

TEOLOGIA

do **Antigo Testamento**



PAUL R. HOUSE

Paul R. House

TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO

Tradução

Marcio Redondo e Sueli Saraiva





Editora do grupo
ZONDERVAN
HARPERCOLLINS

Filiada a
CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE EDITORES CRISTÃOS

ASSOCIAÇÃO NACIONAL
DE LIVRARIAS

ASSOCIAÇÃO NACIONAL
DE LIVRARIAS EVANGÉLICAS

©1998, de Paul R. House

Título do original
Old Testament Theology,
edição publicada pela InterVarsity Press
P. O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, EUA

■
Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

EDITORA VIDA
Rua Júlio de Castilhos, 280 Belenzinho
CEP 03059-000 São Paulo, SP
Tel.: 0 xx 11 6618 7000
Fax: 0 xx 11 6618 7050
www.editoravida.com.br

■
PROIBIDA A REPRODUÇÃO POR QUAISQUER MEIOS,
SALVO EM BREVES CITAÇÕES, COM INDICAÇÃO DA FONTE.

Todas as citações bíblicas foram extraídas da
Nova Versão Internacional (NVI),
©2001, publicada por Editora Vida,
salvo indicação em contrário.

■
Coordenação editorial: Solange Monaco
Edição: José Carlos Siqueira
Revisão: Lucian Benigno e Rogério Portella
Capa: Marcelo Moscheta
Projeto gráfico e diagramação: Set-up Time Artes Gráficas

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

House, Paul R., 1958 -

Teologia do Antigo Testamento / Paul R. House ; (tradução Sueli
Silva Saraiva). — São Paulo : Editora Vida, 2005.

Título original: Old testament theology.

Bibliografia.

ISBN 85-7367-849-6

1. Bíblia. A. T. - Teologia I. Título.

05-3298

CDD-230.0411

Índices para catálogo sistemático

1. Antigo Testamento : Teologia bíblica 230.0411
2. Teologia bíblica : Antigo Testamento 230.0411

Sumário

Prefácio

	7
1. Teologia do Antigo Testamento: história e metodologia	11
2. O Deus Criador (Gênesis)	73
3. O único Deus libertador e instrutor (Êxodo)	109
4. O único Deus santo (Levítico)	159
5. O Deus que espera fidelidade (Números)	193
6. O Deus renovador da aliança (Deuteronômio)	213
7. O Deus que concede descanso na terra (Josué)	249
8. O Deus disciplinador e libertador (Juízes)	270
9. O Deus que protege, abençoa e avalia (Samuel)	287
10. O Deus cuja palavra modela a história (1 e 2 Reis)	316
11. O Deus Salvador (Isaías)	345
12. O Deus que faz a aliança prevalecer (Jeremias)	380
13. O Deus presente (Ezequiel)	416
14. O Deus cumpridor de promessas (O livro dos Doze)	441
15. O Deus governante (Salmos)	514
16. O Deus digno de ser servido (Jó)	543
17. O Deus revelador de sabedoria (Provérbios)	562
18. O Deus misericordioso para com os fiéis (Rute)	582
19. O Deus supervisor da sexualidade humana (Cântico dos Cânticos)	592
20. O Deus que define o sentido da vida (Eclesiastes)	601
21. O Deus justo e fiel (Lamentações)	617
22. O Deus protetor dos exilados (Ester)	626

23. O Deus que protege, revela e governa (Daniel)	635
24. O Deus restaurador do remanescente na terra (Esdras-Neemias)	654
25. O Deus que elege, pune e restaura (1 e 2Crônicas)	667
26. O Deus do Antigo Testamento: um resumo	686
<i>Apêndice — A teologia do Antigo Testamento a partir de 1993</i>	696
<i>Bibliografia</i>	711
<i>Índice de assuntos</i>	743
<i>Índice de autores</i>	754

Todos que são beneficiados pelo que faço, fiquem certos que sou contra a venda ou troca de todo material disponibilizado por mim. Infelizmente depois de postar o material na Internet não tenho o poder de evitar que “*alguns aproveitadores*” tirem vantagem do meu trabalho que é feito sem fins lucrativos e unicamente para edificação do povo de Deus. Criticas e agradecimentos para: mazinhorodrigues@yahoo.com.br

Att: Mazinho Rodrigues.

Prefácio

Quem quer que apanhe uma obra de teologia do Antigo Testamento (AT) tem todo o direito de saber que tipo de livro tem em mãos. É por esse motivo que ofereço as explicações a seguir, algumas das quais com o propósito de indicar o que esta obra conscientemente procura fazer, outras com o objetivo de evitar que este livro seja lido com falsas expectativas.

Primeiramente, este livro foi escrito para universitários e seminaristas, embora, assim espero, seja útil para os estudiosos e professores de teologia do AT. Foi pensando nesse público-alvo que procuro apresentar um estudo analítico do AT e da teologia que se pode extrair de suas páginas. Por esse motivo apresento mais descrições — ou mesmo resumos — de textos do que seria o caso se eu tivesse suposto que o público leitor fosse a comunidade acadêmica. Após anos ensinando universitários e seminaristas, aprendi que não se pode pressupor um conhecimento comum do conteúdo da Bíblia. A boa notícia é ter descoberto que tanto universitários quanto seminaristas estão ávidos por aprender e são inteligentes. Simplesmente necessitam da oportunidade de absorver o texto bíblico e suas ênfases teológicas. Também gasto um bom tempo com o texto porque creio que teologia deve vir da própria Bíblia e não de um sistema que eu trago comigo e imponho à Bíblia.

Em segundo lugar, a pesquisa que fiz para esta obra, com raras exceções, foi interrompida no final de 1993. Em qualquer área bíblica, durante a redação de um manuscrito e sua preparação para publicação, os estudos prosseguem sem qualquer perda de ritmo. Por isso achei necessário deixar claro onde param as obras consultadas para este livro. Infelizmente certas obras que teriam ampliado e questionado meus conhecimentos não estavam disponíveis senão tarde demais no processo de redação. Algumas dessas obras são abordadas no apêndice.

Terceiro, ressalto a importância do contexto histórico para a análise teológica. Procurando ser coerente com essa afirmativa, incluo algum debate sobre autoria, data e questões de contexto histórico. É claro que tais assuntos são em geral reservados para introdução ao AT, mas, visto que

defendo o valor do estudo da história para a teologia do AT, achei necessário sugerir contextos para os livros bíblicos. A maioria desse material foi eliminada do manuscrito final, mas creio que minhas idéias serão suficientemente claras e úteis.

Quarto, emprego uma abordagem canônica que procura demonstrar a coerência do AT mediante análises de conexões intertextuais. Desse modo procuro reconhecer as contribuições teológicas de cada seção do AT, sem perder de vista a unidade do cânon. Estabeleço alguns elos com o Novo Testamento (NT) na esperança de que pesquisas futuras revelem como as duas partes das Escrituras concordam.

Quinto, procuro incorporar as descobertas de estudiosos de diversas convicções teológicas. Sou um pesquisador evangélico do AT, mas reconheço o valor de obras de escritores de quem discordo em várias questões relacionadas a autoria, data e detalhes específicos da teologia do AT. Por essa razão, utilizo uma ampla variedade de textos acadêmicos. Procuro deixar claros meus pontos de vista. Não há dúvida de que às vezes não fui tão irênico quanto deveria, no entanto não se deve duvidar do respeito que tenho por aqueles de quem discordo. Não tenho a ilusão de estar sempre certo e espero sinceramente ter sido justo com os autores citados.

Sexto, este livro foi escrito com a ajuda de várias pessoas. Cada uma contribuiu significativamente e merece muito mais do que o agradecimento que posso lhes dar pelo apoio dado.

A maior parte do manuscrito foi escrita enquanto eu estava lecionando na Taylor University (em Upland, Indiana, EUA). Durante os dez anos que passei no Departamento de Estudos Bíblicos, Educação Cristã e Filosofia, tive o privilégio de trabalhar com o grupo de colegas mais bem afeito e unido que, creio eu, existe no mundo acadêmico. O estímulo oferecido por Herb Nygren, Bob Pitts, Win Corduan, Larry Helyer, Gary Newton, Bill Heth, Ted Dorman, Faye Chechowich, Doug Geivett, Ron Collymore, Mike Harbin, Jim Spiegel, Bob Lay e Ed Meadors caracterizou-se tanto pelo interesse sincero quanto pela constância. Outros amigos da universidade, como Tom Jones, Carol Mott e Daryl Yost, ajudaram-me durante o projeto. O deão, Dwight Jessup, o deão adjunto, Steve Bedi, e a Comissão Coordenadora do Corpo Docente criaram condições para que eu desfrutasse uma licença sabática e outra de dois meses durante o processo de pesquisa e redação. Joanne Giger e Kari Manganello datilografaram o longo texto, e Kari concluiu a tarefa mesmo após minha saída da Taylor University. June Corduan editou as notas de rodapé e demonstrou alegria ao fazer o trabalho. Esses amigos sabem que tenho para com eles uma dívida que não posso pagar.

Esta obra foi concluída depois de me mudar para o Southern Baptist Theological Seminary (em Louisville, Kentucky, EUA). Sou grato pelo apoio claro e inequívoco que recebi enquanto dava aulas de teologia do AT. Amigos como Ben Mitchell e Greg Thornbury deram claro incentivo. Bev Tillman ajudou a preparar o manuscrito. Heather Oldfield, uma grande editora, ajudou a aperfeiçoar o texto final, e Kyle McClellan ajudou a revisar o texto de prova. Cada uma dessas pessoas tornou o lado menos estimulante da redação de um livro em algo bem mais suportável. Minha filha, Molly, esteve muito animada com este projeto. Scott Hafemann, tão chegado quanto se fosse da própria família, ficou tão entusiasmado quanto eu com este livro. Você não escolhe amigos como Scott; Deus os envia até você.

Reconheço sinceramente toda a ajuda recebida de Jim Hoover e da equipe da InterVarsity Press. De um modo especial, Jim ajudou para que o texto final do livro ficasse melhor que as provas anteriores. Ele também conseguiu excelentes observações por parte de leitores, o que ajudou a melhorar trechos que precisavam ser desenvolvidos.

Finalmente, dedico este volume a meu pai, Roy D. House. Ele me ensinou a conhecer Deus, a saber o que creio e a estar ligado à Bíblia. Nos últimos 27 anos ele vem apoiando meu ministério de pregar, ensinar e escrever. Com a morte de minha mãe em 1982, ninguém mais resta das minhas origens, de maneira que nenhuma pessoa tem sido mais constante em me incentivar e aconselhar.

Por essas e outras gentilezas, sou extremamente grato.

1

Teologia do Antigo Testamento

História e metodologia

Sem sombra de dúvida o AT merece estudo cuidadoso e interpretação acurada. Afinal, este corpo de Escrituras sagradas relata acontecimentos tão variados e importantes quanto a criação do mundo, a origem de Israel, o relacionamento contínuo entre Deus e Israel e entre Deus e as nações, a aniquilação de potências mundiais e a ascensão e queda de governantes poderosos. Ressalta temas vitais, como a pecaminosidade da raça humana, o juízo devido dessa pecaminosidade, a vontade divina de salvar e perdoar pecadores e a renovação derradeira de tudo o que Deus criou. O AT promete que um dia o descendente de Davi conduzirá Israel e as demais nações a uma era de salvação, paz e pureza. Sem abrir mão desta esperança, o AT recusa-se a viver apenas do futuro. Pelo contrário, corajosamente apresenta a dor e sofrimento inerentes à vida humana. O AT ensina incrivelmente que Deus é capaz de sustentar o fraco, curar o que padece, julgar o ímpio, fortalecer o oprimido e fazer qualquer outra coisa necessária para ser um Criador amoroso. Desse modo, o AT apresenta um relato vital. Fala de questões relevantes para pessoas de carne e osso. Apresenta o Deus magnífico e todo-suficiente que constantemente surpreende seus seguidores com a perfeita combinação de poder e bondade. Não é de admirar que esses textos tenham cativado leitores ao longo dos séculos.

Ao mesmo tempo, qualquer leitor do AT compreende que existem certas dificuldades ao abordarmos esse material. Primeiro, há barreiras histó-

ricas. Não é preciso ser especialista em história antiga para ler o AT com discernimento, mas algum contexto histórico é necessário. Tal conhecimento é especialmente importante mesmo que a única razão fosse a de os livros do AT não estar em ordem cronológica. Infelizmente pouquíssimos leitores são versados nas questões do pano de fundo histórico. Segundo, também existem barreiras literárias. A maioria dos leitores consegue compreender com facilidade livros narrativos como Gênesis, Josué e Ester. Textos poéticos e profecias são, no entanto, mais difíceis de entender. Escritos proto-apocalípticos, como Daniel 7—12 são ainda mais difíceis.

Terceiro, existem barreiras teológicas. Como alguém concilia o amor e a ira de Deus? Como Deus salvava na era anterior a Jesus? Como o AT se relaciona com o NT? O que o AT tem a dizer para os leitores dos dias atuais? O AT é relevante para a adoração contemporânea? Estas e outras questões teológicas levam os leitores a parar, refletir e buscar respostas difíceis. Quarto, a barreira da falta de familiaridade com o AT em geral é obstáculo para muitos leitores. Se houve alguma época quando o conteúdo e as ênfases do AT eram bem conhecidos, então essa época já passou. Um grande número, se não a maioria, dos universitários e seminaristas jamais leu o AT inteiro. Quinto, existem barreiras acadêmicas. Especialistas no AT não estão de acordo sobre como abordar a história, o conteúdo e a teologia do AT. Uma vez mais, se já houve concordância a respeito, isso não acontece. A diversidade de opiniões pode confundir bastante.

É claro, então, que estudantes e professores do AT ficam diante de um dilema. De um lado existe a oportunidade de analisar uma literatura inspirada e enriquecedora, que constitui três-quartos da Bíblia, e dela usufruir. E, de outro, há os problemas de compreender, interpretar e unificar o material estudado. Qualquer tentativa de debater a teologia do AT deve, portanto, esforçar-se por estabelecer pontes sobre essas lacunas, ao mesmo tempo em que permanece fiel à mensagem do AT.

Embora seja possível solucionar esse dilema apenas em parte, este livro procura enfrentar o desafio. Pretendo fazê-lo, inicialmente apresentando um esboço da história da disciplina acadêmica conhecida como teologia do AT. Um apanhado completo desse assunto é algo impossível, visto que ele só pode ser tratado num estudo do tamanho de um livro inteiro.¹ Em seguida será proposta uma metodologia de análise da teologia do AT. Então será oferecida uma análise livro a livro da teologia do AT à medida que

¹V. o minucioso esforço de Gerhard F. Hasel em mapear as tendências na teologia do AT em *Old Testament theology: basic issues in the current debate*, 4. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

ela vai se desdobrando. A sequência dos livros conforme aparecem na Bíblia hebraica será seguida devido à sua clareza e origens antigas. Por fim, mencionar-se-ão algumas idéias sobre como o AT e o NT estão interligados. Uma das perguntas que os estudantes fazem com mais frequência é como as diferentes partes da Bíblia se harmonizam, de modo que alguma resposta é necessária. Ao longo da análise, um único tema unificador será usado com vistas a manter coesos os vários tópicos, e o contexto histórico de Israel será devidamente reconhecido em pontos estratégicos. Chegando ao fim desta obra, os leitores terão uma idéia dos detalhes básicos de teologia do AT, saberão como esses detalhes se desenvolvem na história de Israel e compreenderão como unificam o AT e as Escrituras como um todo. Alcançar esses alvos, mesmo que parcialmente, pode revelar-se proveitoso para muitos estudantes.

Um apanhado do estudo da teologia do Antigo Testamento

É bem difícil escolher o ponto de partida para a descrição do estudo da teologia do AT. Uma possibilidade é começar pelo AT propriamente dito, pois existem muitos lugares onde o texto é influenciado pela passagem anterior ou refere-se ao que “está escrito” em outra parte das Escrituras.² Certamente a maneira como a teologia cresce e se desenvolve dentro das páginas do AT deve ser parte de uma análise séria do assunto. Assim mesmo, tentar descrever minuciosamente como idéias se originaram e cresceram até seu pleno desenvolvimento pode deixar os intérpretes procurando a história dos processos teológicos em vez das conclusões da teologia propriamente dita. Tais análises são formas legítimas de trabalho acadêmico, mas fazê-lo minuciosamente não se encaixa nos propósitos deste livro.

Também é possível iniciar com a descrição do tratamento dado pelo NT ao AT. Esta abordagem também é válida, pois os escritores do NT fazem amplo uso do AT. Afinal, era a Bíblia que possuíam. Começar por aqui é, no entanto, pôr os carros à frente dos bois. Os autores do NT conheciam as Escrituras hebraicas em profundidade e esperavam que seus leitores estivessem igualmente familiarizados com elas. Hoje em dia a maioria dos leitores precisa examinar a totalidade do AT e assimilar seu conteúdo teológico antes de empreender o estudo do relacionamento entre os Testamentos. Certo conhecimento bem como habilidades específicas são necessários para poder avançar nesta linha de abordagem.

²Reparem-se as listas de tais passagens em Michael A. Fishbane, *Biblical interpretation in ancient Israel*, p. 106. Essa obra é uma excelente análise da intertextualidade, i.e., de como as Escrituras fazem alusões a outras Escrituras, citam-nas e interpretam-nas.

Outro ponto de partida em potencial é examinar como os antigos pais da igreja, intérpretes medievais e líderes da Reforma entendiam a teologia do AT. Brevard S. Childs descreve clara e concisamente essas abordagens, demonstrando a riqueza e variedade que sempre tem acompanhado a teologia bíblica.³ João Calvino e Martinho Lutero são exemplos notabilíssimos de personagens da história da igreja que interpretaram o AT como um documento teológico intimamente ligado ao NT.⁴ O problema com essa abordagem é que nenhum desses indivíduos jamais produziu um volume sequer especificamente dedicado à teologia do AT. Suas idéias têm de ser colhidas em meio a literalmente dúzias de sermões, comentários e outras obras. Embora essa seja uma tarefa enriquecedora, aqui também um volume inteiro ou uma série de volumes seria necessário para completar a tarefa.

É preciso mencionar ainda outro ponto inicial. Estudiosos rabínicos vêm comentando sobre as Escrituras hebraicas a partir do momento que o AT foi completado. Assim, alguns escritores contemporâneos afirmam que a tradição da sinagoga é por onde se deve começar quando se avalia a teologia do AT.⁵ Esta abordagem é, com certeza, legítima e esclarecedora. Apesar disso ela enfrenta as mesmas limitações de quando se tenta reunir os vários comentários produzidos ao longo da história da igreja. Dentro da tradição rabínica acerca das Escrituras hebraicas como um todo, há um pequeno número de obras condensadas. Mas o judaísmo e o cristianismo discordam quanto ao valor de uma Bíblia com dois Testamentos e quanto à natureza e obra de Jesus Cristo. Desse modo, pode-se e deve-se tratar de questões comuns às duas religiões, mas sem passar por cima de diferenças concretas.⁶ Somente os que são abertos a respeito de suas discordâncias conseguem identificar o que têm em comum. O diálogo entre judaísmo e cristianismo certamente poderá avançar apenas se houver franqueza total.⁷ Honestidade e bondade devem, é claro, caracterizar tais diálogos.

Dessa feita, apesar da importância dessas quatro possibilidades, outro ponto de partida é preferível. Ao longo dos últimos duzentos anos várias obras que tratam especificamente da teologia do AT foram escritas. É claro

³V. *Biblical theology of the Old and New Testaments*: theological reflection on the Christian Bible, p. 30-51.

⁴V. os comentários e sermões de Calvino e Lutero sobre o AT.

⁵Cf. John Haralson Hayes e Frederick C. Prussner, *Old Testament theology: its history and development*.

⁶Quanto a isso, consulte-se Rolf Rendtorff, *Canon and theology: overtures to an Old Testament theology*, p. 31-45.

⁷Quanto a esta última questão, observe-se Jon Douglas Levenson, *Theological consensus or historicist evasion? Jews and Christians in Biblical studies*, em *Hebrew Bible or Old Testament: studying the Bible in Judaism and Christianity*, p. 109-45.

que esses esforços apresentam estilo, conteúdo e envergadura variados, no entanto também partilham certas características. Primeiro, o propósito de cada obra é examinar teologia do *Antigo Testamento*. Antes deste período as declarações teológicas do AT eram organizadas com declarações neotestamentárias com o objetivo de descrever a doutrina cristã. Algumas vezes os textos bíblicos eram parte de um amplo sistema bíblico-teológico, como nas *Institutas* de Calvino. Em outros tempos eram parte de um sistema filosófico e bíblico, como é o caso da *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Nas obras de Calvino e Aquino o AT contribui para um esquema teológico mais amplo, mas não aparece como uma voz teológica à parte. Os pioneiros da teologia do AT buscaram analisar e explicar o que o AT ensinava por si só. Então procuraram incorporar tais ensinamentos a uma teologia bíblica ou sistemática mais ampla. Os estudiosos que os seguiram têm mantido esse modelo.

Segundo, teólogos devotados especificamente ao AT dão bastante atenção a dados históricos. Ou seja, esforçam-se por identificar o que as declarações de cada autor bíblico significaram em seu contexto remoto. Entendem que esse compromisso é fundamental para a aplicação acurada dos textos para hoje, pois acreditam que “um texto não pode significar o que ele nunca significou”.⁸ Essa ênfase rompe com o método alegórico de interpretação, cujo expoente mais conhecido foi Agostinho. É claro que os especialistas do AT quase nunca concordam quanto ao pano de fundo de cada livro, parágrafo ou sentença da Bíblia. Os teólogos do AT têm, na verdade, participado dessas disputas. Às vezes têm proposto reconstruções históricas tão radicais que as declarações de uma passagem se perdem em grande parte.⁹ Assim mesmo, o esforço para estabelecer um contexto histórico deve prosseguir. Os autores das Escrituras escreveram em situações históricas concretas para pessoas reais. O valor contínuo da Bíblia surge em parte de sua habilidade de continuar a falar para pessoas reais em meio à vida cotidiana.

Terceiro, embora haja notáveis exceções a esta generalização,¹⁰ a maioria dos teólogos do AT procura relacionar a mensagem do AT com a igreja. Alguns assim o fazem ao mostrar como o AT conduz naturalmente até o NT. Outros indicam partes do AT não mais aplicáveis à doutrina cristã, mas considerando como valioso para a igreja o máximo possível das Escri-

⁸Douglas K. STUART e Gordon D. FEE, *How to read the Bible for all its worth*, p. 27.

⁹Observe-se em especial a análise dos avanços entre 1878 e 1920.

¹⁰P. ex., em *A theology of the Old Testament*, John L. McKenzie diz que procura escrever como se o NT não existisse (p. 319) porque “o AT não é um livro cristão” (p. 320).

turas hebraicas. Ainda outros tratam o AT como um documento que descreve parte da história da religião de Israel. Esses escritores tendem a excluir de qualquer parte da doutrina cristã certos elementos do AT, como sacrifícios de animais e guerra religiosa, ao mesmo tempo em que afirmam que verdades universais, como os Dez Mandamentos, ainda são válidas para a fé cristã. Qualquer que seja a abordagem desses autores, eles crêem que o AT sempre foi Escritura da igreja e deve, portanto, ser incorporado à sua doutrina e prática. Como fazê-lo é o desafio que enfrentam.

Conforme já assinalai, mesmo esses pontos comuns fundamentais não conseguem ocultar as diferenças que dividem teólogos do AT. Eles concordam que o AT merece ser ouvido como uma voz teológica independente, contudo não a ouvem da mesma maneira, pois suas obras nem sempre têm o mesmo formato. Embora creiam que a análise histórica é vital para seu trabalho, nem sempre conseguem chegar a um acordo sobre o pano de fundo histórico real ou o que esse pano de fundo lhes ensina. Apesar de crer que o AT é parte da Bíblia cristã, não são unânimes quanto ao que o AT ensina para a igreja.

Ou, expressando de um modo simples, a história desta disciplina é bem desorganizada, não refletindo uma concordância perfeita ou uma contínua e harmoniosa unidade cristã. Em outras palavras, é um pouco como o próprio cristianismo mundial: imperfeito e turbulento, mas ao mesmo tempo movendo-se na direção de um alvo digno. A breve história esboçada abaixo demonstrará as discordâncias, concordâncias e potencial da disciplina. Destacam-se quatro períodos, cada um fazendo a teologia do AT mover-se para um plano novo e desafiador. Nem todo estágio aperfeiçoa a disciplina, mas cada um a modela.

Primórdios: de Gabler a Wellhausen (1787-1878)

Os primórdios da disciplina teologia bíblica são comumente associados à apresentação, por Johann P. Gabler, da palestra “Discurso sobre a devida distinção entre teologia bíblica e dogmática, e os objetivos específicos de cada uma”, em 30 de março de 1787 na Universidade de Altdorf (Alemanha). Antes disso, a teologia bíblica era incluída na teologia sistemática (dogmática). Johann P. Gabler declarou que a teologia bíblica difere da dogmática em sua origem e propósito. Escreveu que

existe de fato uma teologia bíblica, com origens históricas, descrevendo o que os escritores sagrados sentiam a respeito de assuntos espirituais; por outro lado, existe uma teologia dogmática, de origem didática, ensinando o que cada teólogo racionalmente filosofa sobre as coisas espirituais, de

acordo com a medida de sua capacidade ou com o período, a época, o local, a confissão religiosa, a escola e outros fatores semelhantes.¹¹

Segundo Gabler, a origem da teologia bíblica acha-se na própria Bíblia, enquanto a teologia dogmática se origina de teólogos individuais já engajados em posições filosóficas e eclesiológicas. O propósito da teologia bíblica é expor em que os escritores bíblicos realmente criam. O alvo da teologia dogmática é perpetuar um ponto de vista preestabelecido. Sendo naturalista, Gabler particularmente queria eliminar da teologia todas as abordagens pré-condicionadas.¹²

Para examinar-se a teologia bíblica, Gabler propôs uma abordagem em três etapas. Primeiro, os intérpretes devem reunir dados sobre “cada um dos períodos do AT e NT, cada um dos autores, e cada uma das maneiras de falar que cada um dos autores empregou como reflexo do tempo e do lugar”.¹³ Segundo, tendo ajuntado esse material histórico, os teólogos devem empreender “uma comparação cuidadosa e ponderada das várias partes atribuídas a cada Testamento”.¹⁴ Deve-se comparar as idéias dos autores bíblicos até que “fique claramente visível em que os autores concordam sem quaisquer problemas ou em que discordam entre si”.¹⁵ Terceiro, a fim de determinar as “noções universais” que vêm à tona, deve-se anotar e analisar devidamente os pontos de concordância e discordância.¹⁶ Gabler não oferece quaisquer critérios específicos para determinar o que constituem noções universais, exceto quando cita a “lei mosaica” como exemplo do que não mais se aplica aos cristãos.¹⁷ Ele simplesmente fez distinção entre o que se aplicava apenas à época dos autores e o que tem valor mais duradouro.¹⁸

Por trás da abordagem de Gabler achava-se um conceito racionalista sobre a inspiração e a confiabilidade das Escrituras. Para ele, só quando se eliminam os elementos temporais, humanos e não-universais dos ensinamentos das Escrituras é possível chegar a idéias verdadeiramente inspiradas e valiosas para a dogmática cristã. Nem mesmo recorrer a passagens que tratam da inspiração da Bíblia ajuda a determinar o alcance de sua inspiração,

¹¹An oration on the proper distinction between Biblical and dogmatic theology and the specific objectives of each, em *The flowering of Old Testament theology: a reader in twentieth-century old testament theology, 1930-1990*, p. 495-6.

¹²Cf. Ralph L. Smith, *Old Testament theology: its history, method and message*, p. 21-2.

¹³An oration, p. 497.

¹⁴Ibid., p. 409.

¹⁵Ibid., p. 500.

¹⁶Ibid.

¹⁷Ibid.

¹⁸Ibid.

visto que “essas passagens individuais são bem obscuras e ambíguas”.¹⁹ Por esse motivo os que “desejam tratar desses assuntos com a razão e não com medo ou preconceito” não devem “forçar além do devido limite o sentido do que os apóstolos disseram, especialmente levando-se em conta que os sentidos percebem os efeitos da inspiração e não sua causa”.²⁰ Somente por meio da exegese cuidadosa e do apego ao que Cristo falou sobre a inspiração é que finalmente se pode determinar “se todas as opiniões dos apóstolos, de qualquer tipo e espécie, são de fato divinas ou se, ao contrário, algumas delas, que não dizem respeito à salvação, devem ser atribuídas à própria engenhosidade deles”.²¹ Só então a pura essência doutrinária da Bíblia poderá vir à tona, pronta para a colação dogmática.

É óbvio que a metodologia de Gabler possui pontos fortes e fracos. O principal ponto forte é a insistência no valor da teologia bíblica. A teologia sistemática seguramente se beneficia da análise cuidadosa e acurada do que as próprias Escrituras dizem. A doutrina da igreja pode tornar-se totalmente improdutiva caso decida o que o texto tem a dizer antes de ele próprio fazê-lo. Outro ponto forte é o chamado à análise histórica. As Escrituras falam a todas as épocas porque primeiramente falaram a uma época específica. Elas estão arraigadas na experiência humana por ter um ponto de entrada concreto. A alegoria é válida para a primeira parte dessa afirmação, no entanto, incorre em erro porque ignora a segunda parte. Para a interpretação, a história de fato importa.

O esquema de Gabler também possui falhas sérias. Primeiro, sua insistência no racionalismo e a conseqüente recusa em tratar do que está além dos sentidos humanos elimina da séria consideração teológica boa parte das Escrituras. Não sobra nenhum dos milagres da Bíblia e muito pouco da inspiração dos autores, restando apenas um número limitado de afirmações dos apóstolos. É de admirar como Gabler consiga falar do salvador ou de salvação²² e defender suas convicções. Afinal, a salvação dificilmente parece ser uma categoria orientada pelos sentidos. Fica claro que Gabler possuía uma ideologia que controlava suas idéias, exatamente como acontecia com os que ele criticava. Segundo, apesar de seu programa de incorporação das teologias bíblica e sistemática, as teorias de Gabler abrem a porta para uma separação negativa das teologias do AT e do NT. Presumivelmente quase nada do AT teria princípios atemporais, de modo que seria

¹⁹Ibid.

²⁰Ibid., p. 500-1.

²¹Ibid., p. 501.

²²Ibid.

considerado bem insignificante para a teologia bíblica. Este fato leva à conclusão de que pode ser proveitoso fazer um estudo histórico da teologia do AT, mas que ela não é excepcionalmente pertinente à igreja. Conforme será debatido mais tarde, muitos estudiosos adotaram essa postura após a época de Gabler. Terceiro, cria-se uma divisão entre o estudo acadêmico de teologia e o ensino de doutrina pela igreja. A idéia que surge é que “verdade” é aprendida na biblioteca e apresentada na sala de aula, mas a igreja ensina seus mesmos preconceitos de uma geração a outra. Esta divisão entre igreja e mundo acadêmico ocorre demasiadas vezes.

Esta análise do discurso de Gabler recebe mais atenção do que o tratamento dado à maioria dos outros autores devido à sua natureza seminal e ao impacto de longo alcance. Não há dúvidas de que Gabler ajudou a mapear o rumo de uma nova disciplina. Também não há dúvidas de que esse rumo levou a direções positivas e negativas que ainda são visíveis em estudos do AT.

Muitos dos pontos fortes e fracos das sugestões de Gabler aparecem na primeira obra dedicada à teologia do AT, publicada por Georg Lorenz Bauer em 1796. Tendo sido o primeiro a separar as teologias do AT e do NT, Bauer estava de acordo com as convicções de Gabler de que a teologia bíblica deve preceder e informar a teologia sistemática. Ele também procurou aplicar uma metodologia histórica em sua pesquisa e tentou descobrir as idéias universais existentes no AT, o que está indicado no próprio subtítulo de sua obra (*Um esboço bíblico das opiniões religiosas dos antigos hebreus*).²³

A obra de Bauer é também bastante racionalista. Robert C. Dentan observa que para Bauer

deve-se rejeitar qualquer idéia de revelações divinas sobrenaturais por meio de teofanias, milagres ou profecias, visto que tais coisas são contrárias ao raciocínio lógico e facilmente encontram paralelo entre outros povos. Desse modo Bauer considerou Moisés um homem corajoso e inteligente, bem instruído na sabedoria do Egito e cujos elevados propósitos foram fortalecidos quando viu uma sarça que havia pegado fogo devido a um raio durante uma tempestade.²⁴

²³V. *The theology of the Old Testament: or a Biblical search of the religious opinions of the ancient Hebrews from the earliest times to the commencement of the Christian era*, p. 1-6. Essa tradução em inglês é uma versão condensada de *Theologie des Alten Testaments oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Hebräer von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche* (Leipzig: In der Weygandschen Buchhandlung, 1796).

²⁴*Preface to Old Testament theology*, p. 27.

Ele interpretou os milagres do AT como mitos e até chegou a escrever um livro que aborda os “mitos” tanto do AT quanto do NT.²⁵ Este engajamento antisobrenaturalista afeta a maneira como Bauer vê a história. Para ele a história é o que se conforma a métodos históricos em uso no final do século dezoito.

Visto que ele foi o primeiro a escrever uma teologia específica do AT, é interessante assinalar o formato que Bauer usou para apresentar sua obra. Embora ele tivesse decidido romper com a dogmática, ainda assim escolheu dividir sua obra nas três categorias dogmáticas tradicionais: teologia, antropologia e cristologia.²⁶ É possível que ele esperasse influenciar a teologia dogmática mais facilmente mediante a adoção de categorias comuns. Quaisquer que tenham sido suas razões, o modo como Bauer apresenta seu estudo introduziu para os teólogos do AT um dilema que perdura até hoje: como alguém incorpora todos os dados bíblicos em categorias funcionais que se encaixam no propósito que o autor tem para sua obra? No caso de Bauer essas categorias eram apropriadas porque queria coletar idéias universais que se aplicassem aos cristãos onde quer que estivessem.

Devido ao impacto de longo alcance gerado pelas idéias de Gabler e Bauer e ao fato de que a disciplina toma um rumo diferente depois de 1800, talvez seja útil sumariar a contribuição que deram para a teologia do AT:

1. Gabler e Bauer essencialmente criaram a disciplina teologia do AT. Eles sustentaram que o AT e o NT merecem ser ouvidos pelo que são, antes que suas idéias sejam incorporadas à teologia dogmática.
2. Tanto Gabler quanto Bauer acreditavam que a teologia do AT deve possuir um forte componente histórico. Infelizmente esse componente histórico baseia-se num racionalismo que não deixa praticamente nenhum espaço para o sobrenatural. Também põe em dúvida uma grande quantidade de material da qual apenas racionalistas extremos suspeitam.

²⁵Georg Lorenz Bauer, *Hebräische Mythologie des alten und Neuen Testaments, mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornemlich der Griechen und Römer*.

²⁶Na introdução de *Theology*, depois de observar que o relacionamento de alguém com Deus é algo da mais absoluta importância, Bauer escreve: “Nas páginas a seguir tem-se o propósito de examinar quais eram as opiniões que os antigos hebreus tinham a respeito dessas relações de Deus com o homem, e do homem com seu Criador. Dedicar-nos-emos a colocar diante do leitor uma investigação imparcial das idéias que eles tinham sobre Deus e das noções que possuíam sobre a providência divina: descobrir e acompanhar a história de sua religião, conforme pode-se extrair dos livros dos escritores sacros, ao longo de cada etapa sucessiva de seu desenvolvimento. [...] A importância de tal investigação é óbvia. O cristianismo é a cria do judaísmo, e só os familiarizados com a teologia do AT podem alcançar um conhecimento preciso da teologia do NT” (p. vii).

3. Gabler e Bauer sustentam que o AT ensina algumas verdades universais aplicáveis a cristãos de todas as eras. No entanto, com o objetivo de encontrar esses conceitos, ambos eliminam boa parte do AT, atribuindo-a à “engenhosidade pessoal” dos autores.²⁷ Essa abordagem questiona o valor geral do AT e deixa-o quase sem nada a dizer além do que o NT repete.
4. Gabler nunca escreveu uma teologia do AT, mas em sua obra Bauer dividiu o material bíblico em estudo de Deus, da humanidade e de Cristo. Certamente estes são tópicos de interesse para qualquer teólogo, mas só de um modo imperfeito eles se ajustam ao AT como um todo, conforme o próprio Bauer sem dúvida alguma sabia.

Embora essas noções tenham mais de duzentos anos, continuam a ser debatidas até hoje.

Após os esforços seminais de Gabler e Bauer, os teólogos do AT começaram a reagir aos achados de ambos. Em *Die biblische Theologie* [A teologia bíblica], obra publicada em 1813, G. P. C. Kaiser deu um empurrão ainda maior nas teorias racionalistas. Devido a similaridades com outras religiões antigas e suas tendências a textos místicos, no entendimento de Kaiser a religião do AT na verdade não passa de uma religião no meio de muitas. Conforme Dentan conclui:

Com todo o seu racionalismo, até então os escritores haviam, pelo menos da boca para fora, aceitado a doutrina da finalidade da religião cristã. Com Kaiser o fingimento desaparece. Para ele a idéia de revelação especial pareceu irracional e perversa. A Bíblia suscitava interesse principalmente por dar exemplos concretos da aplicação de leis universais.²⁸

Devido à posição de Kaiser tinha quanto ao valor relativo do AT, compreende-se por que ele se tornou o primeiro estudioso a encarar o estudo da teologia do AT como essencialmente uma história da religião e não como uma história da revelação divina. Essa ênfase na teologia do AT como exploração estritamente histórica tornar-se-ia a metodologia dominante em estudos bíblicos posteriormente ainda naquele século.

Em seu *Lehrbuch der christlichen Dogmatik* [Manual de dogmática cristã], Wilhelm Martin Lebrecht de Wette tentou estabelecer uma ponte entre ortodoxia tradicional e racionalismo engajado. Embora partilhasse da conclusão dos racionalistas a respeito dos relatos de milagres, profecias

²⁷Gabler, An oration, p. 501.

²⁸Dentan, *Preface to Old Testament theology*, p. 28.

e coisas tais encontrados na Bíblia, ele achava totalmente errada a rejeição de tais descrições pelos racionalistas. De Wette afirmou que na realidade os mitos são meios poéticos de expressar sentimentos acerca de Deus e de todas as coisas sagradas.²⁹ Muitos povos antigos pensaram e escreveram dessa maneira, de modo que não teria sido incomum que Israel também o tivesse feito. Por essa razão os teólogos do AT devem procurar entender verdades universais e sentimentos por trás dos mitos e não simplesmente descartá-los como fantasias escritas por povos irracionais e primitivos. De forma óbvia, leitores que aceitam literalmente relatos milagrosos também não entendem a mensagem, pois também se concentram na veracidade do relato em vez de na expressão mais profunda de sentimento religioso trazida pelo relato.

Fica claro que De Wette aborda a teologia de uma maneira fortemente filosófica. Nesse aspecto De Wette teve como mentor seu amigo J. F. Fries, que fora fortemente influenciado por Immanuel Kant³⁰ e acreditava que Deus inspira a razão humana e o sentimento religioso. É essa inspiração divina que estabelece o equilíbrio entre razão e sentimento e dá sentido a ambos. Com essa afirmativa De Wette tentou evitar a separação kantista dos dois impulsos.³¹ Também tentou dar sentido à análise histórica. A pesquisa histórica não acontece por causa de si mesma, mas sim para ajudar a reproduzir os sentimentos e idéias da fé veterotestamentária.³² Quando ela revela esses sentimentos e idéias, ela serve a igreja, que necessita sentir e pensar de maneira semelhante.

A abordagem de De Wette estabeleceu uma ponte entre o passado e o futuro imediato da teologia do AT. À semelhança de seus predecessores, ele empregou uma metodologia histórica baseada em princípios racionalistas. Esses princípios ajudaram-no a distinguir mito e história. Ele também procurou o universal no AT, o qual, segundo cria, começa com a noção de um Deus santo que governa a terra.³³ Ademais, ele acreditava que partes do AT são meras noções humanas, não sendo inspiradas pela santa vontade de Deus.³⁴ Tais idéias impuras devem ser separadas daquelas de valor universal. Desse modo ele partilha dos pontos fortes e fracos de Gabler e Bauer.

²⁹Vol. 1, p. vi-x.

³⁰Para uma excelente descrição da influência de Fries em De Wette, v. John W. Rogerson, W. M. L. de Wette, founder of modern biblical criticism: an intellectual biography, *JSTOTSupp* 126, p. 22-110.

³¹V. *ibid.*, p. 106-7.

³²Cf. Dentan, *Preface to Old Testament theology*, p. 30.

³³*Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, vol. 1, p. 64.

³⁴*Ibid.*, vol. 1, p. 30.

De Wette, contudo, abre caminho para pesquisadores futuros. Sua ênfase no mito como escrito religioso com significado em vez de uma invenção inútil inspirou análises semelhantes. Seu conceito de inspiração como meio-termo entre razão e sentimento ofereceu a muitos estudiosos com idéias racionalistas sobre a história uma maneira de manter contato com a piedade bíblica. Por fim, a ênfase que ele deu ao desenvolvimento dentro da religião do AT estimulou um movimento na direção de estudar o texto como uma história da religião, embora De Wette mesmo não tivesse tal inclinação.

Em *Biblische Theologie, wissenschaftlich dargestellt, die Religion des Alten Testaments* [Teologia bíblica, cientificamente demonstrada, a religião do Antigo Testamento] (1835), Wilhelm Vatke, por meios filosóficos, também fez a teologia do AT distanciar-se do racionalismo puro. Desta feita foi o professor e colega Georg W. Hegel, e não Kant, quem deu o estímulo.³⁵ Vatke concordava com a crença de Hegel de que a história é uma série de desenvolvimentos de etapas de pensamento e ação, com o movimento indo de etapas mais baixas para mais elevadas. Essas etapas ocorrem quando uma ação ou pensamento (tese) produz uma reação (antítese), a qual em seguida encontra uma etapa mais elevada de pensamento ou ação (síntese). Na história a criação contínua de sínteses gera progresso em toda e qualquer área da vida que as produza. A teoria de Hegel aplicada à teologia do AT significa que a religião do AT tornou-se progressivamente mais complexa à medida que evoluía. Essa complexidade pode ser boa ou má, dependendo do ponto de vista de quem observa. Tendo em vista que Hegel encontrava significado nessas colisões históricas, Vatke rejeitava a divisão racionalista entre os princípios puramente históricos e os princípios universalmente válidos do AT.³⁶ Pelo contrário, ambos trabalham juntos pelo progresso da religião do AT.

Apesar dessa afirmação de o que história é, Vatke fez algumas observações duras sobre as declarações históricas do AT. Ele declarou que os primeiros quatro livros do Pentateuco não foram produzidos na época de Moisés, mas na verdade eram documentos produzidos por uma nação cuja religião havia evoluído para uma etapa bem complexa.³⁷ Além do mais, Deuteronômio foi escrito durante a reforma de Josias ocorrida por volta de

³⁵Smith, *Old Testament theology*, p. 35.

³⁶Vatke afirmou que, numa análise da religião do AT, era necessário incorporar e justapor aspectos tanto objetivos (históricos) quanto subjetivos (idéias e crenças religiosas) das Escrituras. Cf. Wilhelm Vatke, *Biblische Theologie, wissenschaftlich dargestellt, die Religion des Alten Testaments*, p. 13-4.

³⁷Ibid., p. 184ss.

622-621 a.C., e não por Moisés, uma idéia que De Wette já expusera.³⁸ Finalmente, deve-se ver os profetas como os fundadores da religião israelita estritamente monoteísta.³⁹ Conforme assinalado por R. K. Harrison, de acordo com Vatke “a religião dos hebreus evoluiu [ao longo dos séculos] a partir de primórdios comparativamente primitivos e anistóricos até a fé monoteísta que caracterizou a religião do judaísmo”.⁴⁰ Na história de Israel, então, a síntese final foi a espécie de religião encontrada no tempo de Esdras (c. 450-425 a.C.) e depois. Praticamente todas as referências históricas anteriores aos profetas são escritos posteriores que projetam no passado idéias então vigentes.

As opiniões de Vatke levaram a metodologia histórica na teologia do AT a um novo patamar. Os racionalistas haviam simplesmente declarado anistóricas certas partes do AT. De Wette alegou que, mesmo que esses relatos fossem anistóricos, ainda expressam sentimento religioso por meio do mito, modo antigo e comum de escrever. Vatke cria que muitos relatos simplesmente não eram do período declarado no texto e que os eventos narrados nas Escrituras não aconteceram conforme a Bíblia os apresenta. Por estar comprometido com a interpretação específica da teoria hegeliana da história, Vatke achou impossível aceitar que a religião israelita tivesse começado com a aliança mosaica monoteísta. Deve ter havido um desenvolvimento evolucionário, começando com a religião da natureza e chegando ao monoteísmo. Assim que a história do AT fosse reconfigurada de acordo com esses princípios, os teólogos poderiam então interpretar a teologia do AT levando em conta esse contexto histórico “correto”. Por anos após a publicação de *Biblische Theologie* [Teologia bíblica] pouquíssimos leitores adotaram as idéias de Vatke. Um que as adotou, no entanto, foi Julius Wellhausen, e o discípulo em particular tornou as idéias de Vatke mais proeminentes do que Vatke mesmo conseguira fazê-lo.

À época em que a obra de Vatke foi publicada e lida, percebia-se que um dogmatismo havia se instalado na ala liberal da teologia do AT. Primeiro, colocavam-se claramente sob suspeita as afirmações históricas do AT. A autoria declarada de livros, os relatos miraculosos e as descrições de eventos históricos eram todos questionados e com frequência rejeitados. Segundo, na pior das hipóteses, o AT contribuía com quase nada para a

³⁸Ibid., p. 185. Cf. Wilhelm Martin Lebrecht de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*.

³⁹Ibid., p. 174-84.

⁴⁰*Introduction to the Old Testament*: with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the apocrypha, p. 423.

teologia bíblica legítima e, na melhor delas, constituía a fonte legítima de idéias universais e sentimentos religiosos inspirados. Terceiro, conseqüentemente era improvável que se pudesse manter a unidade da Bíblia. Idéias evolucionárias sobre história tornaram muito mais provável que o AT fosse um estado religioso inferior que precisou ser completado para o NT aparecer. Não demoraria muito para surgir questionamentos sobre essas afirmações, mas eles não tiveram o impacto duradouro almejado por seus autores.

Reações conservadoras às tendências liberais na disciplina iniciaram-se em 1829, quando Ernst Willhelm Hengstenberg começou a publicar sua obra *Christologie des Alten Testaments und Commentar über die messianischen Weissagungen* [*Cristologia do Antigo Testamento e comentário sobre as profecias messiânicas*], a qual foi completada quando da publicação do quarto e último volume em 1835.⁴¹ Antes disso os conservadores resistiam à idéia da teologia do AT, a maioria deles provavelmente porque os defensores da teologia do AT opunham-se a idéias tradicionais sobre a unidade e historicidade da Bíblia. Também rejeitavam a existência de qualquer diferença entre teologias bíblica e sistemática.

Com o tempo os conservadores concluíram que a teologia do AT lhes oferecia um meio de expor a sã doutrina, questionando idéias de que discordavam e, de forma eficaz, explicando ao público da época verdades antigas.⁴²

Os estudos cristológicos de Hengstenberg não constituíram uma teologia do AT completa. Assim mesmo, nessa obra ele bateu duro em algumas das opiniões centrais de seu colega Vatke e outros estudiosos não-tradicionais. Em primeiro lugar, quando escolheu expor as profecias messiânicas do AT, Hengstenberg discordou da noção de que a contribuição que o AT poderia dar para a teologia dogmática era bastante limitada. Além disso, se as profecias messiânicas são tão comuns e constituem uma parte importante da estrutura geral e do método do AT, então as Escrituras hebraicas têm valor próprio na teologia bíblica. E também, se tanto o AT quanto o NT testemunham amplamente de Jesus Cristo, é certo então que existem bases para afirmar que há uma grande unidade nas Escrituras.

Segundo, em livro que publicou subseqüentemente, *History of the kingdom of God in the Old Testament* [*História do Reino de Deus no Antigo Testamento*], Ernst Willhelm Hengstenberg criticou as conclusões históricas dos historiadores liberais. Seu principal meio de ataque era defender a autoria mosaica do Pentateuco.⁴³ Acertadamente ele percebeu que esse

⁴¹Berlin: L. Oehmgke, 1829-1835.

⁴²Dentan, *Preface to Old Testament theology*, p. 40.

⁴³P. 21-89.

tópico seria um fator determinante no sucesso ou fracasso dos pontos de vista seus ou de seus adversários. Caso fosse possível manter a autoria mosaica, então não se poderia aceitar a reconstrução histórica feita por Vatke, nem a teologia construída em cima disso.

As conclusões de Hengstenberg possuem mais do que implicações apoloéticas. Sua insistência na importância das profecias messiânicas do AT estabelece uma relação íntima entre os Testamentos, relação que está baseada nas promessas do AT e seu cumprimento no NT. Sua firme aceitação da autoria mosaica mantém uma atitude tradicional diante das afirmações históricas das Escrituras e da inspiração bíblica e revelação divina. O fato de Hengstenberg ressaltar a exatidão das descrições históricas do AT permite que seu esquema promessa-cumprimento se desenrole gradualmente ao longo do tempo, mas de um modo linear e não evolucionário. Por ter sido o primeiro a reagir às novas idéias em estudos teológicos, Hengstenberg tem tido uma grande influência no avanço dos estudos conservadores do AT.⁴⁴

Apesar de defender atitudes tradicionais em face da historicidade do AT, Hengstenberg não explicou claramente a relação entre análise histórica e reflexão teológica. Essa tarefa foi levada a cabo por um grupo de estudiosos que ressaltou a história da salvação como uma maneira de ligar esses dois aspectos vitais da teologia do AT. Numa obra póstuma publicada em 1848,⁴⁵ Heinrich Andreas Christoph Havernick, aluno de Hengstenberg, insistiu que as idéias das Escrituras não podiam ser dissociadas da história, na qual nasceram e foram anunciadas. Também afirmou que a história lentamente se desenrolou até atingir o ponto máximo em Jesus Cristo.⁴⁶ Dessa maneira a história serve como veículo divino para a salvação através dos séculos.

A maneira de Havernick encarar história e salvação era partilhada por J. Christian K. von Hofmann. Em seu livro *Weissagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testamente* [*Profecia e cumprimento no Antigo e no Novo Testamento*] (1841-1844),⁴⁷ onde a expressão “história da salvação” apareceu pela primeira vez.⁴⁸ Hofman declarou que o AT registra os esforços

⁴⁴Cf. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 37.

⁴⁵*Vorlesungen über die theologie des Alten Testaments*.

⁴⁶Cf. Dentan, *Preface to Old Testament theology*, p. 43.

⁴⁷(Nordlingen, Germany: C. H. Beck, 1841).

⁴⁸Ben Charles Ollemburger, From timeless ideas to the essence of religion: method in Old Testament theology before 1930, em *The flowering of Old Testament theology: a reader in twentieth-century old testament theology, 1930-1990*, p. 12.

divinos em redimir a raça humana. Dentro do texto encontram-se etapas desse processo. Cada etapa sucessiva descreve os métodos divinos redentivos da época. Finalmente, o povo de Deus encontra salvação em Jesus Cristo, o perfeito meio divino de redenção. Fica claro, então, que história e teologia não são a mesma coisa, mas são inseparáveis no sentido de que uma não pode existir sem a outra.

Nesse período o mais famoso e popular proponente de história da salvação foi Gustav Oehler, cujas obras *Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments* [*Prolegômenos à teologia do Antigo Testamento*] (1845) e *Theologie des Alten Testaments* [*Teologia do Antigo Testamento*] (1873-1874) foram de grande influência. À semelhança de Havernick e Hofmann, Oehler acreditava que história e teologia devem permanecer cuidadosamente interligadas. De fato, ele assim define teologia do AT:

Como ciência histórica, ela se baseia nos resultados da exegese gramático-histórica, cujo propósito é reproduzir o conteúdo dos livros bíblicos de acordo com as regras da língua, com a devida atenção para as circunstâncias históricas em que os livros se originaram e as circunstâncias históricas dos autores sagrados.⁴⁹

Além de estabelecer cuidadosamente o contexto histórico-gramatical de um texto, os intérpretes também devem mapear o “processo de desenvolvimento” na fé do AT. Como é que se descobre esse processo? Oehler diz:

Visto que só é possível compreender cada um desses processos a partir de seu respectivo ápice, a teologia bíblica terá de entender o AT à luz da revelação finalizada de Deus em Cristo, para a qual o AT esteve preparando — terá de mostrar como o propósito salvador divino, cumprido em Cristo, moveu-se ao longo das etapas preliminares desta história de revelação.⁵⁰

Quando essas duas ênfases são combinadas, fica claro não apenas como e em que circunstâncias os escritores do AT produziram suas mensagens, mas também o progresso geral da história da salvação. Uma vez mais a história atua como veículo de salvação. A salvação se revela na história. As Escrituras são a revelação divina de como esse processo se manifesta na vida dos que pertencem a Deus.

Oehler utilizou um formato interessante para analisar suas idéias. Ele apresenta o material bíblico no esquema tripartite da Bíblia hebraica: Lei, Profetas e Escritos, embora tenha denominado esta terceira seção Sabedo-

⁴⁹Gustav Friedrich Oehler, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 65.

⁵⁰Ibid., vol. 1, p. 65-6.

ria.⁵¹ Em cada uma das primeiras duas seções ele apresenta um sumário histórico do mosaísmo e profetismo e então acrescenta comentários sistemáticos a essa análise. Suas constatações históricas são conservadoras, ao contrário das de De Wette e Vatke. A terceira seção possui somente conclusões sistemáticas. Esse formato permite a Oehler demonstrar como os livros bíblicos seguem um caminho histórico e temático. Também dá-lhe a oportunidade de mostrar como a interpretação histórica das Escrituras pode conduzir a afirmações doutrinárias. O problema principal com esse formato é que os Escritos não são totalmente incorporados a esse esquema da história da salvação.

Estes primeiros teólogos conservadores do AT tiveram em comum pontos fortes e fracos específicos. O primeiro ponto forte é seu compromisso com a inspiração das Escrituras. Para eles, a Bíblia é a Palavra de Deus em sua totalidade. Nem todos acreditavam na inerrância das Escrituras, mas cada um rejeitava as afirmações dos racionalistas de que a Bíblia é basicamente uma composição humana com pouquíssimos elementos verdadeiramente divinos. O segundo ponto forte foi a insistência deles na exatidão histórica do AT. Parte dessa ênfase é resultado da posição sustentada sobre a inspiração, da mesma maneira como as opiniões de Gabler, Bauer, De Wette e outros são resultado das idéias destes sobre o assunto. Além disso, eles apresentaram sérias evidências históricas e literárias defensora tanto da autoria mosaica do Pentateuco quanto dos elementos históricos do AT.

O terceiro ponto forte é a crença na possibilidade de milagres e ocorrências sobrenaturais na terra. Este é com freqüência o ponto que separa os campos liberal e conservador. Quando estudiosos concluem que milagres podem acontecer dentro da história humana, muitas de suas idéias sobre outros detalhes da história bíblica brotam naturalmente. O quarto ponto forte é a tentativa de interligar história e teologia. Ao esforçar-se por entender como a teologia torna-se real na vida humana, eles romperam com idéias transcendentais frias, estéreis e desnecessárias de como as Escrituras dizem respeito às pessoas. Enfatizar a história da salvação também ajudou-os a relacionar o AT com o NT, desse modo oferecendo algumas possibilidades para a compreensão da unidade bíblica. Os dois Testamentos ainda existem, contudo não como estranhos entre si.

Certas fraquezas também emergem de seus escritos. Primeiro, da mesma forma que seus rivais, esses autores enfatizam exageradamente as idéias hegelianas. Eles reconhecem de forma correta o valor de como a história ocorre ao longo do tempo, mas ressaltam o desenvolvimento histórico a

⁵¹Ibid., vol. 2, p. 439ss.

ponto de deixar o AT com quase nenhuma idéia própria importante. As promessas veterotestamentárias sobre um messias vindouro são de grande importância. Mas que dizer das contribuições singulares do AT a questões que não estão diretamente ligadas à redenção? Por exemplo, que dizer dos ensinamentos, nas Escrituras hebraicas, acerca da vida santa, da sabedoria ou da justiça social? Estas são questões vitais que o NT não cobre tão amplamente quanto o AT.

Segundo, nem sempre apresentaram seu material de modo acessível. Escreveram bastante sobre metodologia, especialmente a que tem como objetivo unir pesquisa histórica e reflexão teológica. Assim mesmo foram incapazes de achar uma maneira de explicar toda a gama de idéias teológicas do AT. *Theologie des Alten Testaments* [Teologia do Antigo Testamento], de Oehler, é a que mais se aproxima da necessidade, mas tanto o fato de seguir a ordem hebraica dos livros quanto a exposição histórica se desestruturaram na seção sobre Sabedoria. Esse formato talvez também tentasse ir longe demais. De certa maneira, devido à imensidão da empreitada poder-se-ia dizer que essa falha no formato é um problema de toda teologia do AT, mas assim mesmo é importante encontrar maneiras eficazes de tornar a metodologia legível.

Na época em que a obra de Oehler foi o primeiro texto de teologia do AT a ser traduzido para o inglês (1875), havia um claro impasse. Estudiosos liberais e conservadores concordavam que deveria haver um forte componente histórico na teologia do AT. Contudo, devido a suas diferentes posições acerca de inspiração, o sobrenatural e teoria histórica, raramente estavam de acordo sobre detalhes históricos. Concordavam que a teologia bíblica deveria informar a teologia sistemática, mas, enquanto um lado procurava verdades universais, sentimentos religiosos que as pessoas tinham em comum e como o AT serviu como uma etapa na direção do NT, o outro lado fazia menos distinções entre os Testamentos e concentrava-se na história da salvação. Um grupo fugiu da autoridade eclesiástica e inclinou-se para o historicismo acadêmico, enquanto o outro estabeleceu laços íntimos com a igreja e lutou por utilizar a filosofia adequada da história. Logo esse impasse foi rompido de uma maneira que nenhum dos lados provavelmente jamais teria imaginado.

O domínio do historicismo: 1878-1920

É bem raro uma única obra redirecionar o curso de todos os estudos relacionados com as Escrituras. Na verdade, é possível que tal feito não seja mais viável. No entanto, não é exagero dizer que a obra *Prolegomena to the history of ancient Israel* [Prolegômenos à história antiga de Israel], de Julius

Wellhausen, fez exatamente isso.⁵² Nenhuma área dos estudos bíblicos, nem mesmo as relacionadas com o NT, deixou de ser afetada, tamanha a influência dessa obra. De muitas maneiras esse livro tem ditado grande parte dos temas da pesquisa veterotestamentária até os dias de hoje.

A genialidade de Wellhausen residia em sua habilidade de sintetizar as descobertas de estudiosos que o precederam num todo legível e unificado. Dentan descreve o estilo de Wellhausen como “lúcido, persuasivo e levemente descontraído”,⁵³ qualidades raras em escritos acadêmicos. Wellhausen aceitou a conclusão de De Wette de que Deuteronômio foi escrito no século 7 a.C. e não por Moisés. Ele concordou com a afirmação de Vatke de que a religião de Israel evoluiu ao longo do tempo, o que para ele significava que o material sacerdotal complexo, como o encontrado em Levítico, foi escrito no final da história de Israel e que o Pentateuco terminou de ser escrito depois dos Profetas. Ele também concordou com Karl F. Graf, Abraham Kuenen e outros estudiosos que achavam que os quatro primeiros livros do Pentateuco consistiam em documentos escritos (ou fontes) que usavam diferentes nomes para Deus e proclamavam diferentes idéias teológicas. Ele concordou que estavam corretas tanto as idéias de Vatke sobre as teorias históricas de Hegel quanto os conceitos sobre o mito defendidos por De Wette. A essas noções Wellhausen acrescentou suas idéias de que os profetas foram os fundadores da fé ético-monoteísta e de que a religião de Israel teve origem nos cultos da natureza.

A síntese de todas essas crenças começou com a suposição de que as raízes da religião israelita estavam numa religião da natureza semelhante a outras antigas religiões cananéias, daí evoluindo para o monoteísmo ético dos profetas e para as etapas iniciais do Pentateuco, passando então para o monoteísmo mais acentuado e a insistência no santuário central em Deuteronômio e nos livros por este influenciados (Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis, Jeremias), chegando à religião minuciosa de orientação sacerdotal, encontrada em Esdras, Levítico, Ezequiel e 1 e 2 Crônicas. Ao contrário de Vatke, que considerou positiva essa evolução, Wellhausen lamentou a perda da religião anterior e mais simples. À semelhança de Vatke, Wellhausen entendeu que parte dos contextos históricos declarados no AT eram reflexões feitas por gerações posteriores e que tinham sido atribuídas ao passado. Para Wellhausen Moisés foi, na melhor das hipóteses, uma figura histórica obscura, e os patriarcas não poderiam estar tão avançados

⁵²Originariamente publicado como *Prolegomena zur Geschichte Israels*.

⁵³*Preface to Old Testament theology*, p. 50.

culturalmente quanto o AT indica. O monoteísmo profético finalmente conduziu à Lei, e não o inverso, o que o AT ensina.

Em poucas palavras, as idéias de Wellhausen varreram o campo teológico. Lá pelo final do século suas idéias eram contestadas por apenas um punhado de estudiosos na Alemanha. Depois da publicação de *Prolegomena* em inglês (1885), as teorias de Wellhausen rapidamente dominaram os estudos do AT na Inglaterra. Mesmo nos Estados Unidos, que aceitaram a teologia européia mais lentamente, por volta de 1900, Wellhausen havia causado grande impacto. Já em 1879 C. H. Toy fora demitido de sua função docente no Seminário Teológico Batista do Sul (em Louisville, Kentucky, EUA) por esposar idéias semelhantes às de Wellhausen.⁵⁴

Para a teologia do AT esse desdobramento significou que a abordagem estritamente histórica do assunto dominava o panorama. Com o fim da coerência na seqüência do texto do AT, os estudiosos começaram a reconstruir histórias “coerentes” da religião israelita. As idéias do AT foram usadas para chegar-se aos “verdadeiros” acontecimentos e avanços da história de uma religião antiga. A respeito dessa era Walther Eichrodt escreve que

já não se encontrava qualquer unidade no AT, existindo apenas uma coleção de períodos isolados, os quais apenas refletiam religiões diferentes. Em tais circunstâncias era um desdobramento lógico mais do que natural que a designação “teologia do AT”, que anteriormente tinha tido uma conotação bem diferente, fosse com freqüência deixada de lado, sendo substituída pelo título “a história da religião israelita”. Mesmo quando os estudiosos ainda se apegavam à velha designação, não tinham o desejo nem eram capazes de oferecer qualquer outra coisa além de uma exposição dos processos históricos.⁵⁵

Nem o velho campo liberal nem o velho campo conservador triunfaram. Os estudos históricos enfatizados pelos dois grupos foram além dos vários princípios teológicos considerados valiosos. Praticamente nada restou da unidade dos Testamentos — fossem as idéias universais dos racionalistas, fosse a história da salvação dos conservadores. Até mesmo De Wette e Vatke, cujas idéias históricas Wellhausen empregou extensamente, dificilmente teriam ficado satisfeitos com o destino de suas reflexões teológicas.

⁵⁴A dispensa de Toy causou profunda tristeza no diretor do seminário, James Petigru Boyce. John Broadus conta que, quando se despedia de Toy na estação ferroviária, Boyce colocou o braço nos ombros de Toy e disse: “Ah, Toy, de coração eu daria este braço para ser cortado fora se você pudesse estar onde estava cinco anos atrás e ter permanecido ali”. Cf. John Albert Broadus, *Memoir of James Petigru Boyce*, p. 264.

⁵⁵*Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 30-1.

Conforme indicado por Eichrodt, nesse período vários livros, que na verdade eram estudos sobre a história da religião de Israel, apareceram sob o título “teologia do AT”. Embora *The theology of the Old Testament* [*A teologia do Antigo Testamento*] de A. B. Davidson⁵⁶ seja uma exceção, a obra *Biblische Theologie des Alten Testaments* [*Teologia bíblica do Antigo Testamento*] de Bernhard Stade⁵⁷ e *Biblische Theologie des Alten Testaments* [*Teologia bíblica do Antigo Testamento*] de E. Kautzsch,⁵⁸ para citar apenas duas, são exemplos dessa tendência. Contudo, apesar de tais obras manterem o título de teologia do AT, na verdade seus autores têm mais em comum com os que escolheram usar a expressão “história da religião” no título do que com os fundadores e primeiros pesquisadores de teologia do AT.

A despeito do claro domínio do historicismo, alguns escritores tentaram continuar a tradição de reflexão teológica baseada na análise histórica. William Lindsay Alexander fez tal reflexão, sem, no entanto, tratar das idéias de Wellhausen e seguidores.⁵⁹ Hermann Schultz e August Dillmann, contudo, dialogaram com as teorias dominantes. *Alttestamentliche Theologie* [*Teologia veterotestamentária*] de Schultz passou por cinco edições entre 1869 e 1896, o que significa que o autor trabalhou antes e durante o período de domínio do historicismo. Embora tenha adotado muitas das conclusões de Wellhausen acerca da composição do AT, Schultz manteve contato com tradições mais antigas. Ele declarou que o AT é o resultado da revelação divina e que quem o estuda deve ser “capaz de entrar num relacionamento aberto com o espírito daquela religião”.⁶⁰

Ademais, ele acreditava existir uma unidade entre o AT e o NT e identificou essa coerência ao concentrar-se em apenas um único tema: “o Reino de Deus na terra”.⁶¹ Ele alegou que “ninguém é capaz de expor a teologia do NT sem o conhecimento detalhado da teologia do AT. Mas é igualmente verdade que quem não conhece a teologia do NT em detalhes, só consegue uma idéia parcial da teologia do AT”.⁶² Os resultados

⁵⁶(Edinburgh: T & T Clark, 1904).

⁵⁷(Tübingen, Germany: Mohr/ Siebeck, 1905).

⁵⁸(Tübingen, Germany: Mohr/ Siebeck, 1911).

⁵⁹*A system of biblical theology*.

⁶⁰*Old Testament theology: the religion of revelation in its pre-Christian stage of development*, vol. 1, p. 11.

⁶¹*Ibid.*, vol. 1, p. 56. Aqui Schultz diz: “Conseqüentemente a história desta religião é a história do Reino de Deus, da redenção e reconciliação. Mesmo as lendas sagradas não possuem nenhum outro ponto de convergência. Nesta religião a sabedoria é o conhecimento do modo de vida, no qual acha-se a lei divina, em outras palavras, o conhecimento das leis do Reino de Deus”.

⁶²*Ibid.*, vol. 1, p. 59.

desses estudos bíblicos são os dados que devem informar a teologia bíblica precisa.⁶³

Para demonstrar a validade de suas afirmações, Schultz divide sua obra em duas partes que descrevem a evolução da cosmovisão religiosa de Israel e a seção final que trata de tópicos sistemáticos, como Deus e o mundo, a raça humana e o pecado.⁶⁴ Sua ênfase num único tema unificador da história e da teologia de Israel encontra paralelo nos conservadores que o precederam e ressaltavam a história da salvação como fator unificador nas Escrituras. Ele também estabeleceu um precedente para o futuro. Da mesma forma que, com base num ponto de vista de história das religiões, muitos historicistas seguiram as propostas de Kaiser a respeito da teologia do AT, de igual modo os teólogos do AT decidiram mais tarde adotar a abordagem do tema único para unificar as Escrituras hebraicas.

Dillmann concordou com as conclusões de Schultz sobre a natureza revelacional do AT, a necessidade dos teólogos terem uma atitude positiva diante de sua tarefa e o valor da teologia do AT para a formulação da teologia sistemática.⁶⁵ Ele, no entanto, discordou da aceitação, por Schultz, das teorias wellhausianas sobre a evolução da religião de Israel. August Dillmann não acreditava ter sido no final do período do AT que os israelitas desenvolveram práticas religiosas minuciosas e elaboraram escritos acerca de tais práticas. Em sua opinião, essas idéias não tinham equivalente no que ocorreu nas religiões dos vizinhos de Israel, os quais de modo geral partilhavam o meio ambiente cultural de Israel.⁶⁶ Se as conclusões de Dillmann sobre o material do Pentateuco estão certas, então a maior parte da reconstrução wellhausiana da história de Israel cai por terra, e junto com ela também caem muitas teorias teológicas cuidadosamente elaboradas a partir dessa reconstrução. Uns poucos estudiosos bíblicos conservadores, dentre os quais destaca-se notadamente James Orr,⁶⁷ tentaram demonstrar a falácia das hipóteses de Wellhausen, e estudiosos alemães começaram a modificar suas conclusões.⁶⁸ Assim mesmo as idéias de Wellhausen, em vez de serem repudiadas, foram levadas adiante sob a forma de diferentes variantes, e argumentos como os de Dillmann não foram aceitos por muitos acadêmicos.

⁶³Ibid., vol. 1, p. 11-2.

⁶⁴Ibid., vol. 1, p. ix-x.

⁶⁵Dentan, *Preface to Old Testament theology*, p. 53.

⁶⁶*Handbuch der Alttestamentlichen theologie*, p. 52-61.

⁶⁷P. ex., *The problem of the Old Testament*.

⁶⁸P. ex., na sua elaboração da crítica das formas Hermann Gunkel defendeu, no caso do Pentateuco, uma etapa oral que atravessava as várias fontes. Cf. Hermann Gunkel, *Die Sagen der Genesis*.

O ressurgimento da teologia do Antigo Testamento: 1920-1960

Por volta de 1920 a atmosfera era muito mais favorável para a teologia do AT. Vários fatores contribuíram para essa mudança. A Primeira Guerra Mundial revelou o abismo moral no qual os seres humanos podem despenhar. Centenas de milhares de soldados morreram, e praticamente nenhuma nação da terra deixou de ser afetada pela carnificina criada por novas armas de destruição e governos que ordenaram seu uso. Muitas pessoas perceberam que não bastava estudar as Escrituras historicamente, pois o mundo clamava por significado que levasse à obediência a um Governante mais santo do que qualquer governador terreno. A tarefa árdua dos pastores era descobrir como tornar textos antigos relevantes para congregações que estavam a sofrer no mundo moderno.

O mais famoso pastor a enfrentar essas questões foi o suíço Karl Barth, que pastoreava em Safenwill. Barth estava convencido de que a teologia tem de voltar a ressaltar a revelação de Deus nas Escrituras e deixar de lado preocupações com o historicismo e noções como a do progresso inevitável da raça humana. Seu comentário sobre Romanos, publicado inicialmente em 1919 e subseqüentemente revisado na sua totalidade, ajudou a redirecionar o mundo teológico novamente para as Escrituras e a igreja.⁶⁹ Para escrever o tipo de teologia que ele vislumbrava, na busca de modelos Barth não se voltou para autores de alguns decênios antes, mas para Calvino, Lutero e Søren Kierkegaard. Ele também aplicou sua abordagem das teorias históricas e filosóficas de Hegel, concentrando-se na abordagem dialética da teologia em sua obra monumental *Church dogmatics* [*Dogmática da igreja*].⁷⁰ Barth não retornou às idéias de Calvino e Lutero sobre a autoria do Pentateuco, nem defendeu outros pontos de vista conservadores. Mas de qualquer maneira ajudou a direcionar todos os estudos teológicos novamente para as Escrituras, o que não foi coisa pequena na sua época.

Além dessas influências culturais e eclesiásticas, Dentan assinala dois outros fatores importantes que também levaram a teologia do AT a uma renovada proeminência. O primeiro foi a generalizada perda de fé no naturalismo evolucionário, o que resultou na insatisfação cada vez maior com a tentativa, dentro da abordagem da história das religiões, de explicar a religião de Israel como apenas um exemplo de uma lei universal segundo a qual os seres humanos progridem do animismo para o monoteísmo ético. O segundo foi a reação contra a convicção surgida em meados do século

⁶⁹V. *Carta aos Romanos*.

⁷⁰(Edinburgh: T & T Clark, 1936-1977).

19 de que pode-se atingir a verdade histórica mediante objetividade científica pura ou mesmo de que se pode alcançar tal objetividade. Colocando isso em termos positivos, havia um sentimento crescente de que a verdade interior da história, em contraste com meros fatos externos, é acessível apenas aos que de alguma maneira “entram de corpo e alma” na situação que tentam descrever de maneira que, em certo sentido, tornam-se participantes e não meros observadores.⁷¹

Em outras palavras, as afirmações de que o esquema evolucionário era defeituoso, feitas pelos conservadores que o precederam e por Dillmann, tornaram-se mais difundidas, embora esses indivíduos não tenham necessariamente forçado a mudança nesse momento específico. Também ganharam aceitação as idéias de De Wette sobre a verdade por trás de eventos que não eram necessariamente exatos de um ponto de vista histórico. Na época não houve qualquer esforço planejado para retornar a idéias pré-racionalistas de história, mas os textos bíblicos não eram mais considerados “falsos” pela simples razão de ser “inexatos”.

A primeira teologia do AT escrita nesse período reflete a luta por modificar noções existentes de história e, desse modo, estabelecer o equilíbrio entre história e teologia. À semelhança de vários de seus predecessores, em *Theologie des Alten Testaments: kritisch und vergleichend dargestellt* [*Teologia do Antigo Testamento: apresentada crítica e comparativamente*], Eduard König esforçou-se por mostrar como a análise histórica fornece elementos para a reflexão teológica.⁷² Apesar de ter reservas específicas sobre essa obra, Eichrodt assinala que o esforço de König, devido à época em que ocorreu, “foi um verdadeiro ato de coragem que merece ser registrado”.⁷³ A insistência de König na natureza reveladora das Escrituras e no valor da teologia do AT para a teologia dogmática não era nova. Simplesmente já fazia algum tempo desde que essas idéias tinham sido examinadas com cuidado.

Embora a obra de König tenha aberto as portas para uma renovada ênfase teológica na teologia do AT, o debate história *versus* teologia prosseguiu por algum tempo. Otto Eissfeldt defendeu em 1926 que se deve manter separadas as análises histórica e teológica das Escrituras. Afinal, disse ele, “o estudo histórico ou científico da religião requer que a religião do AT seja investigada da mesma maneira como o estudo de história é feito em outras áreas,” ao passo que o estudo teológico “revela-se somente

⁷¹*Preface to Old Testament theology*, p. 61.

⁷²(Stuttgart, Germany: C. Belser, 1922)

⁷³*Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 31.

para a fé, e isso é algo diferente de reviver o passado; consiste, a saber, em ser dominado e humilhado numa obediência íntima a quem se apoderou do que cre⁷⁴.

Num artigo publicado em 1929, Walther Eichrodt discordou do rompimento definitivo entre história e teologia. Ele admitiu que a análise histórica é incapaz de “determinar a aceitação” das afirmações bíblicas.⁷⁵ Mas também declara vigorosamente que

é uma restrição inadmissível que o conceito de “histórico” seja identificado, como é evidente, somente com a observação do processo de crescimento, ao método genético; ao contrário, pode-se entender por “histórico” o oposto de tudo o que for normativo. Desse modo, a consideração sistemática deve ser compreendida totalmente dentro do histórico.⁷⁶

Assim, para ser verdadeiramente históricos, os intérpretes devem estar dispostos a descrever tanto afirmações teológicas feitas na história quanto o contexto inicial dessas afirmações. Ademais, Eichrodt nega que os estudos teológicos sejam menos objetivos que análises históricas. Mesmo na pesquisa histórica há uma subjetividade na escolha do objeto de estudo, nos princípios que o historiador emprega para escolher quais dados incluir e nos propósitos e conceitos norteadores da obra.⁷⁷ Por esse motivo não se pode defender, por razões qualitativas, a separação entre história e teologia. Nem uma nem outra é inerentemente objetiva ou subjetiva. Somente historiadores e teólogos é que as tornam assim. Finalmente, com base nessas considerações teóricas, Eichrodt conclamou historiadores e teólogos à cooperação. Ele pede que a história ajude “a fazer um corte transversal na obra final, com o objetivo de demonstrar a estrutura interna de uma religião na relação mútua de seus vários conteúdos”.⁷⁸ Por sua vez essa “estrutura interna” unirá os vários conteúdos teológicos do AT. Mesmo que a história torne esses dados disponíveis, ela mesma não pode tornar os dados normativos, pois cada um tem de tomar essa decisão teológica por si mesmo.⁷⁹

⁷⁴The history of Israelite-Jewish religion and Old Testament theology, em *The flowering of Old Testament theology: a reader in twentieth-century old testament theology*, 1930-1990, p. 20-1.

⁷⁵Does Old Testament theology still have independent significance within Old Testament scholarship? em *The flowering of Old Testament theology: a reader in twentieth-century old testament theology*, 1930-1990, p. 33.

⁷⁶Ibid.

⁷⁷Ibid., p. 34.

⁷⁸Ibid., p. 33.

⁷⁹Ibid., p. 38-9.

Logo ficou claro que o conceito de König e de Eichrodt sobre a teologia do AT suplantaria a de Eissfeldt. O próprio Eichrodt foi a principal força nesse avanço. Começando pelo primeiro volume, publicado em 1933, e prosseguindo com os dois volumes seguintes, publicados em 1935 e 1939 respectivamente, *Theologie des Alten Testaments* [Teologia do Antigo Testamento] de Eichrodt foi uma obra marcante, novamente projetando a teologia do AT como mais do que uma disciplina de fundamento histórico.⁸⁰ Sem dúvida alguma, esse projeto foi uma das mais importantes obras do gênero no século 20.

Partindo das conclusões metodológicas num texto anterior, Eichrodt disse ser possível localizar o ponto do “corte transversal” que revelasse “a estrutura interna de uma religião na relação mútua de seus vários conteúdos”.⁸¹ Há um conceito que unifica os vários aspectos da teologia do AT, e esse conceito é a aliança de Deus com Israel. Embora muitos estudiosos discordem, Eichrodt afirma que, certamente a partir do período pós-mosaico, Israel não imaginou seu relacionamento com Deus fora da terminologia da aliança.⁸² A maneira de Deus tratar Israel, o mundo como um todo e a raça humana é tudo resultante de uma perspectiva pactual. Eichrodt entende que essa ênfase na aliança harmoniza-se com os detalhes históricos e teológicos descritos no AT. O modelo pactual também oferece uma ponte entre os Testamentos, uma ligação “que deve-se levar em conta para poder entender o Antigo Testamento”.⁸³ Quando levarem isso em conta, os intérpretes perceberão que o que “une indivisivelmente as duas esferas do Antigo Testamento e Novo Testamento — por mais diferentes que sejam em detalhes externos — é o irrompimento e estabelecimento do Reino de Deus neste mundo”.⁸⁴ Esse irrompimento ocorre na auto-revelação que se vê na aliança com Israel no AT e é então concluído por meio da nova auto-revelação pactual de Deus em Cristo no NT.⁸⁵

Ao contrário de Oehler e Schultz, Eichrodt preferiu não apresentar uma reconstrução da história de Israel antes de apresentar suas declarações teológicas. Em vez disso ele apresenta seu material dentro das categorias sistemáticas abrangentes de Deus e o povo da aliança (vol. 1), Deus e o mundo (vol. 2) e Deus e a humanidade (vol. 3). Dentro de cada seção ele

⁸⁰V. *Theology of the Old Testament*, vol. 1.

⁸¹Does Old Testament theology, p. 33.

⁸²*Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 36-7.

⁸³Ibid., vol. 1, p. 26.

⁸⁴Ibid.

⁸⁵Ibid., vol. , p. 26.

apresenta comentários sobre como as instituições, líderes e práticas cúlticas de Israel funcionam no arcabouço da aliança. Eichrodt não faz esforço algum por seguir a ordem canônica dos livros do AT. Em vez disso ele secciona o AT, nesse processo identificando suas ênfases pactuais, relacionando os conteúdos a suas categorias sistemáticas.

Não há dúvida alguma de que Eichrodt foi a força preponderante no redirecionamento da teologia do AT. À semelhança de Wellhausen, ele conseguiu, de modo bem vigoroso, sintetizar suas idéias com as dos escritores que o precederam. Sua escolha de um tema único refletiu a ênfase de Schultz no Reino de Deus e vinculou-o, pelo menos tematicamente, aos melhores proponentes da história da salvação. Ao escolher a aliança como foco de sua atenção, Eichrodt conseguiu unir o AT mediante o uso de uma noção caracteristicamente bíblica. Embora não tenha rompido com as teorias wellhausianas sobre a autoria do Pentateuco, Eichrodt levou a sério os relatos bíblicos e aceitou a natureza reveladora da Bíblia. Desse modo ele conseguiu fazer a teologia do AT voltar ao ponto onde Schultz a havia deixado.

Outros estudiosos logo seguiram na direção de Eichrodt. *Old Testament theology* [Teologia do Antigo Testamento], de Ludwig Köhler (1935; trad. em inglês de 1957), também escolhe um único tema: Deus, o Senhor que dirige. Köhler afirma: “Deus é o Senhor que dirige — essa é a declaração fundamental na teologia do AT. [...] Tudo o mais deriva disso. Tudo o mais depende disso. Tudo o mais pode ser entendido tendo isso e somente isso como referência”.⁸⁶ Como Eichrodt, Köhler divide sua análise em categorias sistemáticas básicas, como Deus, humanidade, e juízo e salvação, e subdivide essas seções de acordo com conceitos teológicos chaves. As conclusões históricas de Köhler não divergem muito da norma crítica vigente de atribuir boa parte da composição do Pentateuco ao período pós-profetas posteriores.⁸⁷

A Segunda Guerra Mundial interrompeu a continuidade do trabalho em teologia do AT. Assim que o volume três de Eichrodt e a obra *Theologie des Alten Testaments* [Teologia do Antigo Testamento], do estudioso católico romano Paul Heinisch (trad. em inglês de 1950)⁸⁸ apareceram, a guerra começou. Quando a guerra caminhava para o fim, autores britânicos e americanos aventuraram-se a publicar algumas obras relacionadas com a teologia do AT, embora não fossem tratamentos completos do tema. Entre

⁸⁶P. 30.

⁸⁷V. *ibid.*, p. 192ss.

⁸⁸(Bonn: Peter Hanstein, 1940).

esses esforços estão *The relevance of the Bible* [A relevância da Bíblia], de H. H. Rowley,⁸⁹ *The distinctive ideas of the Old Testament* [As idéias características do Antigo Testamento], de Norman Henry Snaithe,⁹⁰ que ressaltava o testemunho teológico singular de Israel no mundo antigo, e *The challenge of Israel's faith* [O desafio da fé de Israel], de George Ernest Wright.⁹¹ Essas obras foram o prenúncio de esforços semelhantes no futuro. Cada autor defendia que o AT era relevante para os fiéis de hoje, e não era apenas mais uma religião antiga sem elementos de revelação e contribui enormemente para qualquer teologia bíblica legítima.

Após a guerra publicaram-se várias teologias do AT na linha da de Eichrodt. Mais monografias no estilo das descritas no parágrafo anterior também foram produzidas, o que deu origem ao chamado movimento de teologia bíblica. *An outline of Old Testament theology* [Esboço da teologia do Antigo Testamento] (1949), de autoria de Theodorus Christiaan Vriezen, fez eco às metodologias de Eichrodt e Köhler. O tema singular de Vriezen é a comunhão de Deus com a raça humana. Segundo Vriezen, essa comunhão é o fator por trás da auto-revelação divina, do estabelecimento das alianças, da criação de uma comunidade pactual e da adoração de Deus.⁹² Contudo, ao investigar esse tema, Vriezen demonstra algo de novo em sua abordagem.

Primeiro, ele começa a obra com uma análise de peso (c. 150 p.) sobre o relacionamento do AT com a igreja. Com certeza a maioria, se não a totalidade, dos teólogos do AT reconhece a necessidade de entender as Escrituras hebraicas para compreender o NT, mas bem poucos levam o assunto tão a sério quanto Vriezen. Segundo, ele mantém o relacionamento contínuo entre Deus e a raça humana constantemente diante dos leitores, o que ilustra como o AT e a igreja estão ligados. Terceiro, Vriezen gasta o terço final do livro debatendo a “comunidade de Deus”. Essa ênfase ilustra como relacionar-se com Deus afeta a ética. Fica claro que Vriezen apresenta uma teologia que, ele acredita, pode e deve causar um impacto na igreja.

A maioria de suas conclusões históricas, no entanto, foram idênticas às da escola crítica, o que traz à tona uma pergunta fundamental sobre a autoridade e veracidade do AT. Vriezen responde a essa pergunta, afirmando que

a autoridade da Bíblia não deriva de sua historicidade exata ou infalível, mas de sua verdade teológica, da confiabilidade, de sua mensagem de

⁸⁹(London: J. Clarke, 1942).

⁹⁰(London: Epworth, 1944).

⁹¹(Chicago: University of Chicago Press, 1944).

⁹²P. 128-47.

refletir a vida como ela é. A autoridade da Bíblia repousa na força espiritual do testemunho bíblico sobre Deus e o homem, sobre o pecado e a graça, vida e morte, mundo e recriação.⁹³

Embora em muitos aspectos diferente, essa explicação relembra bastante a velha busca por verdades universais e por sentimentos ou necessidades religiosos com significado. Para o AT e a teologia bíblica estarem baseados na história, é inadequado voltar para as velhas categorias ao deparar-se com convicções acerca do contexto textual histórico que aparentemente contradizem o que o texto afirma sobre si mesmo. Vriezen não estava sozinho nessa luta por determinar a autoridade da Bíblia à luz de conclusões histórico-críticas. Conforme se verá, essa questão veio à tona vez após vez.

Duas outras obras significativas apareceram em 1949, ambas seguindo as preocupações então vigentes de temas únicos e relevância do AT para a igreja. *The theology of the Old Testament* [*A teologia do Antigo Testamento*], de Otto Justice Baab, foi a primeira teologia completa do AT publicada em inglês desde a obra de Davidson (publicada em 1904).⁹⁴ Em suas conclusões históricas esse trabalho era inteiramente histórico-crítico, contudo também tentava encontrar maneiras de relacionar a consciência religiosa de Israel ao mundo contemporâneo. *Theologie des Alten Testaments* [*Teologia do Antigo Testamento*], de Otto Procksch, apareceu dois anos após a morte do autor, embora o próprio Procksch “tenha preparado o manuscrito para impressão e seu lançamento tenha sido adiado somente por causa do advento da guerra”.⁹⁵ Como Hofmann, Otto Procksch acreditava que a teologia é na verdade a teologia da história, pois a história é o veículo para a teologia.⁹⁶ Ele também dividiu seu estudo nas mesmas três categorias de Eichrodt, o qual reconhece que baseara seu esquema no de Procksch.⁹⁷ A publicação da teologia de Procksch serviu, então, para continuar a influência de Eichrodt na disciplina.

No início da década de 1950, o movimento de teologia bíblica e a redação de obras completas de teologia do AT se cruzaram em certos pontos-chaves. Em parte os dois grupos também deram seqüência à agenda de Eichrodt. Em *The Old Testament against its environment* [*O Antigo Testamento contra seu ambiente*] (1950), Wright procurou focalizar o caráter único da religião de Israel e então, em *God who acts: biblical theology as*

⁹³Ibid., p. 99.

⁹⁴(New York: Abingdon-Cokesbury, 1949).

⁹⁵Dentan, *Preface to Old Testament theology*, p. 73.

⁹⁶*Theologie des Alten Testaments*, p. 44ss.

⁹⁷Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 33, nota 1.

recital [*O Deus que age: teologia bíblica como narrativa*] (1952), propôs que o tema único “o Deus que age” sintetiza a teologia do AT. Ambos os esforços foram parte da série *Studies in Biblical Theology* (Estudos em teologia bíblica), a qual produziu dezenas de títulos entre 1950 e 1976.

A primeira obra de George Ernest Wright questionou alguns princípios fundamentais do historicismo desenvolvimentista. Primeiro ele declara: “hoje em dia percebe-se cada vez mais que a tentativa de fazer do Antigo Testamento um livro das origens contando a evolução da religião, desde conceitos bem primitivos até extremamente avançados, só tornou-se possível devido a um erro básico de interpretação da literatura”.⁹⁸ Em seguida ele afirma: “Não podemos supor que a simples descrição de um processo evolutivo ofereça a explicação para assuntos pertencentes à esfera da fé religiosa”.⁹⁹ Finalmente Wright assinala que algo tornou a fé de Israel radicalmente diferente das práticas religiosas de seus vizinhos.¹⁰⁰ Ele concorda com Eichrodt que esse “algo” é o ato redentivo em que Deus tirou Israel do Egito e o estabelecimento da aliança sinaítica.¹⁰¹ A auto-revelação de Deus e os atos poderosos a favor de Israel levaram, então, Israel a rejeitar o politeísmo e abraçar o monoteísmo.¹⁰² Foi a clara atividade de Deus na história que provocou essa crença, não a evolução lenta e constante ao longo do tempo.

Em *God who acts: Biblical theology as recital*, George Ernest Wright debateu algumas das implicações das teorias apresentadas em *Israel against its environment*. Primeiro, visto que atos divinos decisivos deram origem às crenças monoteístas de Israel, a teologia de Israel é menos uma história de idéias e mais

uma teologia de recitação, na qual o homem bíblico confessa sua fé ao recitar os eventos formadores de sua história como o trabalho redentor pessoal de Deus. O realismo da Bíblia consiste na cuidadosa atenção dada aos fatos da história e da tradição porque esses fatos são os fatos de Deus.¹⁰³

Novamente aqui Wright concorda com Eichrodt de que o Êxodo e a aliança sinaítica estão no centro da recitação de Israel.¹⁰⁴ Segundo, as narra-

⁹⁸ *The Old Testament against its environment*, p. 12.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 20-41.

¹⁰³ p. 38.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 43-4.

tivas históricas, os profetas e os salmos refletem sobre as ações de Deus e sobre seu significado para seus públicos.¹⁰⁵ Terceiro, a igreja deve apresentar os atos divinos nos dois Testamentos como parte do plano redentivo de Deus, plano que leva ao fim do mundo.¹⁰⁶ Quarto, não basta encontrar certas verdades universais no AT nem recorrer a análises de mitos quando se debate a autoridade do AT. De fato, “na fé bíblica agora tudo depende da ocorrência real dos acontecimentos centrais”.¹⁰⁷ Assim mesmo, e aqui Wright ilustra uma vez mais o dilema da autoridade: “deve-se admitir que a Bíblia [...] continuamente ultrapassa o conhecimento factual. [...] Consequentemente não se pode manter igual o valor histórico de todas as partes”.¹⁰⁸

Em *Theology of the Old Testament* [*Teologia do Antigo Testamento*] (1955; trad. em inglês de 1958) Edmond Jacob apóia a insistência de Wright nos atos divinos. Ao analisar o valor permanente do AT para o cristianismo, Jacob diz: “Dois temas intimamente relacionados chamaram nossa atenção mais do que outros, a saber, os temas da presença e da ação de Deus”.¹⁰⁹ A primeira idéia serve de base para a parte inicial da obra, que descreve o caráter de Deus. A segunda idéia constitui a base das duas outras partes do livro, ambas ressaltando o trabalho de Deus na história. Uma vez mais temas centrais (o AT e a igreja) e detalhes históricos surgem como principais elementos da reflexão teológica.

Embora outras teologias do AT tenham sido escritas no final da década de 1950,¹¹⁰ uma obra em dois volumes causou o impacto mais significativo. *Old Testament theology* [*Teologia do Antigo Testamento*] (1957, 1960; ed. em inglês de 1962, 1965), de Gerhard von Rad, esforça-se por direcionar a teologia do AT num rumo totalmente novo. Como Procksch e Wright, Gerhard von Rad cria firmemente que o AT narra repetidas vezes os atos salvadores de Deus na história. No entanto, no que se refere à história de Israel, ele assumiu uma postura muito mais crítica do que Wright, afirmando ser impossível determinar os aspectos históricos básicos do Hexateuco.¹¹¹ Von Rad conclui, dizendo que

nos últimos 150 anos a erudição histórico-crítica construiu um quadro impressionantemente completo da história do povo de Israel. À medida

¹⁰⁵Ibid., p. 45-6.

¹⁰⁶Ibid., p. 116-7.

¹⁰⁷Ibid., p. 126.

¹⁰⁸Ibid., p. 127.

¹⁰⁹p. 32.

¹¹⁰P. ex., George Angus Fulton Knight, *A Christian theology of the Old Testament*.

¹¹¹*Old Testament theology*, vol. 1, p. 3-4 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

que esse processo se desenrolou, o velho quadro da história de Israel, o qual a igreja tinha formado e aceitado com base no AT, foi destruído pouco a pouco. Não há retorno nesse processo, nem ele chegou ao fim. A erudição histórico-crítica considera impossível que todo o Israel estivesse presente no Sinai ou que Israel tivesse atravessado o mar Vermelho e conquistado Canaã de uma só vez — para ela o quadro de Moisés e sua liderança, baseado nas tradições do livro do Êxodo, é tão anistórico quanto a função atribuída aos ‘juízes’ pelo livro deuteronomístico de Juízes.¹¹²

Como então um teólogo pode montar uma teologia com base histórica? A resposta de Von Rad é que os intérpretes devem considerar as confissões de Israel a respeito de Deus pregações, não especificamente história. Essa pregação (*kerygma*) é sintetizada em Deuteronômio 6.20-24; 26.5-9; Josué 24.2-13; e 1Samuel 12.7,8. Von Rad acredita que Deuteronômio 26.5-9 em particular “tem todas as características de grande antiguidade”, consegue “recapitular os acontecimentos principais da história salvadora” e fá-lo “concentrando-se bem de perto nos fatos históricos objetivos”.¹¹³ Levando em conta as convicções históricas de Von Rad, como é que ele pode falar de fato histórico com tanta confiança? A resposta é: principalmente porque os elementos dessa confissão ocorrem repetidamente nas Escrituras.¹¹⁴

Feitas suas confissões históricas básicas, Von Rad identifica então os elementos dessas tradições e seus resultados ao longo do AT. Basicamente ele segue a ordem hebraica dos livros em sua análise, embora às vezes divirja e encaixe um esquema histórico reconstruído criticamente. Em muitos lugares ele ressalta a unidade textual e a ligação do AT com o NT. Devido a sua abordagem livro a livro, muitas das melhores reflexões de Von Rad são acessíveis. A verdadeira força de sua obra é a ênfase na mensagem veterotestamentária de que Deus agiu graciosamente a favor de Israel. Essa convicção ajuda Von Rad a defender a validade do AT para a igreja em cada geração. O ponto fraco mais doloroso é o fracasso em estabelecer vínculos entre história confiável e teologia histórica confiável, mas a riqueza de suas afirmações sobre o valor da pregação de Israel e suas tradições perenes tornam praticamente impossível que os escritores posteriores ignorem esses aspectos da teologia do AT.

¹¹²Ibid., vol. 1, p. 106-7.

¹¹³Ibid., vol. 1, p. 122.

¹¹⁴Ibid., vol. 1, p. 123ss.

O sumo dos anos 1920 a 1960 é um tanto parecido com o do período de 1787 a 1878. Os teólogos insistiram em que a teologia do AT tivesse bases históricas e permissão para dar, independente da teologia sistemática, seu testemunho ponderado, mas que também tivesse condições de informar as teologias bíblica e sistemática. Como anteriormente, os estudiosos discordaram sobre como alcançar esses objetivos. Novas formas da história da salvação foram os meios preferidos para vincular história e teologia. A ênfase de Eichrodt na aliança, a de Vriezen na comunhão, a de Wright nos atos divinos e a de Von Rad nas confissões de Israel foram variações desta idéia testada pelo tempo. Superando o domínio do historicismo, teólogos do AT começaram uma vez mais a vincular os Testamentos. A teologia bíblica não pareceu tão inviável quanto no período de 1878 a 1920. Entretanto, encontrar um fundamento histórico e uma base autêntica de autoridade agitou a disciplina. Ao mesmo tempo em que rejeitavam muitas das reconstruções históricas de Wellhausen, a maioria dos escritores continuou a aceitar, até certo ponto, os pontos de vista wellhausianos sobre o Pentateuco e o aspecto tardio da redação sacerdotal. Essa tendência deixou os teólogos tentando superar as limitações que os pontos de vista de Wellhausen representam e ao mesmo tempo abraçando suas pressuposições.

Alguns possíveis formatos para a apresentação de teologia do AT também surgiram. Alguns escritores continuaram a empregar categorias da teologia sistemática. Alguns usaram um tema único que unificava as várias partes da teologia do AT. Von Rad identificou e acompanhou linhas temáticas que se tornaram tradições na história de Israel. De um lado esta diversidade foi positiva, visto que permitiu liberdade de expressão e criatividade compatível. Por outro lado, esta situação demonstrou que aproximava-se uma crise metodológica, a qual, junto com a crise de autoridade, no final resultaria em novos caminhos para a disciplina. A questão era se esses novos caminhos seriam como aquele seguido entre 1878 e 1920 ou se os objetivos básicos da teologia do AT seriam de fato alcançados.

O crescimento da diversidade: 1960-1993

Os anos da década de 1960 representaram uma calmaria entre as tempestades de erudição dos anos do pós-guerra e os anos de 1970-80. Algumas teologias do AT foram escritas, monografias continuaram a aparecer, e artigos foram publicados, mas isso tudo aconteceu em pequena quantidade. A erudição conservadora, que por anos não tinha sido uma parceira séria no diálogo da disciplina, uma vez mais entrou em cena. De modo geral a teologia do AT parecia um tanto quanto exausta, com metodologias gas-

tas, com seus maiores defensores envelhecendo. Como acontece muitas vezes em situações assim, novas idéias e novos autores vieram à frente para propor maneiras de fazer a disciplina avançar. Tal mudança de propósito conduziu a uma diversidade de opiniões e metodologias nunca antes vista na teologia do AT. A mesma espécie de fermentação também estava acontecendo em estudos do AT como um todo.

A erudição conservadora juntou-se novamente aos debates em 1958, quando Edward J. Young publicou *The study of Old Testament theology today* [O estudo da teologia do Antigo Testamento hoje],¹¹⁵ um breve apanhado de tendências na disciplina. Essa análise ressaltou a falta de obras baseadas em idéias conservadoras sobre as Escrituras, história bíblica e a unidade da doutrina bíblica. É certo que J. Barton Payne trata dessas questões em *The theology of the Older Testament* [A teologia do Antigo Testamento]. No prefácio de seu livro, Payne assinala a falta de livros de texto que correspondam “à seqüência histórica e ao caráter redentivo da Teologia Bíblica”.¹¹⁶ Esse vácuo levou-o a escrever uma obra cuja tese é que

Deus dirige ativamente a história humana com o propósito de redimir homens para si mesmo. Objetivamente ele alcançou nossa redenção de uma vez por todas ao enviar seu Filho Jesus Cristo para morrer na cruz pelo pecado do homem. Subjetivamente, no entanto, ele media essa salvação oferecida à humanidade por meio do instrumento de sua aliança, ou, para usar um termo mais exato, seu Testamento.¹¹⁷

Até aqui essa abordagem soa muito parecida com outros esforços de história da salvação. Payne, contudo, rapidamente se coloca lado a lado com Hengstenberg e Hofmann no campo da história da salvação, ao declarar que

ao abordar o AT, este escritor fez duas suposições: 1) este livro é o equivalente das palavras de Deus; e 2) os ensinamentos deste livro impõem uma obrigação para com a fé e prática cristãs. As únicas exceções a esta última suposição talvez digam respeito a certas cerimônias do AT e a umas poucas aplicações específicas de seus princípios morais que dizem respeito à sociedade do antigo Oriente Médio (p.ex., leis de herança). A primeira suposição caracteriza esta obra como evangélica e distingue-a do legalismo teológico; a segunda caracteriza-a como tradicionalmente ortodoxa e distingue-a do dispensacionalismo contemporâneo.¹¹⁸

¹¹⁵(London: James Clark, 1958).

¹¹⁶P. 3.

¹¹⁷Ibid.

¹¹⁸Ibid., p. 3-4. Observe-se também a aprovação dada por Payne a Hofmann e Hengstenberg, *ibid.*, p. 27, 31.

Essas citações indicam a crença de Payne de que uma teologia conservadora do AT deve oferecer clara alternativa à erudição crítica. Teólogos conservadores devem ressaltar a unidade da Palavra de Deus e da revelação divina. Também devem procurar as conexões redentivas entre os Testamentos e identificar esses elementos salvíficos ao longo da história. Seus comentários também revelam a divisão entre conservadores que são teólogos da aliança, como é o caso do próprio Payne, e teólogos dispensacionistas, que, no entender de Payne, estabelecem demasiadas distinções entre os Testamentos. É certo que a erudição conservadora assumiu muitas formas depois de Payne, mas pelo menos as ênfases na revelação infalível e na história redentiva permaneceram. Estabeleceu-se um ponto de referência para estudos futuros.

O formato usado por Payne na apresentação de suas conclusões possui sete partes, cada uma conduzindo os leitores progressivamente através dos estágios da redenção. Esse estudo sistemático não reproduz a seqüência canônica da história do AT nem segue uma ordem estabelecida de livros bíblicos. Dessa maneira a obra é um tratamento excepcionalmente minucioso da redenção. Entretanto não é estruturada de modo a permitir uma análise cuidadosa de muitas doutrinas secundárias.

Três obras de outros autores refletiram a diversidade que emergia na teologia do AT. Em *The faith of the Old Testament: a history* [*A fé do Antigo Testamento: uma história*] (1968; trad. em inglês de 1983) Werner H. Schmidt tentou posicionar-se entre as abordagens da história da religião e da teologia do AT.¹¹⁹ Schmidt analisa tanto a fé de Israel à medida que se desenvolve na história quanto os pontos de contato e as diferenças entre essa fé e outras religiões antigas. Ele consegue fazê-lo concisamente. Esse livro demonstra o problema percebido constantemente por estudiosos críticos ao tentar juntar história e fé.

Como em suas monografias anteriores, em *The Old Testament and theology* [*O Antigo Testamento e teologia*] George Ernest Wright procurou tirar conclusões sobre teologia bíblica sem oferecer o estudo completo da teologia do AT. No início do livro Wright afirma que quer dizer

quais são as conseqüências para a teologia quando alguém leva o AT a sério: não somente como um documento histórico importante que serve apenas de pano de fundo para movimentos posteriores, mas vitalmente como texto canônico de tremenda importância para a vida e fé contemporâneas.¹²⁰

¹¹⁹P. 1-4.

¹²⁰P. 9.

Ele repete essa preocupação, encontrada nos livros que escreveu anteriormente, por acreditar que “ela se choca com muito do que está sendo feito hoje em dia como teologia por teólogos ‘mais jovens’”.¹²¹ Ao mesmo tempo em que reafirma suas palavras nas obras anteriores, Wright esperava que esse novo livro abrisse novos caminhos em áreas, como revelação e teologia, a natureza de Deus como Criador, Senhor e guerreiro, e hermenêutica. É certo que Wright oferece longas explicações para os conceitos introduzidos anteriormente. De qualquer forma, a questão da autoridade continua sem solução, a unidade das Escrituras ainda é um alvo e não uma realidade, e as partes das Escrituras que não são história narrativa permanecem majoritariamente fora dos esquemas propostos por ele.

Devido a esses e a outros impasses metodológicos no movimento da teologia bíblica, em *Biblical theology in crisis* [Teologia bíblica em crise], Brevard S. Childs afirmou que chegara o tempo de caminhar rumo a novas direções.¹²² Childs continuou comprometido com a unificação das Escrituras numa teologia verdadeiramente bíblica. Semelhantemente, ele manteve a ênfase do movimento de teologia bíblica na revelação histórica, no caráter único da religião de Israel e no valor do AT para a igreja.¹²³ Contudo, ele não mais acreditava ser possível alcançar esses objetivos sem uma nova abordagem. Desse modo ele propôs tornar o cânon, a ordem hebraica dos livros, o contexto para a teologia do AT. A partir dessas Escrituras estabelecidas, autoritativas e reveladas é possível achar os dados necessários para a teologia bíblica. As idéias de Childs serão analisadas amplamente mais tarde, de maneira que não são tratadas em detalhe aqui. A esta altura é suficiente assinalar sua crença de que o movimento de teologia bíblica estava exaurido e de que o cânon, e não a história, nem a pregação, nem um tema singular, deve tornar-se o centro da atenção da teologia do AT.

Embora não sendo um estudo específico de teologia do AT, *Introduction to the Old Testament* [Introdução ao Antigo Testamento] (1969), de R. K. Harrison, ofereceu a teólogos conservadores do AT uma imensa oportunidade.¹²⁴ Provavelmente a obra mais volumosa e importante do gênero a aparecer até hoje em círculos conservadores, esse livro critica detalhadamente as suposições e conclusões da erudição crítica. Depois de inúmeras referências a fontes antigas, filósofos da história e achados arqueológicos, Harrison rejeita todas as idéias evolucionárias da história de Israel e as

¹²¹V. *ibid.*, p. 97-122.

¹²²(Philadelphia: Westminster Press, 1970).

¹²³*Ibid.*, p. 139-47.

¹²⁴Este livro volumoso tem 1215 páginas.

teorias propostas por De Wette, Vatke e Wellhausen sobre a autoria do Pentateuco. Ele alega especificamente que textos de autoria sacerdotal não foram os últimos a aparecer em culturas antigas, algo que Dillmann havia assinalado anteriormente. Harrison apresenta a plausibilidade da história bíblica e da autoria mosaica do Pentateuco. Ele também divide seu estudo dos próprios livros do AT nas categorias hebraicas tradicionais de Lei, Profetas e Escritos.

O que a obra magistral de Harrison oferece é a oportunidade de uma base histórica sólida para escrever a teologia do AT. Caso suas conclusões estejam corretas, então os conservadores podem abordar o texto sem ter que escolher categorias anistóricas para seu trabalho. Uma vez mais a teologia conservadora tanto bíblica quanto do AT pode estar fundamentada num contexto histórico legítimo. A obra de Harrison também mostra o valor de seguir a ordem hebraica dos livros ao descrever a mensagem do AT.

A década de 1970 viu a publicação de várias teologias do AT que refletiram metodologias mais antigas ou propuseram novas. A diversidade continuou a florescer. *Old Testament theology in outline* [Teologia do Antigo Testamento em esboços] (trad. em inglês de 1978), de autoria de Walther Zimmerli, e *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments* [Estruturas básicas teológicas do Antigo Testamento], de Georg Fohrer, ambas publicadas em 1972, procuraram pontos centrais para seus estudos, pontos a partir dos quais poderiam desenvolver suas análises. Desse modo repetiram os esforços de Schultz, Eichrodt e outros. Zimmerli explica que a necessidade de um princípio unificador surge da obrigação que a teologia do AT tem de “levar os leitores a reunir na sua mente as várias afirmações feitas pelo Antigo Testamento acerca de Deus, o qual deseja ser conhecido não como um Deus variado, mas como o Yahweh uno”.¹²⁵ Para realizar tal tarefa, Zimmerli escolhe o primeiro dos Dez Mandamentos como princípio fundamental. Ele diz: “A obediência a Yahweh, o Deus único, que livrou Israel da escravidão e tem ciúmes de sua unicidade, define a natureza fundamental do Antigo Testamento”.¹²⁶ A conclusão de Zimmerli é basicamente correta, conforme sustentar-se-á mais adiante. Em sua totalidade a fé e ações de Israel erguem-se ou caem por terra com base nessa convicção de que existe apenas um único Deus, com o nome Yahweh.

O livro de Georg Fohrer gira em torno dos temas gêmeos da soberania e comunhão divinas com os seres humanos.¹²⁷ Essas duas idéias ajudam a

¹²⁵P. 10.

¹²⁶Ibid., p. 116.

¹²⁷*Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, p. 113-32.

manter em equilíbrio adequado a natureza divina, a história humana, e a comunidade individual e humana. Elmer A. Martens observa que a obra de Fohrer também rompe com as muitas teologias puramente descritivas do passado. Ao contrário de Eichrodt, para citar apenas um exemplo, Fohrer não sente qualquer dificuldade em afirmar a natureza normativa da teologia do AT e em oferecer longas aplicações para o mundo de hoje.¹²⁸ Desse modo ele enfatiza a importância do AT para a igreja, algo bem parecido com o que o movimento de teologia bíblica havia feito por vinte anos.

A maioria das teologias escritas desde que Gabler deu sua palestra declarava pelo menos de passagem o valor do AT para a compreensão do NT. John McKenzie rompeu com essa tradição em *A theology of the Old Testament* [*A teologia do Antigo Testamento*] (1974). Ele chega a afirmar que quer escrever como se o NT não existisse,¹²⁹ visto que “o Antigo Testamento não é um livro cristão”.¹³⁰ Ao contrário, McKenzie estuda primeiramente a vida cúlrica de Israel e então examina tópicos como revelação, história, natureza, sabedoria e instituições. Revelando seu sentimento de estar próximo de Adolf von Harnack e Rudolf Bultmann, McKenzie valoriza as raízes existenciais do AT, contudo sem estender tais raízes até o cristianismo.¹³¹ Esse retorno à opinião que se tinha do AT entre 1878 e 1920 não traz benefícios à teologia bíblica, como McKenzie provavelmente admitiria. Se o AT é Escritura cristã, se é parte da Bíblia, então deve-se levar em conta a relação dele com o todo, a menos que se queira tirar o AT do cânon, como parece ter sido o desejo de Harnack.

Quatro teologias significativas do AT foram publicadas em 1978. Duas delas, *Toward an Old Testament theology* [*Teologia do Antigo Testamento*], de Walter Kaiser, e *The elusive presence* [*A presença indefinível*], de Samuel Terrien, empregaram metodologias antigas para apresentar idéias criativas. As outras duas, *Old Testament theology: a fresh approach* [*Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem recente*], de Ronald Clements, e *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* [*Teologia elementar do Antigo Testamento*] (trad. em inglês de 1982), de Claus Westermann, abriram novos caminhos tanto em metodologia quanto em comentários.

A obra de Walter C. Kaiser Jr. é totalmente conservadora em suas opiniões sobre revelação, história e unidade das Escrituras. Depois de uma rápida análise da crise que a teologia bíblica atravessava na época, Kaiser

¹²⁸The multicolored landscape of Old Testament theology, em *The flowering of Old Testament theology: a reader in twentieth-century old testament theology, 1930-1990*, p. 47.

¹²⁹P. 319.

¹³⁰Ibid., p. 320.

¹³¹Ibid., p. 319.

declara que a “teologia bíblica não tem conseguido reafirmar e reaplicar a autoridade da Bíblia. Na verdade, a autoridade da Bíblia, em vez de aumentar, tem diminuído neste período”.¹³² Por que Kaiser pensa assim? Porque a teologia bíblica

não tem evitado completamente, de um lado, a esterilidade da crítica das fontes nem, de outro, o historicismo da história das religiões. Nem a força da teologia filosófica foi trocada em todos os casos por uma metodologia que se recusa a aceitar qualquer tipo de imposição *a priori* sobre o texto.¹³³

Para romper esse impasse, Kaiser sugere que se ouça “o cânon como um testemunho canônico de si mesmo”.¹³⁴ Segundo Kaiser, quando alguém assim procede, fica claro que o “centro teológico canônico” do AT encontra-se em seu sistema contínuo de promessas e de cumprimento dessas promessas.¹³⁵ Ele escolhe esse tema central apesar da relutância de muitos estudiosos em aceitar essa metodologia¹³⁶ e sustenta que ao longo das Escrituras a própria história carrega promessa e cumprimento no seu bojo.¹³⁷ Kaiser identifica e acompanha as promessas divinas ao longo do AT, começando pela era abraâmica (v. Gn 12.1-3) e concentrando-se na promessa messiânica. Quase como um apêndice, ele oferece algumas sugestões sobre como estabelecer vínculos entre os Testamentos, mas muitos vínculos já haviam sido esclarecidos.¹³⁸

Não há dúvida de que Kaiser escreveu dentro da tradição conservadora de Hofmann e Hengstenberg sobre a história da salvação. Ele também utilizou a abordagem do tema único, como fizeram Schultz e Eichrodt. Sua identificação e acompanhamento do tema messiânico nas Escrituras é convincente tanto quanto a obra do igualmente conservador J. Barton Payne, que identificou e acompanhou o tema de redenção nas Escrituras. No entanto, ambos partilham da mesma dificuldade, pois nenhuma das duas obras têm o fôlego necessário para cobrir a teologia do AT como um todo. Sem dúvida essa dificuldade é em parte o motivo da palavra “rumo” no título do livro de Kaiser.* A ênfase dada por Kaiser ao cânon também é

¹³² *Toward an Old Testament theology*, p. 4.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 35-40.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 22-5.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 25-32.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 263-9.

*N. do T. — O título em inglês é *Toward an Old Testament theology*, cuja trad. é *Rumo a uma teologia do Antigo Testamento*.

significativa, visto que ele une-se a Childs e outros num interesse cada vez maior no papel do cânon na teologia do AT.

Samuel L. Terrien também usou um tema único para dar foco e unidade a seu livro. Ele diz: “A realidade da presença de Deus está no centro da fé bíblica. Essa presença é, contudo, sempre elusiva”.¹³⁹ A ênfase que Terrien dá à presença é parecida com a que Vriezen e Fohrer dão à comunhão com Deus, mas Terrien dá mais peso à elusividade da presença divina do que os outros dois escritores. Da mesma forma que Kaiser, Terrien opina “a crise da teologia contemporânea está relacionada com o problema da autoridade em todas as suas esferas, e que a autoridade perene das Escrituras exige novas ferramentas de interpretação semântica”.¹⁴⁰ Terrien acredita que focalizar na presença de Deus ajuda a reconstruir essa autoridade porque a “teologia [veterotestamentária] da presença conduz à teologia cristã da presença eucarística”, o que indica uma unidade de culto e fé, de crença e ação.¹⁴¹

Terrien observa e registra cuidadosamente esse esquema, sendo que boa parte desse trabalho segue a seqüência geral do cânon do AT. Seja analisando patriarcas, profetas ou reis, Terrien sempre realça a percepção que essas pessoas tinham de seu relacionamento com Deus. Provavelmente seu maior feito é o capítulo escrito sobre a Sabedoria, onde ele estabelece conexões entre o relacionamento de alguém com o ensino da Sabedoria e o relacionamento de alguém com Deus.¹⁴² Terrien também merece ser elogiado por seu desejo de criar possíveis maneiras de unir o AT e o NT. Talvez a maior falha do livro seja sua ênfase exagerada na elusividade da presença de Deus sem explicar que o pecado humano e as circunstâncias da vida, e não a natureza divina, fazem Deus parecer elusivo.¹⁴³ A teologia verdadeiramente bíblica deve levar muito mais em conta o problema do pecado humano.

Clements prometeu uma abordagem nova em seu pequeno livro e, na sua maior parte, cumpriu a palavra. Como a maioria dos escritores recentes de teologias do AT, Ronald E. Clements procura uma maneira de romper o impasse que ele enxerga na disciplina. Ele dá boas-vindas à insistência de Childs e de James A. Sanders¹⁴⁴ no valor do cânon para a reflexão teológica e então conclui que

¹³⁹*The elusive presence: toward a new biblical theology*, p. xviii.

¹⁴⁰*Ibid.*, p. 43.

¹⁴¹*Ibid.*

¹⁴²*Ibid.*, p. 50-389.

¹⁴³V. a crítica que Smith faz de Terrien por este omitir uma análise mais demorada sobre o pecado (Smith, *Old Testament theology*, p. 57).

¹⁴⁴V. *Torah and canon*.

num nível bem básico podemos ver que, pelo fato de o Antigo Testamento formar um cânon, e não apenas uma coleção de documentos do antigo Oriente Médio, podemos esperar encontrar uma “teologia” nele e não somente o relato de idéias religiosas antigas. Existe uma conexão real entre as idéias de “cânon” e “teologia”, pois é o fato de esses escritos desfrutarem a condição de cânon de Escrituras sagradas que os singulariza por conter uma palavra de Deus que ainda detém autoridade.¹⁴⁵

Clements escolhe então o cânon hebraico como objeto de seus estudos porque, em sua avaliação: “essa forma palestina do cânon representa a forma mais antiga e mais básica do Antigo Testamento”.¹⁴⁶ Dessa maneira ele considera apropriado analisar as três seções hebraicas tradicionais (Lei, Profetas e Escritos) na teologia do AT, embora não examine os Escritos nesse volume.¹⁴⁷ Ele espera que usar o cânon como documento teológico ajude a explicar a autoridade do AT.¹⁴⁸

Em seu tratamento do material bíblico, Clements sustenta que a Lei, ou Torá, “apresenta as exigências que Deus colocou diante de Israel como conseqüência de tê-los eleito e como condição da aliança, mediante a qual essa eleição se realiza. O Pentateuco é, portanto, literatura da aliança”.¹⁴⁹ Todos os conteúdos do Pentateuco, sejam narrativa, poesia ou sermão, ajudam a constituir essa unificada “literatura da aliança”. Enquanto o Pentateuco apresenta a instrução sobre a vida na aliança, os Profetas ressaltam a promessa, tanto de esperança quanto de dor.¹⁵⁰ Pelo fato de os profetas extraírem da Torá, especialmente das declarações de Deuteronomio, suas idéias sobre juízo e bênção, existe uma unidade real entre a Lei e os Profetas.¹⁵¹ Pelo fato de a seção do cânon denominada Profetas olhar para trás e para a frente na história humana e de Israel, esses livros servem de ponte para os Escritos e para o NT.¹⁵²

À semelhança dos esforços de Terrien e Kaiser, o livro de Clements dá a impressão de apenas apontar o rumo para uma teologia do AT. O autor não procura apresentar uma análise do AT, mas apenas uma metodologia. Às vezes Clements oferece idéias excelentes, sem explicá-las plenamente, e

¹⁴⁵*Old Testament theology: a fresh approach*, p. 15.

¹⁴⁶*Ibid.*, p. 16. Uma defesa mais demorada desta posição encontra-se em *The Old Testament canon of the New Testament church and its background in early Judaism*, de Roger T. Beckwith.

¹⁴⁷Ele em parte completa essa tarefa em *Wisdom in theology*.

¹⁴⁸*Old Testament theology*, p. 24-5.

¹⁴⁹*Ibid.*, p. 118.

¹⁵⁰*Ibid.*, p. 120-44.

¹⁵¹*Ibid.*, p. 121-2.

¹⁵²*Ibid.*, p. 149-54.

padece do mesmo problema que a maioria dos críticos históricos partilha sobre a questão da autoridade. Assim mesmo essa monografia representa um verdadeiro avanço ao usar o cânon como meio de ilustrar a relação do AT com história, autoridade e unidade.

A obra de Claus Westermann, *Theologie* [Teologia], também utiliza com eficácia temas fundamentais e uma ênfase no cânon. Para ele, “a teologia do Antigo Testamento tem a tarefa de sintetizar e ter uma visão de conjunto do que o Antigo Testamento em sua totalidade e em cada parte diz sobre Deus”.¹⁵³ Ele não acredita que nenhum tema único consiga atingir esse objetivo, achando melhor dirigir a atenção para “eventos em vez de conceitos”.¹⁵⁴ Enfatizar eventos a ponto de excluir idéias não deixa qualquer espaço para a literatura sapiencial na teologia do AT, o que Westermann admite. Antes, ele vê o trabalho criador de Deus como o estopim que deu início à literatura sapiencial.¹⁵⁵ Assim, embora Westermann siga as categorias canônicas de Lei, Profetas e Escritos, fica negligenciada uma porção significativa do cânon. Esse problema com os Escritos não é novo, pois remonta pelo menos à teologia de Oehler.

Quando Westermann analisa os atos divinos, temas tradicionais vêm à tona. O livramento divino concedido a Israel do Egito indica que o Senhor salva. Criar o mundo indica que o Deus abençoa. Deus também julga e demonstra compaixão pelos fracos e sofredores. Deus também atua em Jesus Cristo e por meio dele. Dessa forma Westermann abandona até certo ponto a abordagem do tema único, mediante o uso dos atos de Deus como ponto de partida, conforme Wright fizera anteriormente, e a adoção de uma estrutura canônica. Embora suas observações teológicas não sejam tão diferentes das de seus antecessores, ainda assim ele ajudou a teologia do AT a tentar soltar-se da camisa de força então existente.

A década de 1980 não produziu muitas teologias como a década anterior, mas os estudiosos aplicaram de modo bem decisivo os princípios propostos na década anterior. Portanto não é surpresa que Childs, crítico do movimento de teologia bíblica em 1970, tenha liderado a procura de novas direções para a teologia do AT. Sua primeira obra nos anos oitentas não foi uma teologia mas, como o título em inglês diz, uma introdução ao AT como Escritura (*Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1980). Essa era apenas a mais recente “prestação” no esforço de Childs por escrever uma teologia bíblica que levasse a sério os panos de fundo históricos do AT

¹⁵³ *Elements of Old Testament theology*, p. 9.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 11

e do NT, testemunhos teológicos independentes e a unidade canônica. Esse empenho haveria de culminar doze anos depois.

À semelhança de *Introduction to the Old Testament* [Introdução ao Antigo Testamento], de Harrison, o livro de Childs oferece possibilidades para a teologia do AT. Primeiro, propõe um ponto de partida fixo para a reflexão: a forma final do cânon hebraico.¹⁵⁶ O processo em que o cânon assumiu sua forma final na história é o ponto de partida para a compreensão do texto, mas essa história não é o objetivo do estudo. A mensagem do cânon ocupa essa posição. Segundo, o livro propõe uma ordem de estudo para a teologia. O exame cuidadoso que Childs faz de cada livro em seu lugar no cânon hebraico dá clareza à sua análise. Terceiro, tenta solucionar o dilema história-fé ao observar que a condição do cânon é de documento de fé escrito num contexto histórico. Quarto, tenta estabelecer autoridade no cânon todo, não apenas em idéias universais selecionadas ou em porções selecionadas do AT. Esse livro de Childs desencadeou debates acalorados entre estudiosos comprometidos com abordagens basicamente de pano de fundo histórico do AT. No devido tempo proporcionou a Childs um meio de analisar a própria teologia do AT.

Elmer A. Martens não seguiu o movimento rumo ao cânon em seu livro *God's design: a focus on Old Testament theology* [O desígnio divino: focalizando a teologia do Antigo Testamento]. Pelo contrário, ele escolheu uma passagem chave a partir da qual pôde acompanhar quatro temas significativos que ilustram o plano divino para Israel e a raça humana na história. No prefácio, Martens admite que escrever uma teologia do AT é uma tarefa desalentadora e então diz: “Uma teologia do Antigo Testamento deve, acredito eu, desnudar totalmente a essência da mensagem do Antigo Testamento, uma mensagem centrada em Yahweh, o Deus de Israel e do mundo”.¹⁵⁷ Nesse ponto a preocupação de Martens se parece bastante com a de Zimmerli, mas ele emprega uma abordagem diferente para alcançar esse objetivo.

A obra de Martens distingue-se por sua metodologia e por seus compromissos teológico e congregacional de orientação evangélica. Quanto ao primeiro, ele declara:

minha convicção é que o tema dominante do Antigo Testamento é o plano de Deus, um plano que incorpora quatro componentes: livramento, comunidade, conhecimento de Deus e a vida abundante. Esse plano é expresso

¹⁵⁶*Introduction to the Old Testament*, p. 74-5.

¹⁵⁷P. 3.

claramente no Êxodo, implementado e testado na monarquia, reafirmado no período pós-monárquico e levado para o Novo Testamento.¹⁵⁸

Conforme ele deixa implícito, Martens escolhe esses temas por consequência de sua análise de Êxodo 5.22—6.8 e não a partir de categorias sistemáticas ou temáticas.¹⁵⁹ Sobre esta última questão, Martens escreve: “Estou convicto de que o Antigo Testamento é Palavra de Deus, e uma teologia do Antigo Testamento deveria ir além da simples descrição da mensagem e indicar sua importância para o crente de hoje”.¹⁶⁰ Embora firmada em outras bases, a convicção de Martens espelha a de Fohrer.

Há muita coisa boa no livro de Martens. Ele escreve de modo claro e segue seu esquema de maneira compreensível. A vinculação que ele estabelece entre história, texto e revelação vai além do bastante debatido impasse sobre a autoridade. Além disso, sua escolha de quatro temas oferece um “pedaço” maior de teologia do AT do que o oferecido por Kaiser ou Payne. Embora mais fraco na análise dos Escritos, de modo geral esse livro serve de padrão bem elevado para teólogos conservadores que vieram depois.

Durante os anos setentas e oitentas, Hartmut Gese escreveu uma série de artigos e monografias sobre teologia bíblica que culminou na segunda edição de *Zur biblischen Theologie* [*De volta à teologia bíblica*] em 1983. Gese, aluno de Von Rad, defendeu a ênfase renovada nas tradições nas Escrituras. Gese acredita que a multiplicidade de tradições torna impossível um tema único “ser arrancado de seu contexto e tornado absolutizado”.¹⁶¹ Gese acha essencial tratar o AT e o NT em conjunto, pois

não se deve estabelecer artificialmente a unidade da Bíblia mediante referências exegéticas cruzadas entre o Antigo e o Novo Testamento. Já existe uma unidade por causa da história da tradição. O suposto abismo entre o Antigo e o Novo Testamento não existe de modo algum na história da tradição, e não há necessidade de pontes duvidosas para transpô-lo. Há uma diferença entre o Antigo e o Novo Testamento na medida em que o Novo Testamento representa o objetivo e fim, o *telos* do caminho da tradição bíblica. Com a morte e ressurreição de Jesus, aquela unidade acontece, em cuja direção a *Heilsgeschichte* (história da salvação) terrena da revelação bíblica está caminhando.¹⁶²

¹⁵⁸Ibid.

¹⁵⁹Ibid., p. 11-24.

¹⁶⁰Ibid., p. 3.

¹⁶¹Tradition in biblical theology, em *Tradition and theology in the Old Testament*, p. 325.

¹⁶²Ibid., p. 322. Para uma análise mais completa desta unidade, v. *Zur biblischen Theologie*, de Hartmut Gese, p. 9-30.

Muitos autores identificados ainda que parcialmente com os teólogos da história da salvação haveriam de concordar com essa conclusão. Muitos, no entanto, não concordariam com a metodologia utilizada por Gese para chegar a essa decisão. Além de discordar de estudiosos que se concentram em temas únicos, Gese questiona críticos como Kaiser, Childs e Clements, que pensam ser normativa a forma final do cânon hebraico.¹⁶³ Uma razão, segundo Gese, é que o cânon do AT foi formado ao longo do tempo só depois de uma revisão completa e, por esse motivo, não pode ser interpretado como um documento preestabelecido caso se queira recapturar a teologia de Israel.¹⁶⁴ Outra é a necessidade da inclusão dos apócrifos para que se possa acompanhar o fluxo da tradição do AT para o NT.¹⁶⁵ Gese também diz que a autoridade bíblica está nos “processos de vida” de Israel à medida que Deus se identifica com eles,¹⁶⁶ um ponto de vista que não podia ser aceito por estudiosos que situam revelação e autoridade no próprio texto.

Desse modo os comprometidos com a teologia bíblica devem aplaudir a ênfase que Gese dá à unidade bíblica.¹⁶⁷ Também devem valorizar a insistência dele no escopo da teologia do AT. Apesar disso, o fato de Gese colocar a autoridade no processo de formação da tradição e não em algum texto final deixa os intérpretes sem qualquer ponto de partida fixo para realizar seu trabalho. Jesper Hogenhaven chega acertadamente à conclusão de que os métodos de Gese poderiam conduzir ao caos metodológico.¹⁶⁸ Aliás, parece que o próprio Gese analisa o texto canônico final quando afirma que a ressurreição é o alvo derradeiro da história da salvação. Quaisquer que sejam as opiniões sobre a metodologia e das observações teológicas de Gese, o fato é que seus escritos demonstraram uma vez mais a diversidade surgida na teologia do AT e na teologia bíblica em meados dos anos oitentas.

Brevard S. Childs prosseguiu em sua determinação de escrever uma teologia bíblica ao publicar duas obras significativas no meio da década. A primeira, *The New Testament as canon: an introduction* [*O Novo Testamento como cânon: uma introdução*] (1984),¹⁶⁹ suplementou obra semelhante

¹⁶³Tradition in biblical theology, p. 325.

¹⁶⁴*Zur biblischen theologie*, p. 11.

¹⁶⁵Ibid., p. 13.

¹⁶⁶Tradition and biblical theology, p. 310.

¹⁶⁷V. esp. sua obra sobre o Messias e o prólogo de João (*Zur biblischen Theologie*, p. 128-51, 152-201).

¹⁶⁸*Problems and prospects of Old Testament theology*, p. 50.

¹⁶⁹(Philadelphia: Fortress, 1985)

sobre o AT, a qual escrevera anteriormente, e criou um contexto para futuras observações sobre o papel do NT na teologia bíblica. A segunda, *Old Testament theology in a canonical context* [Teologia do Antigo Testamento no contexto canônico] (1985), apresentou em forma concreta idéias que Childs mencionara em artigos e livros anteriores.

Conforme indicou em *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Childs acredita que o ponto de partida para examinar teologia do AT é a forma final do próprio cânon.¹⁷⁰ Essa convicção inicial significa que os “materiais para reflexão teológica não são os eventos ou experiências por trás do texto nem estão divorciados da interpretação, com base nas Escrituras, por uma comunidade de fé e prática.”¹⁷¹ Antes, tais eventos históricos oferecem aos intérpretes dados sobre como se chegou a conclusões teológicas. Childs não ignora a história; ele a transfere, em estudos teológicos, a uma função subordinada à própria teologia. Segundo, o cânon é “o âmbito da literatura autoritativa”.¹⁷² Dentro do texto a igreja encontra sua autoridade. Terceiro, Childs afirma que a teologia do AT é uma disciplina essencialmente cristã “porque a igreja pressupõe uma relação entre os Testamentos”.¹⁷³ Nessa pressuposição a teologia bíblica encontra seu ponto de partida. Childs alerta contra a cristianização indevidamente do AT e encoraja esforços por ouvir “o testemunho teológico dado pelo próprio Antigo Testamento acerca do Deus de Israel, o qual a igreja também confessa adorar”.¹⁷⁴ Por trás desses princípios básicos acha-se o desejo de Childs “de liberar o AT para um papel teológico mais vigoroso dentro da vida da igreja cristã”.¹⁷⁵

Childs faz distinção entre sua abordagem canônica e outras metodologias. Sua abordagem não emprega o tema único, nem ele escolhe entre categorias sistemáticas ou baseadas na tradição. Em vez disso Childs afirma que a abordagem canônica reconhece as características dos dois tipos aparecidos no AT, assim como acontece com “inúmeras outras opções”.¹⁷⁶ Uma vez mais o cânon dirige o debate, não um sistema tentando explicar os conteúdos do cânon. Semelhantemente Childs recusa-se a fazer uma distinção clara entre história da salvação e história “real”, preferindo “acompanhar o texto bíblico em seu uso teológico da referencialidade históri-

¹⁷⁰*Old Testament theology in a canonical context*, p. 6.

¹⁷¹*Ibid.*

¹⁷²*Ibid.*

¹⁷³*Ibid.*, p. 7.

¹⁷⁴*Ibid.*, p. 9.

¹⁷⁵*Ibid.*, p. 6.

¹⁷⁶*Ibid.*, p. 15.

ca”.¹⁷⁷ Finalmente, Childs discorda de tentativas de colocar a revelação fora das Escrituras canônicas.¹⁷⁸

Apesar das fortes convicções que nutre sobre o valor último da teologia bíblica, Childs ainda oferece quatro razões para a importância da teologia do AT. Primeiro, para ele é uma questão de bom senso considerar seriamente os vastos e complexos materiais do AT antes de coordená-los com os dados do NT. Segundo, Childs espera que o estudo do AT a partir do contexto de uma disciplina teológica “represente uma garantia importante contra a prática moderna e disseminada de tratá-lo apenas de uma perspectiva filológica, histórica ou literária”.¹⁷⁹ Terceiro, ele acha que esses estudos ajudarão a realçar as contribuições teológicas valiosas e únicas do AT. E, quarto, ele crê que sua abordagem promoverá interpretações corretas do NT.¹⁸⁰

Quando Childs chega a comentar sobre o AT, é de certa forma surpreendente que ele não trabalhe ao longo dos livros do cânon hebraico, o que ele faz em *Introduction* [Introdução] e mais tarde em *Biblical theology* [Teologia bíblica]. Pelo contrário, ele utiliza a categoria sistemática de “revelação” para iniciar a obra, e então oferece análises sobre as principais categorias canônicas (p.ex., Lei, Profetas, Aliança) e conclui com estudos temáticos, como “Macho e fêmea como problema teológico”, “Vida debaixo da ameaça” e “Vida debaixo da promessa”.

Esse livro possui pontos fortes e fracos igualmente claros. É correta a convicção de Childs de que o cânon final é o objeto autoritativo, historicamente produzido e normativo da reflexão teológica. Todas as questões pré-textuais, por mais valiosas que sejam para o entendimento do texto, são servas do texto que vêm influenciando leitores há séculos. Os motivos que Childs apresenta para a elaboração de uma teologia do AT como prelúdio de uma teologia bíblica também estão à altura das melhores tradições dentro da disciplina. Ademais, tentar examinar e explicar a teologia do AT mediante a interpretação de cada livro e seção na sequência devida oferece a teólogos principiantes e avançados uma maneira objetiva de descobrir e apresentar seus achados. Finalmente, a abordagem canônica oferece à história um lugar viável dentro do processo teológico sem permitir tornar-se seu objetivo maior.

A despeito dessas vantagens, existem alguns problemas no livro. Primeiro, ainda que Childs rejeite qualquer identificação da revelação com a história, ele também toma o cuidado de não identificar a revelação com o texto. Ele comenta que

¹⁷⁷Ibid., p. 16.

¹⁷⁸Ibid.

¹⁷⁹Ibid., p. 17.

¹⁸⁰Ibid.

em resumo, o uso do termo revelação no contexto do cânon reflete a preocupação de estar aberto às dimensões teológicas da tradição bíblica, a qual nunca pode estar seja separada ou identificada com a vida do Israel empírico.¹⁸¹

Pôr sobre o texto qualquer peso além da “abertura a dimensões teológicas” pode conduzir a “erros de interpretação resultantes da excessiva ênfase nos elementos cognitivos, experimentais ou históricos”.¹⁸² Mas será que Childs consegue agradar gregos e troianos? Será que ele pode rejeitar a insistência que os críticos das fontes, da forma e da tradição dão à autoridade pré-textual e não identificar o texto com a autoridade? Seria possível separar cânon, texto e autoridade dessa maneira?

Segundo, a abordagem de Childs funciona melhor quando emprega o formato livro-a-livro. Esse afastamento de uma de suas características mais fortes atrapalha seus esforços para explicar a estrutura interna e aspectos vitais do cânon à medida que o cânon se desenvolve. Terceiro, num ponto bem importante Childs deixa de lado a abordagem canônica a favor da crítica das fontes. Ele coloca seu material sobre sacerdotes e o culto após os segmentos proféticos em vez de pô-los junto com a análise sobre a Lei. Pode-se imaginar por que Childs parecer desejar tanto a redação sacerdotal tardia e a metodologia que enfatiza a forma final do cânon chegada até nós. Não deixar que o cânon fale à sua maneira solapa a abordagem canônica. Quarto, conforme acontece com muitas metodologias, esse livro não trata extensamente dos Escritos, embora dedique a esta literatura um bom capítulo intitulado “A forma da vida obediente”.

Desde 1985 o realce do cânon tem continuado, ênfases mais antigas têm reaparecido e ainda novas abordagens têm sido propostas. Paul D. Hanson propôs a primeira das novas metodologias em *The people called: the growth of community in the Bible* [*O povo chamado: o crescimento da comunidade na Bíblia*].¹⁸³ Essa obra percorre um caminho intermediário entre uma teologia do AT e uma monografia dedicada a um único tópico. A tese de Hanson é que o acompanhamento do nascimento, crescimento e mudanças dentro da comunidade da fé no AT revela o melhor da fé de Israel. Essa análise, no entendimento de Hansen, vincula a história e a teologia de Israel e ajuda a demonstrar a continuidade entre as comunidades da fé vétero e neotestamentárias.

¹⁸¹Ibid., p. 25.

¹⁸²Ibid., p. 26.

¹⁸³San Francisco: Harper & Row, 1986.

Hanson reconstrói a história de Israel de acordo com o esquema da crítica das fontes¹⁸⁴ e estabelece que, dentro dessa história, às vezes o povo de Deus transcendeu seu ambiente e obedeceu aos ideais da aliança, como misericórdia, justiça, libertação e igualdade.¹⁸⁵ Rejeitando a maioria das definições tradicionais de revelação (quer conservadoras, quer liberais), Hanson descobre a autoridade no processo contínuo de Israel fazer a vontade de Deus. Ele diz que a comunidade do AT “não ofereceu um programa pronto; ela deu início a um processo. Não deu respostas estáticas a seus membros; ofereceu a perspectiva dos que experimentaram livramento para outros que sofriam sob vários tipos de opressão”.¹⁸⁶ Quando a igreja caminha de acordo com essa herança, ela recaptura a revelação e a autoridade das Escrituras.¹⁸⁷

Em seu estudo Hanson observa o valor da vida comunitária no AT e procura um meio de vincular os Testamentos. Sua metodologia, no entanto, deixa as pessoas tateando em busca de princípios fundamentais, de modo parecido com o que Gese faz. Para Hanson, a autoridade existe somente quando reencenam-se na vida real os compromissos assumidos pela comunidade que ele reconstruiu. No que diz respeito aos temas centrais, tem-se a impressão de que tende a não haver muita diferença entre a vertente majoritária da teologia protestante e a teologia do AT.¹⁸⁸ Ideologias, histórico-crítica e política, interferem com demasiada frequência.

God with us: a theological introduction to the Old Testament [*Deus conosco*: uma introdução teológica ao Antigo Testamento], obra póstuma de Christoph Barth, procurou sua metodologia em idéias antigas.¹⁸⁹ A ênfase que Barth dá à presença de Deus faz os leitores lembrar os escritos de Vriezen, Fohrer, Terrien e outros. O esboço do livro registra nove grandes atos de Deus, os quais, no entendimento de Barth, unificam a teologia do AT, refletindo uma estratégia semelhante às convicções de Wright. Esse livro mostra que metodologias mais antigas continuam a ser válidas e úteis nas mãos de autores habilidosos.

Como Hanson, Walter Brueggemann procurou dar forma à teologia do AT usando um molde diferente. *Old Testament theology*: essays on structure, theme and text [*Teologia do Antigo Testamento*: ensaios sobre estrutura,

¹⁸⁴Ibid., p. 10-29.

¹⁸⁵Ibid., p. 172-6.

¹⁸⁶Ibid., p. 2.

¹⁸⁷Ibid., p. 499-518.

¹⁸⁸Observe-se a crítica que Childs faz da obra de Hanson (Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments*, p. 18).

¹⁸⁹(Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991).

tema e texto] (1992), uma coletânea de artigos que escrevera, afirmou ser necessária uma nova abordagem dialética ou bipolar do material. Depois de mencionar com aprovação propostas bipolares feitas anteriormente por Westermann, Terrien, Hanson e outros,¹⁹⁰ Brueggemann declara: “O construto bipolar que proponho é que a fé do AT serve para dar legitimidade à estrutura e para incluir a dor”.¹⁹¹ Boa parte da análise de Brueggemann tem origem em idéias encontradas em teorias sociológicas e ciências políticas.¹⁹²

Com “legitimação da estrutura” ele quer dizer que boa parte da teologia do AT existe para manter a sociedade sob controle. Tal teologia “não admite falha alguma”, “apóia naturalmente o *status quo* e coloca-se facilmente à disposição da ideologia”, “é fruto da não-reflexão, [...] é a teologia útil dos interesses dominantes” e é com demasiada frequência a teologia adotada pela igreja de hoje.¹⁹³ Grande parte da aliança sinaítica e de textos sobre a monarquia enquadram-se nesta categoria.

Teologia que inclui a dor, a qual Brueggemann define como uma disfunção no relacionamento dos seres humanos com Deus ou de uns com os outros,¹⁹⁴ trepida o barco teológico. Ela força a estrutura a ter compaixão, a fazer melhor uso do seu poder.¹⁹⁵ Ela lamenta, exige respostas e importa-se com os oprimidos. Como voz minoritária, provoca uma tensão contínua entre si mesma e os guardiães da estrutura societária e teológica.¹⁹⁶ Embora Brueggemann acredite que os dois tipos de teologia são necessários para manter corretamente o equilíbrio da vida eclesial, é claro que ele acha que a dor manifestada pelos profetas e escritores da literatura sapiencial representa a palavra mais importante para o cristianismo atual.

Brueggemann escreve vigorosamente em todos os seus livros, e esta obra não é exceção. Ele questiona e leva os outros a pensar. Sua preocupação com teologia e igreja tem-se confirmado em toda a sua longa e produtiva carreira. Nesse livro seus interesses não mudaram. O que parece ter mudado um pouco em relação ao que escrevera anteriormente é que ele se voltou para uma abordagem sócio-política que tem um programa semelhante ao de Hanson. Por mais variado que o material do AT seja, é questionável se ele foi escrito num contexto de lutas de classe e batalhas ideo-

¹⁹⁰P. 2.

¹⁹¹Ibid., p. 4.

¹⁹²V. *ibid.*, p. 5-10, 42-3, 109-20 etc.

¹⁹³Ibid., p. 20-1.

¹⁹⁴Ibid., p. 25.

¹⁹⁵Ibid., p. 26.

¹⁹⁶Ibid., p. 42.

lógicas. Aliás, muitos lamentos são o resultado de problemas entre os ricos, não entre os ricos e os oprimidos. Conclui-se que tanto a dor quanto a estrutura existem no AT, mas não está claro que se oponham mutuamente da maneira como Brueggemann descreve.

Em 1992 Childs publicou *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible* [*Teologia bíblica do Antigo e do Novo Testamento: reflexão teológica sobre a Bíblia cristã*]. Conforme mencionado acima, esse livro foi o apogeu de pelo menos duas décadas em que Childs esteve refletindo e escrevendo sobre o AT e o NT. A essa altura tanto as categorias metodológicas de Childs quanto suas conclusões teológicas dificilmente causaram surpresa. Seus compromissos com a igreja, o cânon e a teologia bíblica não mudaram em nada. Assim mesmo a qualidade de seus comentários e o fato de que escreveu uma teologia bíblica receberam atenção.

Childs começa fazendo um apanhado geral da história da teologia bíblica, em seguida defende sua abordagem contra certos críticos, assinala questões hermenêuticas envolvidas na disciplina e finalmente analisa uma metodologia canônica. Duas conclusões básicas norteiam seu estudo. Primeiro, ele assevera que estruturar a teologia canonicamente reflete o fato de o AT ter sido escrito no contexto histórico de Israel. Isso não significa que o AT registre apenas eventos históricos, pois essa história foi selecionada de acordo com sua importância. Além do mais, esses eventos históricos são relatados em vários gêneros literários e nem todos são aplicados de igual maneira à comunidade da fé. Dessa maneira a abordagem canônica abarca a diversidade e a unidade do AT.¹⁹⁷ Segundo, embora diferente em muitos aspectos, o NT desempenha um papel semelhante na vida da igreja. Também é significativo que o NT “dá testemunho do radicalmente novo em termos do antigo”.¹⁹⁸ Ele usa o AT continuamente como ponto de referência autoritativo.

A análise das Escrituras se desenvolve em três partes básicas. Primeiro, Childs descreve o testemunho “discreto” do AT e do NT. Na seção sobre o AT ele segue o cânon de perto e até mesmo coloca um pequeno texto sobre o sacerdócio e o tabernáculo no material que trata das tradições mosaicas.¹⁹⁹ Segundo, ele analisa Gênesis 22.1-19 e Mateus 21.33-46 para ajudar a inter-relacionar os dois Testamentos. Terceiro, Childs examina temas como Deus, Deus Criador e Cristo Senhor, que segundo ele credi-

¹⁹⁷ *Biblical theology of the Old and New Testaments*, p. 91-2.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 93.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 140-1.

ta unem o AT e o NT. Essa abordagem permite que Childs avance, indo da metodologia para sumário e descrição, e finalmente daí para a conclusão teológica, um procedimento hermenêutico saudável. Com apenas uma exceção, aplicam-se aqui todos os pontos fortes e fracos assinalados acima na análise de *Old Testament theology in a canonical context* [Teologia do Antigo Testamento no contexto canônico], também de Childs. Embora ele ainda coloque a redação de material sacerdotal num período tardio da história de Israel, Childs pelo menos coloca o sacerdócio e o tabernáculo de volta em seu lugar canônico. Mesmo os que discordam de Childs devem admirar a persistência e coerência com que ele levou adiante a abordagem canônica.

Outro estudioso de peso apoiou muitos dos comentários de Clements, Childs e Sanders sobre o cânon. Rolf Rendtorff, aluno de Von Rad, questionou as conclusões da crítica das fontes e empregou a análise canônica como novo paradigma para a exegese e a reflexão teológica. Em *The problem of the process in the transmission of the Pentateuch* [O problema do processo de transmissão do Pentateuco] (1977; trad. em inglês de 1990), Rendtorff criticou a teoria wellhausiana JEDP acerca da autoria do Pentateuco e a decorrente reconstrução da história de Israel. Ele observa que, apesar das alterações que Hermann Gunkel, Martin Noth, Von Rad e outros propuseram para a teoria,

em quase todos os países onde ocorre um estudo estudioso do Antigo Testamento a imensa maioria dos estudiosos aceita, como ponto de partida para seu trabalho, a hipótese documentária como algo praticamente incontestado; e parece continuar inabalável o interesse de tais pessoas em chegar à mais precisa compreensão da natureza e propósitos teológicos de cada uma das fontes escritas.²⁰⁰

A teologia continua a ser elaborada tendo essa realidade histórica como pano de fundo.

Em seguida Rendtorff examina certos critérios geralmente usados para dividir as fontes. Ele descobre que evidências lingüísticas a favor das fontes J ou P “estão reduzidas a uma migalha ínfima”.²⁰¹ De modo semelhante, a análise cuidadosa da teologia do Pentateuco conduz a “apenas uma explicação: um ‘Yahwista’, que modelou e passou adiante as histórias patriarcais e os complexos de tradição que as acompanham, não existe”.²⁰² Ele também

²⁰⁰P. 101.

²⁰¹Ibid., p. 118.

²⁰²Ibid., p. 136.

conclui: “está claro que não se pode demonstrar a existência de uma narrativa P coerente”.²⁰³ Rendtorff não acredita que a crítica das fontes faça perguntas ilegítimas, nem se volta para a autoria mosaica. Ele simplesmente acredita que não é possível responder a tais questões com a metodologia da crítica das fontes. Em vez disso, deve-se buscar novas abordagens que se concentrarão em unidades literárias maiores e em sua teologia.²⁰⁴

Devido pelo menos em parte a tais conclusões históricas, Rendtorff trata da análise canônica no livro *Canon and theology: overtures to an Old Testament theology* [*Cânon e teologia: introdução à teologia do Antigo Testamento*] (trad. em inglês de 1993). Ali Rendtorff propõe uma teologia do AT que se parece bastante com o esquema de Childs:

Conseqüentemente o esboço que eu próprio proponho consiste em duas partes principais: a primeira seção seguirá o plano “canônico” dos livros ou coleções do Antigo Testamento, [...] e a segunda considerará temas e conceitos individuais — talvez também esboços teológicos individuais, e assim por diante, dentro do Antigo Testamento.²⁰⁵

Ele também assinala não confiar na crítica tradicional das fontes e anuncia: “O objeto de qualquer interpretação tem que ser, em absoluto primeiro lugar, o texto recebido da Bíblia hebraica”.²⁰⁶ Rendtorff assinala que o ponto forte mais importante da crítica canônica é que ela trata de “unidades maiores [do texto recebido], como livros bíblicos e até mesmo o cânon como um todo”.²⁰⁷

Para ilustrar a possibilidade de sua metodologia ajudar na interpretação de amplos segmentos do material bíblico, Rendtorff apresenta estudos da aliança como recurso estrutural usado em Gênesis e Êxodo, o arcabouço literário de ISamuel 1 e 2, três artigos separados sobre a unidade de Isaías e uma análise da estrutura de Ezequiel. Cada um desses ensaios segue uma abordagem canônica, ou seja, trabalha a partir do texto recebido e cita textos bíblicos relacionados com o estudo sem classificá-los de acordo com a crítica das fontes.

Não resta dúvida de que as observações de Rendtorff promovem a causa da análise canônica. Seu trabalho exegético mostra o valor dessa análise, pois oferece chaves que revelam a unidade de livros inteiros. Em face de

²⁰³Ibid., p. 156.

²⁰⁴Ibid., p. 177-206.

²⁰⁵P. 13.

²⁰⁶Ibid., p. 27.

²⁰⁷Ibid., p. 29.

seus estudos históricos do Pentateuco, é essencial que a teologia do AT baseada na história distancie-se das opiniões de Wellhausen, tornando o cânon um ponto atraente para recomeçar. É certo que ele também partilha de alguns dos problemas de Childs, como o devido papel da autoridade e revelação. Junto com os esforços de Childs, os escritos de Rendtorff tornam a análise canônica uma força que provavelmente será importante no futuro da teologia do AT.

A última teologia conclui esta era. *Old Testament theology* [*Teologia do Antigo Testamento*] (1993), de Ralph Smith, é um livro basicamente escrito dentro de linhas sistemáticas. O autor inclui sólidos comentários estudiosos sobre assuntos como conhecer Deus, eleição, natureza de Deus, pecado e redenção, e juízo. O aspecto que mais chama a atenção no livro é a excelente introdução à disciplina e metodologia da teologia do AT.²⁰⁸ Em face da natureza diversificada da disciplina, é instrutivo ler o propósito de Smith ao escrever o livro, a saber, “explorar e não discutir nem debater. O livro não oferece nenhum método radicalmente novo de fazer teologia ou interpretar o Antigo Testamento”.²⁰⁹ Pelo contrário, Smith procura descrever, analisar e promover as grandes doutrinas do AT. Ele se sai bem nesse propósito descritivo.

Conclusão

Mais de duzentos anos se passaram desde a palestra seminal de Gabler. Publicaram-se centenas de volumes e artigos relacionados à disciplina. O racionalismo cedeu ao historicismo, que por sua vez cedeu à situação diversificada de hoje em dia. O que se ganhou com isso? Onde a disciplina se encontra neste momento? Essas duas perguntas podem talvez dar rumos a um breve resumo da situação.

Ao longo dos anos certos princípios fundamentais foram obtidos. Praticamente todo teólogo do AT concorda que a disciplina deve manter laços com o contexto histórico do mundo antigo. Além disso, a maioria dos teólogos do AT acredita que suas conclusões devem ajudar a teologia bíblica, embora alguns autores estejam atualmente ressaltando o AT isoladamente ou em seu relacionamento com o pensamento judaico. Sustenta-se essa convicção sem qualquer tentativa de negligenciar a mensagem singular do AT ou a unidade que lhe é peculiar. Finalmente, há a convicção crescente de que a teologia deve falar ao mundo de alguma maneira normativa. Teologias totalmente descritivas estão em retirada no momento.

²⁰⁸p. 21-93.

²⁰⁹p. 15.

O estado atual da teologia do AT é de que quase não há qualquer acordo sobre a maneira de alcançar esses objetivos comuns. A metodologia a ser adotada deve defender um tema único ou elementos distintivos bipolares? Deve-se examinar o AT canonicamente ou de acordo com a história de Israel reconstruída? Como é que se lida com o papel da revelação e da autoridade nas Escrituras? Como é que alguém relaciona o AT e o NT? Tais perguntas estão sendo feitas por todos os estudiosos, sejam eles liberais ou conservadores, católicos ou protestantes, pastores ou acadêmicos.

Nenhum volume isolado resolverá essas questões. Ainda assim é possível progredir caso se utilizem tendências recentes que se afastam do programa de Wellhausen e se aproximam do texto bíblico estabelecido. Caso seja possível explicar o texto autoritativo na forma como o temos agora e caso se faça isso de um modo que ressalte a natureza, pessoa e ações divinas, então este livro poderá ser um retorno a uma verdadeira teologia do AT e bíblica. Só então terá algo de valor para dizer à igreja.

Uma metodologia para examinar a teologia do Antigo Testamento: princípios básicos

Este levantamento da literatura na área torna bem claro a existência de várias metodologias para elaborar uma teologia do AT. Cada análise séria da disciplina mostra isso. A pergunta então é como continuar da maneira à altura do próprio AT.

Certas definições e convicções fundamentam a abordagem que esta obra faz da teologia do AT. Não há dúvida de que a definição mais importante é a da própria *teologia*. Esta palavra grega significa “o estudo de Deus” e deixa implícito que quem se lança à tarefa de estudar Deus aprenderá um bocado sobre a natureza, ações e atributos divinos. Aprenderá a respeito de Deus, o que por sua vez o fará descobrir como Deus se relaciona com o mundo criado, incluindo a raça humana. Todas as análises começam com Deus e passam daí para outros assuntos vitais. Desse modo pode-se definir a própria teologia do AT como “a tarefa de apresentar o que o Antigo Testamento diz sobre Deus como um todo coerente”.²¹⁰ Só quando se mantém Deus em primeiro plano na pesquisa é que se pode elaborar uma obra teológica coerente e equilibrada.

Conforme se disse acima, umas poucas convicções básicas têm, de modo geral, caracterizado a teologia do AT. Primeiro, ela deve ter base histórica. Segundo, ela deve explicar o que o próprio AT afirma, não o que sistemas

²¹⁰Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 12.

históricos ou teológicos preconcebidos impõem sobre o material bíblico. Terceiro, quando é parte da teologia cristã (o que este livro procura ser), a teologia do AT deve de alguma maneira tratar do relacionamento com o NT. Quarto, ao juntar-se com o NT para formar a teologia bíblica, a teologia do AT oferece material que os teólogos sistemáticos podem dividir em categorias e tópicos para análise. Quinto, ao declarar o que o AT diz sobre a natureza e vontade divinas, a teologia do AT vai além da descrição da verdade, tornando-se prescrição da ação. Afinal, se os intérpretes concordam que o AT ensina a ordem divina para certo comportamento, parece óbvio que a descrição descobriu uma norma. Pode-se obedecer ou não ao mandamento normativo, mas isso não muda o fato de se ter descoberto uma norma.

Afora essas convicções compartilhadas existem alguns conceitos que este livro tem em comum com muitas outras, mas não todas, obras similares. Primeiro, deve-se apresentar a teologia do AT de modo claro e coerente para que os leitores consigam incorporar as descobertas de tal teologia na própria vida e ministério. Segundo, a teologia do AT deve tentar mostrar a unidade teológica do AT dentro da diversidade. Não se deve ocultar idéias difíceis, mas a totalidade do texto deve ter prioridade para atingir este último objetivo. Terceiro, os autores devem ser honestos quanto à sua tendência. Essas tendências se desenvolvem ao longo do tempo depois de uma cuidadosa consideração. Este livro é de autoria de um cristão evangélico que chegou a essa posição só depois de estudo sério, reflexão e luta. Certamente os possuidores de tendências diferentes também passaram por processo semelhante.

Em face dessas definições e convicções, a teologia do AT não deve incluir certas tarefas. Por exemplo, embora estudos históricos fundamentem a teologia do AT, não constitui papel da disciplina escrever a história de todas as crenças religiosas israelitas. A teologia do AT deve se concentrar nas crenças dos autores bíblicos, ao passo que os historiadores das crenças religiosas de Israel devem, entre outras coisas, considerar seriamente as crenças dos israelitas discordantes dos autores bíblicos. Esses dados oferecem elementos para os teólogos do AT, mas não são prioridade quando apresentam seus achados. Essas duas disciplinas se cruzam em pontos chaves, mas não são idênticas.

Para citar outro exemplo, embora a teologia do AT esteja intimamente relacionada com o NT, cada um oferece um testemunho peculiar.²¹¹ Por esse motivo a teologia do AT deve declarar a mensagem única do AT antes

²¹¹Essa conclusão é o âmago da obra *Biblical theology*, de Childs.

de incorporar a perspectiva do NT. O alvo último ainda é produzir a teologia bíblica, mas unindo os Testamentos na hora certa. Esse procedimento é correto histórica, canônica e exegeticamente e tornará a unidade das Escrituras mais óbvia do que se começasse pela outra ponta do cânon. Também ajudará a tornar mais claro para a teologia o valor singular do AT.

Finalmente, caso se deixe o texto ditar a reflexão teológica, então não é tarefa da teologia do AT incorporar seus resultados num sistema formal. Não se deve escrever a teologia do AT com o objetivo de justificar o calvinismo, o arminianismo ou algum outro sistema de fé que tem sobrevivido ao tempo. Caso os resultados sejam compatíveis com um sistema, então seus defensores poderão utilizar os dados. O objetivo é evitar forçar o texto em determinado molde antes de estudá-lo. Estudiosos de todas as crenças e convicções ideológicas têm cometido este erro, e até certo ponto esta falha é universal, tornando-se necessário ter cuidado nesta área.

Uma metodologia para examinar a teologia do Antigo Testamento: princípios específicos de uma abordagem canônica

Tendo todas essas considerações em mente, é possível avançar e apresentar a metodologia desta obra. Gerhard Hasel afirma o uso de dez metodologias diferentes na história da teologia do AT. Elas incluem

1. O método dogmático-didático, que organiza a teologia do AT de acordo com o esquema da teologia sistemática (Bauer, Köhler, Jacob);
2. O método genético-progressivo, que identifica e acompanha o crescimento da fé de Israel na história (Clements);
3. O método de corte transversal, que emprega um tema único para explicar os conteúdos do AT (Eichrodt, Vriezen, Kaiser);
4. O método tópico, que se concentra nas idéias principais, sem se importar com sua origem histórica ou sua capacidade de unificar o AT (McKenzie, Fohrer, Zimmerli);
5. O método diacrônico, que mapeia o uso de tradições básicas no AT (Von Rad);
6. O método de “formação da tradição”, que vai além dos argumentos de Von Rad e afirma que uma série de tradições unifica os dois Testamentos (Gese);
7. O método temático-dialético, que organiza o estudo em torno de idéias “opostas”, como presença/ ausência (Terrien), livramento/ bênção (Westermann) e legitimação da estrutura/ inclusão da dor (Brueggemann);

8. Métodos “críticos” recentes, que, segundo Hasel, são a categoria dos estudiosos questionadores até mesmo da possibilidade da teologia do AT (e.g., James Barr e John J. Collins);
9. O método da nova teologia bíblica, que procura relacionar os Testamentos entre si; o principal proponente desse método é Childs, que aborda canonicamente a teologia bíblica (Hasel também coloca Vriezen e Clements neste grupo e assinala o interesse também de Terrien, Westermann e Gese no assunto);
10. O método múltiplo de teologia canônica do AT, proposta do próprio Hasel para a disciplina (consistindo em quatro pontos principais: o estudo das Escrituras canônicas em vez da abordagem no estilo de história das religiões, o resumo dos conceitos e temas do cânon, a utilização de mais de um esquema metodológico e a análise de blocos de material sem seguir a ordem específica do cânon hebraico).²¹²

Essa excelente lista preparada por Hasel torna óbvias as possibilidades e dificuldades metodológicas na teologia do AT. Ele está certo ao afirmar que se deve empregar uma combinação de metodologias, mas errado quanto a qual combinação funciona melhor.

Em primeiro lugar, a teologia do AT que queira contribuir para a teologia bíblica deve de fato analisar o cânon hebraico, pois é esse cânon que o NT menciona (v. Lc 24.44) e cita como revelação divina. Uma vez que o esquema tripartite (Lei, Profetas, Escritos) é mencionado pelo NT, deve-se também seguir a ordem geral do cânon. Por ser um cânon em desenvolvimento, deve-se assinalar devidamente as conexões intertextuais entre os livros. Visto que os livros apócrifos não são citados nem descritos, não se deve incluí-los na teologia do AT.²¹³ Analisar o cânon oferece a melhor chance de o AT falar por si mesmo.

Segundo, seguir a ordem canônica mantém o contexto histórico do AT diante do leitor. Esse princípio é geralmente válido para qualquer leitor que considere falha a reconstrução que Wellhausen e Vatke fazem da história israelita e da composição da Bíblia. Além disso, muitos estudiosos que concordam em termos gerais com Wellhausen e sucessores, acreditam que

²¹²*Old Testament theology*, p. 28-114 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

²¹³Sobre isso eu concordo com Clements (*Old Testament theology*, p. 16) e Childs (*biblical theology*, p. 91-2). Expressei minhas conclusões pessoais sobre a propriedade de usar o cânon palestino no capítulo intitulado Canon of the Old Testament (em *Foundations for Biblical interpretation: a complete library of tools and resources*, p. 134-55).

o Pentateuco e os Profetas contêm pelo menos muitos materiais bem antigos, de maneira que eles também reconhecem o valor da seqüência histórica declarada no texto canônico. Outros especialistas defendem a autoria mosaica do Pentateuco e que os autores indicados pelo texto bíblico são de fato os autores de tais livros. Eles igualmente enxergam a progressão histórica no cânon. Este livro adota uma abordagem conservadora quanto à história israelita e à composição da Bíblia, embora espere que os comentários que faz sobre o cânon possam pelo menos ajudar os discordantes em muitos pontos.

Terceiro, apesar da relutância de alguns estudiosos modernos em adotar adotar um tema único centralizador,²¹⁴ a teologia do AT requer pontos de convergência. A chave aqui é defender *um* ponto principal de convergência, não necessariamente *o* tema central do AT. Um ponto de convergência só é valioso na medida que reflete fielmente as Escrituras e ajuda de fato a dar unidade à análise do teólogo. Tentar defender certo tema como única idéia principal unificadora só pode dar certo caso se demonstre que todos os demais temas são secundários, e este livro não faz tal afirmação exclusivista para seu tema centralizador. Não resta dúvida que tal discussão exigiria uma longa análise antes de o teólogo poder começar seu trabalho. Este livro utiliza a insistência do AT na existência e adoração de um só Deus como ênfase principal, normativa, teológica e histórica. Alguns teólogos mencionam a centralidade deste tema (v. abaixo), embora nenhum o empregue tanto quanto aqui. Esse conceito fundamental ajuda a explicar as idéias do AT sobre Deus, Israel e a raça humana. Também estabelece um vínculo teológico extremamente importante entre as comunidades da fé do AT e NT.

Quarto, este casamento de abordagens canônica e temática também tem um objetivo prático. Uma das limitações da abordagem não-canônica ou não livro a livro é que hoje em dia muitos estudantes não possuem amplo conhecimento bíblico. Portanto, é bem difícil para esses estudantes usar a abordagem sistemática ou dialética que pressupõe amplo domínio dos detalhes teológicos de livros específicos da Bíblia. Esses estudantes não são intelectualmente limitados; falta-lhes contato e experiência com o material para poder fazer a análise sistemática das Escrituras. Espero então que a abordagem desta obra seja ao mesmo tempo acurada e apropriada para a maioria dos alunos de teologia.

Com base na exposição acima, este livro adota a abordagem canônica no estudo da teologia do AT, que se pode resumir nos seguintes princípios. Pri-

²¹⁴Cf. Hasel, *Old Testament theology*, p. 112.

meiro, examinar-se-á o cânon do AT aceito pelas comunidades palestinas judaico/ cristã e judaico/ não-cristã do primeiro século. Tratar-se-á o cânon seguindo-se a ordem geral aceita por aquelas comunidades: Lei, Profetas e Escritos. Num procedimento imperfeito, mas razoável, a análise de conjuntos específicos de textos dentro desses três grupos gerais seguirá o texto massorético encontrado na *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, que continua a confirmar o esboço de cada uma das seções, conforme vêm sendo transmitidas ao longo dos séculos. Segundo, cada livro do cânon será examinado para mostrar sua contribuição teológica singular para o AT. Então serão assinaladas conexões intertextuais entre o livro estudado e o restante do cânon. Desse modo iluminar-se-á a totalidade temática das Escrituras hebraicas.²¹⁵

Terceiro, às vezes o tratamento de livros individuais incluirá rápidos comentários sobre detalhes históricos, como autoria, data e público leitor. Os conteúdos do cânon não surgiram num vácuo, nem seu contexto histórico é irrelevante para sua mensagem. Escolhendo-se a seqüência Lei, Profetas, Escritos é possível seguir esboços básicos da história israelita sem que a abordagem da história das religiões domine o estudo. Quarto, para dar clareza às muitas ênfases do texto, utilizar-se-á a insistência do AT no monoteísmo como tema centralizador historicamente confirmado.²¹⁶ Esta ênfase também ajudará este livro na tentativa de concentrar-se mais no caráter e atos divinos do que em outras questões. Quinto, tratar-se-á o cânon como Escrituras, como textos divinamente inspirados que afirmam ter *status* autoritativo e que como tais são aceitos. Negligenciar esse princípio resulta na prática em abordar o AT de uma maneira estranha tanto à história de sua interpretação quanto ao próprio assunto.

Desse modo, com “canônico” esta obra quer dizer análise teocêntrica, de orientação intertextual, consciente da autoridade, historicamente sensível e dedicada, à busca da totalidade da mensagem do AT. Significa reflexão teológica que tem por objetivo tratar cuidadosamente do caráter único do AT, de modo que se possa entender melhor sua influência no NT e na teologia sistemática. É claro que esses objetivos talvez não sejam alcançáveis por um único autor, muito menos por este. Assim mesmo este tipo de análise canônica talvez ofereça uma pequena contribuição para a prática da teologia do AT durante um período em que parece que a disciplina busca uma identidade. Talvez também ajude a retirar algumas das barreiras que mantêm a teologia bíblica e a sistemática desnecessariamente separadas uma da outra.

²¹⁵Em *Old Testament survey*, apresentei esboçadamente a coerência temática geral do AT. Esse livro também trata de questões intertextuais específicas.

²¹⁶Observem-se os comentários de Êxodo 20.1-17 mais adiante neste volume.

Nenhuma metodologia para escrever a teologia do AT é perfeita, e a aqui proposta não é exceção. Assim mesmo, o formato proposto é válido por motivos históricos, canônicos e literários. Ela oferece uma chance de ler o AT da maneira como comunidades da fé vêm fazendo há séculos: como Escrituras autoritativas surgidas na história e tencionadas para as eras. Também, mediante o uso de um tema que um vasto número de estudiosos reconhece como fundamental à mensagem do AT, a metodologia aqui adotada procura manter a reflexão teológica no seu caminho. Resumindo, então, esta metodologia talvez seja uma maneira de fazer um avanço significativo em relação aos problemas costumeiros da historicidade, autoridade e unidade do AT. Se for esse o caso, então também talvez seja uma abordagem que vença a distância entre os Testamentos e desse modo contribua para uma teologia bíblica fundamentada e válida.

2

O Deus Criador

Gênesis

Gênesis fica bem no início do cânon e do Pentateuco. Na condição de primeiro livro da Bíblia, Gênesis apresenta o Senhor, Israel e sua importância, e a maneira como a aliança com Deus cria obrigações mútuas entre o Senhor e Israel. Também mostra Deus como único Criador, sustentador e juiz de todas as pessoas, qualquer que seja sua raça ou nacionalidade. Sendo o primeiro livro do Pentateuco, Gênesis funciona como uma introdução na qual se apresentam as bases para o maior líder de Israel (Moisés), o evento mais crucial de Israel (Êxodo), o momento determinante de Israel (Sinai) e o futuro imediato de Israel (a conquista de Canaã). Revela tanto as raízes e frutos da revolta universal contra Deus quanto o papel de Israel na solução dessa revolta. No entanto, acima de todas essas idéias vitais e determinantes encontra-se a apresentação serena do Deus único que sozinho cria e governa todas as coisas. Assim, Gênesis possui um testemunho teológico singular que contribui para o Pentateuco e a unidade teológica do AT.

Como praticamente todo estudioso das Escrituras sabe, Gênesis vêm provocando acalorados debates há séculos. Em vez de as coisas acalmarem com o tempo, parece que as discussões têm aumentado em quantidade e veemência nestes últimos decênios. Enfrentando-se estão darwinistas e criacionistas, cientistas e teólogos, leigos e teólogos profissionais, crentes e céticos. Este capítulo não se propõe a revisitar ou tentar solucionar todas essas disputas. Antes, tem o objetivo de mapear a mensagem teológica de

Gênesis segundo seu relacionamento com o restante do cânon do AT. Para tanto concentra-se nas principais divisões temáticas do livro, mas ao mesmo tempo procura incorporar idéias importantes surgidas nessas divisões.

O livro de Gênesis possui algumas seções distintas, cada uma testemunhando do Deus único das Escrituras. Primeiro, Gênesis 1 e 2 fornece a idéia fundamental na qual se baseia o restante das Escrituras: um só Deus é o Criador. Essa crença distingue a fé veterotestamentária de suas equivalentes no antigo Oriente Médio. Segundo, Gênesis 3.1—6.4 apresenta o Deus juiz e protetor. O pecado humano tem de ser castigado, contudo Deus protege as pessoas tanto de si mesmas quanto umas das outras. Terceiro, Gênesis 6.5—11.9 descreve o Senhor como quem castiga e renova. O castigo de alcance mundial acontece aqui, Deus no entanto recomeça com os seres criados à sua imagem.

Quarto, Gênesis 11.20—25.18 descreve o Deus que chama e promete. Abraão torna-se o ponto convergente da obra redentiva de Deus. É a Abraão que o Senhor promete herdeiro, relacionamento e terra, temas que David J. A. Clines identifica como centrais em todo o Pentateuco.¹ Quinto, na vida de Isaque o Senhor é revelado como o Deus que proporciona continuidade pactual (25.19—28.9). As promessas abraâmicas não acabam quando o patriarca morre. Continuam válidas na pessoa de seu filho. Sexto, Gênesis 28.10—36.43 apresenta Deus como quem elege e protege. Nas Escrituras não existe um caso mais claro de eleição divina do que a escolha que Deus faz de Jacó. Este homem terrivelmente humano passa a levar consigo as mais preciosas promessas da parte de Deus. Sétimo, Gênesis 37—50 expõe o Deus que preserva o povo da aliança. Nenhuma ameaça, por mais dura que seja, consegue atrapalhar os planos do Senhor para a família de Abraão. Os propósitos do Criador para a criação manter-se-ão mediante a vida dessas criaturas em particular.

O Deus que cria: Gênesis 1 e 2

Logo no primeiro versículo do cânon despontam a unicidade e a soberania de Deus. “No princípio” um só Deus cria os céus e a terra. Nenhuma outra divindade questiona o direito divino de criar; nenhuma outra divindade ajuda Deus a criar nem se opõe à sua atividade criadora. Desde o princípio, ou desde a origem do tempo e da história, só Deus existe ou age. Só o Espírito de Deus paira sobre o caos de trevas aquosas. Tudo o mais que está implícito em Gênesis 1.1,2 certamente apresenta Deus como

¹ *The theme of the Pentateuch*, p. 26.

auto-existente, não-criado por qualquer outro ser, atemporal, visto existir quando quer que “o princípio” comece, e capaz de gerar os céus e a terra sem qualquer ajuda.

Essa descrição do Criador auto-existente, solitário e auto-suficiente difere gritantemente de outros relatos antigos da criação. Desde 1876, quando pela primeira vez se publicou um desses relatos (em *The Chaldean account of Genesis* [*O relato caldeu do Gênesis*], de George Smith),² os estudiosos vêm debatendo a relação entre a maneira de Gênesis descrever as origens e a maneira de textos babilônicos e egípcios o apresentarem. Logo após a publicação desses textos alguns autores, como Hermann Gunkel, analisaram-nos e chegaram à conclusão de que Gênesis e o relato babilônico possuem alguns elementos míticos comuns.³ Outros escritores admitiram a existência de certas semelhanças nas histórias mas destacaram diferenças fundamentais.⁴ Mais recentemente, alguns comentaristas pararam de debater a relação entre os diferentes relatos, procurando explicar o testemunho distintivo de Israel no contexto do mundo antigo.⁵ Essa abordagem é a mais produtiva para a investigação teológica e também oferece a melhor maneira o entendimento da mensagem única de Gênesis.

Todos os estudiosos observam que a diferença principal entre Gênesis e outros textos sobre a criação é a insistência israelita no monoteísmo. Os relatos babilônicos contam que o resultado de uma briga entre os deuses foi o cadáver de um deus ser jogado do céu. Esse corpo tornou-se o planeta terra, e as gotas de sangue de outras divindades feridas na briga tornaram-se seres humanos. As histórias egípcias são mais circunspectas, mas também incluem vários deuses. Israel aparece sozinho quando afirma ter um único Deus criado tudo o que existe. O monoteísmo na criação significa que Deus não conhece limites na natureza nem está restrito a determinado ponto geográfico. Deus não possui rivais. Ele tem jurisdição sobre todas as pessoas e coisas criadas.

No que aparenta ser no texto uma rápida sucessão, o Senhor cria noite e dia, terra e água, animais e pessoas. Falando de modo geral, Gênesis 1.3—2.3 apresenta os resultados naturais dos dois versículos anteriores. Se existe um só Deus, então ele deve ser o responsável por cada ato criador.

²London: S. Low, Marston, Searle, and Rivington, 1876.

³The influence of Babylonian mythology upon the Biblical creation story, em *Creation in the Old Testament*, p. 25-52. O artigo de Gunkel foi inicialmente publicado como *Schopfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, Deutschland: Vandenhoeck and Ruprecht, 1895.

⁴Pex., John D. Davis, *Genesis and Semitic tradition*.

⁵Cf. Gordon J. Wenham, *Genesis*, e Claus Westermann, *Genesis*.

A existência, nome, função, natureza fundamentalmente “boa”, limitações e subsistência de cada ente criado provêm de um só Criador. Fica claro que esses versículos ressaltam a soberania divina sobre a criação. Declaram o início dessa soberania com a capacidade de fazer coisas existir pelo simples ato de falar. Ademais, deixam implícito que o poder e a posse divinos significam até mesmo o conhecimento seguro de tudo o que acontece. Deus possui a autoridade de criar e sabe como a criação se mantém de pé.

Esses versículos afirmam a ordem e dignidade da criação. Enquanto outras histórias da criação tendem a tratar a raça humana como fonte de irritação para o panteão e o mundo criado como algo em que os deuses não pensaram inicialmente, Gênesis 1.1—2.3 apresenta a ordem criada como o resultado de atividade intencional da parte do Deus único. Desse modo o mundo natural funciona a cada dia sem maiores problemas debaixo da supervisão de Deus. Cada criatura tem seu lugar neste mundo com dignidade própria por Deus assegurar que toda a criação é “boa”, completa e apropriada para seu propósito. A soberania, conhecimento, bondade pessoal e resolução divinas produzem um mundo ordeiro que elimina o caos e o vazio mencionados em Gênesis 1.2.

Os seres humanos ocupam um lugar único entre as criaturas. Só eles são feitos à “imagem e semelhança” de Deus e recebem a ordem de “dominar e subjugar” a terra, o que parece explicar pelo menos parcialmente o que a “imagem de Deus” significa. Semelhantemente a Deus, os seres humanos têm a capacidade de tomar decisões que afetam positiva ou negativamente a terra e seus moradores. Receberam a terra toda para sustentá-los (1.29,30) e não o contrário, contudo é óbvio que o domínio sábio será necessário para que da terra os seres humanos extraiam sustento. A esta altura em Gênesis, não há qualquer motivo para esperar algo que não seja um domínio sábio. De modo mais simples, os seres humanos são representantes de Deus na terra.⁶

Têm sido propostas outras interpretações para “imagem de Deus”, a maioria das quais pode-se basear em Gênesis 1 e 2. Por exemplo, a imagem de Deus pode incluir a capacidade de se relacionar com o Senhor (1.28-30; 2.15-25). Em passagem alguma das Escrituras está implícito que Deus tem esse tipo de relacionamento com animais ou plantas. Só pessoas conversam com Deus; só pessoas são consideradas responsáveis aos olhos de Deus pelas ações praticadas; só pessoas recebem padrões pelos quais devem escolher viver. Cada um desses elementos deixa implícito o relacionamento entre personalidades reflexivas, responsáveis e comunicativas. A menos

⁶Wenham, *Genesis*, vol. 1, p. 31-2.

que exista tal relacionamento, é impossível para as pessoas ajam como representantes ou mordomos de Deus na terra.

Agostinho acreditava que a expressão “imagem e semelhança” referia-se aos “poderes da alma, no que diz respeito à memória, intelecto e amor”.⁷ Deus certamente possui essas capacidades, e a habilidade adâmica de trabalhar, dar nome aos animais e “unir-se” a Eva indica que o homem e a mulher possuem memória, intelecto e a habilidade de amar. Aqui de novo essas qualidades são necessárias para o relacionamento com Deus e para a mordomia dos animais e da terra. As idéias de Agostinho, em vez de estar isoladas, complementam a noção mais ampla.

A opção improvável é que o versículo signifique que os seres humanos são fisicamente parecidos com o Senhor. Hermann Gunkel acha que o texto significa simplesmente isso e afirma que essa interpretação mostra como Gênesis reelaborou e adaptou idéias míticas.⁸ Gerhard von Rad acredita que a passagem pelo menos deixa implícito esse sentido.⁹ Essa leitura do texto ignora a óbvia natureza acorpórea do Deus que age em Gênesis 1 e 2. Deus pôde supervisionar a terra antes, depois e durante o processo de criação e, evidentemente, por estar na posição “mais elevada”, é capaz de avaliar o que acontece na terra. Deus pôde escolher criar forças da natureza como a luz simplesmente pela sua palavra, pôde observá-los e pôde avaliá-los. Deus também pôde decidir relacionar-se intimamente com Adão no jardim sem estar restrito aos limites espaço-temporais. Deus pode se mover entre a terra e a não-terra. Assim, os humanos conseguem fazer algumas coisas que Deus faz; contudo existem muitas coisas que o Senhor consegue fazer, mas as pessoas não. A principal diferença está na limitação física dos seres humanos, da qual Deus não partilha. Semelhança física não explica, então, “imagem e semelhança”. É muito mais provável que os deveres da raça humana e seu relacionamento desta com Deus, já mencionado acima, se encaixem melhor no contexto.

Outra questão de Gênesis 1.26 merece menção. O Senhor diz “Façamos o homem à nossa imagem”, comentário potencialmente fora de lugar no relato monoteísta da criação. Visto que o versículo seguinte enfatiza que “criou Deus o homem à sua imagem” e ressalta que *ele* os criou homem e mulher, é improvável que qualquer outra divindade esteja implícita em Gênesis 1.26. É mais provável que o significado seja de uma pluralidade

⁷Claus WESTERMANN, *Creation*, trad. John J. Scullion, Philadelphia: Fortress, 1974, p. 57.

⁸*Genesis*, p. 111.

⁹*Genesis*, p. 57-8.

de personalidade,¹⁰ visto que Deus e o Espírito de Deus aparecem em Gênesis 1. É improvável que o Senhor esteja se dirigindo a anjos e outros seres celestiais.¹¹ Interpretar a expressão dessa maneira implica que esses seres partilhariam, com o Senhor, da condição de criador.

Depois de criar os céus, a terra e a raça humana, Deus estabelece o sétimo dia como o tempo de cessar a atividade. Essa cessação, ou *shabbat* (sábado, descanso), separa o sétimo dia dos demais dias de atividade. Assim, a atividade constante não consome nem caracteriza Deus e também não deve consumir nem caracterizar o restante da criação. Nesses sete dias de criação o tempo de cessar é tão válido quanto os tempos de criar e fazer.

Gênesis 2.4-25 trata especificamente de conceitos introduzidos nos 34 versículos anteriores. De forma muito especial concentra-se no relacionamento inicial de Deus com a raça humana recém-criada. O Criador auto-existente, auto-suficiente, transcendente e ao mesmo tempo presente e envolvido, pessoalmente cria o primeiro homem (2.4-7). A vida deste procede de Deus, não de um ajuntamento aleatório de células e tecido celular. Quando “Adão” recebe vida, ele desperta para a terra já preparada para sustentá-lo, como Gênesis 1.3-26 havia indicado. Nessa terra o homem começa a trabalhar e a cuidar do jardim no qual fora colocado (2.15,19,20), atividade que cumpre os mandamentos divinos de Gênesis 1.28. Em sua ocupação o homem recebe de Deus liberdade total, com uma exceção: ele não pode comer “da árvore do conhecimento do bem e do mal”. E a morte é-lhe prometida, caso quebre esse mandamento (2.17). Fica, então, claro que o favor divino não é incondicional no sentido de que Adão pode fazer o que bem entende e continuar desfrutando as bênçãos divinas. Pelo contrário, deve observar esse código simples da lei para continuar da maneira como começou. Para fazê-lo, deve confiar na palavra de Deus e acreditar em sua advertência. Fé é exigida.

Todavia, sem alguém para lhe fazer companhia, a vida do homem não é boa, não é completa (2.18). Tal conclusão não pode ser definitiva para o Deus de caráter e criação bons (e.g., 1.10,12,18). Assim Deus completa a raça humana ao formar a mulher a partir do corpo do homem (2.21,22). Adão reconhece sua íntima conexão com ela, e Moisés acrescenta o comentário de que essa união é a base para o ser humano abandonar todos os relacionamentos familiares prévios e dedicar lealdade exclusiva à esposa (2.24).

¹⁰Para uma lista de possíveis interpretações consulte-se Victor Paul Hamilton, *The book of Genesis*: chapters 1—17, p. 132-4.

¹¹Cf. Wenham, *Genesis*, vol. 1, p. 28.

Difícilmente se conseguiria imaginar uma cena mais feliz. O primeiro casal estava perfeitamente à vontade um com o outro, pois “viviam nus, e não sentiam vergonha”. Não há qualquer divisão, nem dor emocional, nem disputa entre eles. Presumivelmente eles cumprirão o mandamento divino de se multiplicar sobre a terra (1.28), o que indica que a sexualidade tem um papel importante nos relacionamentos humanos. Também não há quaisquer problemas nessa área.

O Deus Criador terminou sua tarefa: Terra, seres humanos e vida vegetal e animal são todos bons, apropriados para suas funções. Os seres humanos expressam a “imagem” de Deus ao se relacionar com o Criador e dominar os animais e a terra de acordo com o mandamento do Senhor. Impecável no projeto, perfeita no propósito, a criação reflete a genialidade e unidade do Criador. Nada mais e nada menos poder-se-ia esperar. O tempo e a história humana começaram com a decisão espontânea de Deus de criá-los pela sua simples palavra.

Síntese canônica: criação

Além de preparar o cenário para o que vem imediatamente a seguir em Gênesis mesmo, usa-se o relato da criação para uma variedade de propósitos canônicos no restante do AT. Embora esses textos serão examinados no devido momento, é oportuno assinalar sua existência agora para demonstrar como a criação influencia outros livros. Primeiro, nos Profetas a criação serve de prova tanto da preocupação de Deus com Israel e o restante da raça humana quanto do fato de que o Senhor tem todo o direito de julgar cada criatura viva. Por exemplo, Isaías afirma que o fato de Yahweh criar os céus e a terra significa que ele nunca se cansa e está sempre pronto a consolar o povo que sofre e se cansou da opressão assíria (Is 40.12-31). Além disso Isaías estabelece vínculos entre a noção de que Deus sozinho fez a terra e a soberania e redenção de Yahweh em relação a Israel (Is 44.24). Finalmente, Isaías diz que, por Deus ser o Criador, é possível, aliás, é necessário que o Senhor dite a história, até mesmo a ponto de fazer uma profecia preditiva sobre um futuro líder persa, Ciro (Is 45.1-8). Isaías também declara que a terra, outrora boa, pode fazer jorrar salvação e retidão (Is 45.8). Amós, contudo, utiliza três hinos sobre a criação para intercalar denúncias e ameaças de castigo certo para o pecado (Am 4.13; 5.8,9; 9.5,6). Com certeza o Senhor que criou a terra e seu povo pode avaliar os acontecimentos da história humana. Arrepende-se e volta-se para o Criador é a única maneira de evitar a devastação vindoura (Am 5.8,9).

Segundo, vários salmos celebram Yahweh como Criador com o objetivo de ressaltar a incomparabilidade de Deus, a dignidade da raça humana,

criada à imagem de Yahweh, a redenção de Israel e a constância da absoluta dedicação divina a Davi e sua linhagem. Estes dois últimos temas aparecem com proeminência nos salmos 136 e 89, respectivamente, e serão examinados mais tarde à luz do Êxodo e da aliança davídica. É, entretanto, importante observar que sem Deus na condição de Criador solitário esses eventos tornar-se-iam menos significativos, de fato não seriam mais significativos do que afirmações feitas por nações politeístas acerca de outros deuses. Os salmos 8, 47, 91 e 93—99 proclamam a grandeza de Deus transcende e ao mesmo tempo permeia a terra e que ele também confia às pessoas tarefas grandes e desafiadoras que demonstram a dignidade de ser criaturas de Deus. Em todas essas passagens Deus permanece supremo como o único Deus documentado.

Terceiro, Jó 28 e Provérbios 8 alegam que as habilidades de Deus como Criador provam sua inigualável sabedoria. De acordo com Jó, somente Deus possui a compreensão das profundezas da sabedoria porque só ele criou forças misteriosas como vento, água, relâmpagos e trovões (Jó 28.25,26). Visto que a sabedoria divina ultrapassa a de qualquer ser humano, o autor aconselha o leitor a desenvolver um saudável respeito ou temor do Senhor (Jó 28.28). Semelhantemente Provérbios 8.22-36 investiga a origem da sabedoria, chegando até a criação de todas as coisas, pois Yahweh usou sabedoria infinita na criação. Assim, para os escritores desses textos de orientação sapiencial os relatos da criação testificam da majestade do intelecto divinos em ação. Essa ênfase conclui o quadro bíblico de Deus que inclui imagens dele como Criador, juiz, Senhor e sábio. Essas idéias implicam que o Senhor possui capacidades de criação, decisão, supervisão e pensamento que nenhum outro ser possui.

O Deus que julga e protege: Gênesis 3.1—6.4

Quando os leitores terminam de ler Gênesis 2, têm uma sensação de bem-estar que quase resvala para a euforia. Afinal, o Deus incomparável e solitário criou o mundo ideal para a raça humana plenamente racional, relacional e funcional, que por sua vez tem prazer no trabalho, no sexo e nas ocupações espirituais. A única regra divina, a proibição de comer da “árvore do conhecimento do bem e do mal”, tem sido obedecida até agora.

O que acontece em seguida destrói essa serenidade. A mulher encontra outro ser criado, a serpente, sutil, manhosa e verbalmente combativa. É importante realçar que a serpente não passa de uma criatura,¹² pois caso

¹²Cf. Westermann, *Genesis*, vol. 1, p. 237-8.

contrário leitores podem concluir que a serpente tentadora possui poder igual ao de Deus. Mais tarde as Escrituras analisam como a serpente tornou-se quem tenta fazer as pessoas se voltar contra Deus (v. Is 14.12-17; Ez 28.2-5), mas aqui não há qualquer explicação do gênero. É claro, no entanto, que a serpente representa interesses diametralmente opostos aos declarados por Deus em Gênesis 2.16,17. Destarte, pelo menos um ser criado resiste aos mandamentos de Yahweh. Uma vez que Gênesis 1 e 2 conta que tudo o que foi criado é “bom”, parece provável que a serpente represente um ser que corrompeu seu bom propósito e não que Deus a tenha criado corrupta desde o princípio.

A conversa entre a mulher e a serpente começa com o questionamento bem dissimulado do mandamento único e simples dado por Deus, passa para a negação frontal das conseqüências da desobediência anunciadas em Gênesis 2.17 e conclui com a tentação escancarada baseada no ataque ao caráter do Criador (3.1-6). Depois de considerar os argumentos da serpente, a mulher come, como também o faz o marido (3.6). Esta quebra do mandamento do Senhor constitui pecado. O mandamento não era difícil demais de entender, como também não era a conseqüência dessa ação. Na verdade, comer a fruta equivale a confiar no tentador e não no Criador e ao desejo destrutivo de conhecimento. O pecado começa com a falta de confiança em Deus, inclui o anelo pelo que causa dano próprio, ignora a revelação da verdade e, por fim, termina em destruição. Crer em mentiras devido à falta de fé não pode produzir obediência ao Criador.

Imediatamente após seu pecado, os seres humanos experimentam o castigo pela desobediência. A naturalidade com que se dão um com o outro é destruída, pois cobrem sua nudez (3.7). A comunhão com Deus é quebrada, e escondem-se de quem os criou à sua imagem (3.8,9). Sua compreensão da verdade enfraquece pois culpam outros pelo que cada um fez (3.10-13). Fissuras na amizade, comunhão e integridade são baixas causadas pelo pecado.

Seguem-se outras conseqüências impostas por Deus. Primeiro, Deus condena a serpente a comer pó e a saber com certeza que duelará com os seres humanos para, no final, ser esmagada (3.14,15). Corretamente tem-se considerado esse texto o *proto-evangelho* ou primeira declaração das boas novas, pois garante aos leitores que o mal não dominará os seres humanos para sempre. Com o desenvolvimento do cânon, essa promessa cresce para incluir conceitos messiânicos. Entretanto, mesmo nesta etapa inicial, a noção surge como alívio. O Criador permanece no controle até mesmo dos setores revoltosos da criação.

Segundo, a mulher recebe dois castigos por suas ações. Um é físico e o outro é relacional. Dores acompanharão o parto (3.16), o que indica a

impossibilidade de restrição dos efeitos do pecado a alguma área espiritual da vida humana. Pelo contrário, o pecado também afeta o lado físico da mulher, forçando-a a, durante o que deveria ser um momento jubiloso da vida, lembrar-se de seu fracasso. Por mais duro que seja esse castigo, afeta menos do que o segundo. O pecado da mulher também traz o castigo de frustração no relacionamento com o marido (3.16).

Para Martinho Lutero este castigo significa que as mulheres estão agora debaixo da autoridade do homem em todas as questões, à exceção de procriar e cuidar dos filhos, tarefas consideradas por ele honorabilíssimas. Essa sujeição não teria ocorrido sem o pecado.¹³ G. C. Aalders oferece a idéia bem comum de que, embora a mulher saiba da dor associada ao parto, ela ainda desejará ter sexo com o marido, o que por sua vez leva-a de volta à dor. Ele concorda em princípio com as opiniões de Lutero sobre a sujeição da mulher ao marido.¹⁴ Victor Hamilton modifica um pouco esse ponto de vista, afirmando que esse castigo significa que, em vez de “ser um reino de seres iguais sobre o restante da criação de Deus, o relacionamento agora se torna uma disputa feroz, com cada parte tentando dominar a outra”.¹⁵

Nenhuma dessas interpretações possui as implicações universais que o relato parece querer transmitir. Novamente a questão parece ser principalmente relacional. Os desejos dela não serão satisfeitos da maneira como ela quer. Nunca mais desfrutará comunhão impecável como a de Gênesis 2.25. Claus Westermann capta o peso da passagem ao escrever:

o que ele [o autor de Gênesis 3.16] realmente quer dizer é muito mais sério: exatamente onde a mulher encontra realização na vida, honra e alegria, a saber, em seu relacionamento com o marido e como mãe de filhos, ali também ela descobre que isso não é felicidade absoluta, mas dor, peso, humilhação e subordinação.¹⁶

À dor espiritual e física acrescentou-se a dor emocional. As pressões causadas pelo pecado continuam a se alastrar.

Adão não se sai melhor. Além dos problemas que enfrentará devido ao castigo dado à serpente e à mulher, ele aprende que nem sempre será bem-sucedido no trabalho. Ele suará e trabalhará arduamente, contudo enfrentará lutas e revezes em seu esforço por fazer a terra produzir. O trabalho

¹³Lectures on Genesis 1—5, em *Luther's works*, vol. 1, p. 203.

¹⁴*Genesis*, vol. 1, p. 108-9.

¹⁵*The book of Genesis*, p. 202.

¹⁶*Genesis*, vol. 1, p. 263.

não é o castigo, pois em Gênesis 1.28 Deus diz aos seres humanos para trabalhar. De maneira que o pecado não torna as coisas mais fáceis para Adão, pois ele tem de lutar com a serpente, lidar com as frustrações que ele e sua família criam e também encarar a certeza de que jamais haverá certeza de sucesso no trabalho.

Com as consequências do pecado claramente expressas e com a promessa de que serpente será derrotada a longo prazo, Deus age com misericórdia ao amparar o casal caído (3.21). Deus os veste (3.21). O Senhor também os retira do jardim para protegê-los de comer da árvore da vida, que não lhes fora proibida anteriormente, para que não vivam eternamente na condição de pecado (3.22-24). Nem mesmo o pecado deles é capaz de separá-los da preocupação e do compromisso total de Deus com o bem-estar das pessoas que criou.

Rápida e inexoravelmente o pecado se espalha. Eva dá à luz dois filhos, Caim e Abel, que crescem e se tornam agricultor e pastor de ovelhas, respectivamente (4.1,2). Embora o texto não explique como sabem fazê-lo, ambos trazem oferendas apropriadas às suas profissões. Novamente sem dizer exatamente por quê, o texto conta que o Senhor aceita o sacrifício de Abel, mas não o de Caim.¹⁷ Conquanto Deus advirta um Caim carrancudo de que deve dominar o pecado, Caim não apenas ignora o alerta do Senhor, mas também mata o irmão (4.5-8). Aqui o pecado se revela como violência, assassinato cruel e a sangue frio, como injustiça. Obviamente também um dos resultados do pecado é a possibilidade de sofrimento da parte inocente por causa dos pecados de outros.

Como seus pais, Caim reage de acordo com seus padrões e não os de Deus. Como seus pais, recebe castigo, neste caso a necessidade de viver uma vida nômade e instável (4.9-14). Apesar disso Deus reage com misericórdia para com Caim, da mesma maneira como o Senhor reage com misericórdia com os pais de Caim (4.15,16). Caim tem sua família, que depois de algumas gerações gera Lameque, um homem tão violento quanto o próprio Caim (4.17-24). A tecnologia humana avança (4.17,21,22), mas essa engenhosidade não reduz em nada os efeitos do pecado. Em sua graça Deus substitui Abel por uma nova vida (4.25), e as pessoas aprendem a invocar o Senhor (4.26). Apesar disso não há o retorno à “bondade” de Gênesis 1 e 2 — nem poderia haver.

A genealogia de Gênesis 5 e o estranho relato de Gênesis 6.1-4 concluem o texto que traz a descrição inicial do pecado humano e conduzem à

¹⁷Cf. Hamilton, *The book of Genesis*, p. 224.

próxima divisão importante do livro. De Adão a Lameque a raça humana começa, gera filhos e morre (5.1-31). Os seres humanos enchem a terra com sua descendência, cumprindo o mandamento divino (1.26-31), e partilham da maldição da morte e do trabalho árduo e doloroso sobre a terra (5.29). Apesar da aparente monotonia e mesmice de criação, vida e morte, sob a superfície do texto existe um fato triste: o pecado continuar a crescer e nunca morre. Esse fato é evidente em Gênesis 6.1-4, onde o mundo parece totalmente fora de controle. Interpretações deste texto vão desde a idéia de que os versículos são basicamente mitológicos¹⁸ até a idéia de que significam que os seres humanos “envolveram-se em casamentos não santos, e o pecado logo se tornou a característica dominante da raça”.¹⁹ Todos os estudiosos concordam que a passagem demonstra a difusa pecaminosidade humana, cujas conseqüências vêm à tona em Gênesis 6.5 e o texto que segue.

Síntese canônica: pecado difuso

Quem é responsável por todo esse pecado? É fundamental concluir que o indivíduo é responsável por suas ações. Embora Deus tenha criado a serpente, esta não recebeu ordens para tentar os seres humanos. Deus advertiu as pessoas a não comer do fruto de uma árvore, mas a Eva e Adão faltou a fé necessária para crer no Senhor em vez de na serpente. Quando têm de crer em Deus o bastante para obedecer uma única lei, os seres humanos fracassam. Esse fracasso é, no entanto, responsabilidade exclusiva deles, visto que foram advertidos e a serpente não possuía poder algum de coerção física.

Quão contínuo é esse pecado? Quão ininterrupto é? Estudiosos judeus e cristãos vêm afirmando há séculos que depois da queda de Adão e Eva os seres humanos nascem em pecado. Mas muitos pensadores têm questionado essa interpretação. Embora os textos de Gênesis não façam afirmações explícitas favorecendo uma interpretação ou outra, depois de Gênesis 3 nenhum ser humano evita o pecado. Ninguém é sem pecado; todos são afetados por viver no mundo pecaminoso. Por nascimento, por escolha ou por ambos, o resultado continua sendo que cada ser humano peca e sofre espiritual, física, emocional, relacional e vocacionalmente por causa desse pecado.

¹⁸Walter A. Brueggemann, *Genesis* (Interpretation: a Bible commentary for teaching and preaching), p. 71-2.

¹⁹J. Barton Payne, *The theology of the Older Testament*, p. 205.

Qual a importância da prevalência do pecado no restante do cânon do AT? Num sentido bem real, o restante das Escrituras trata da solução para o problema do pecado. No Pentateuco, Moisés intermedeia uma aliança que inclui sacrifícios oferecidos com fé por pecadores penitentes por seus pecados. Os Profetas Anteriores apresentam uma breve descrição de como o pecado continuado e habitual, não-contestado, gradualmente empurra Israel para a destruição. Profetas como Isaías e Jeremias lamentam estar no meio de um povo impuro (Is 6.5) e ser alguém com um coração corrompido e enfermo (Jr 17.9). Isaías 13—27, Jeremias 46—51, Ezequiel 25—32, Amós 1.2—2.3 e outras passagens anunciam a pecaminosidade de todas as nações. Os salmistas declaram não haver pessoas retas (p.ex., Sl 14.1-3; 53.1-3; 140.3). Jó e Provérbios aconselham sabedoria à luz do erro e tolíce humanos, enquanto o restante dos Escritos descreve os efeitos do pecado nos exilados de Israel (v. Ester e Daniel) e a tentativa de a nação vencer o próprio pecado (v. Eclesiastes, Ezequiel, Neemias, 1 e 2Crônicas).

Assim o pecado nunca poupa — seja uma geração, seja um único indivíduo. É possível que essas histórias específicas sejam recontadas não com o objetivo de explicar o motivo do implacável pecado humano, mas a partir desta passagem o cânon certamente se debate com os resultados desses relatos.²⁰ O ponto de partida, o lugar onde o pecado entra na raça humana, é Gênesis 3, fato que em Romanos 5.12 Paulo realça como contraste com a obra de Cristo.

O Deus que castiga e renova: Gênesis 6.5—11.9

Este trecho de Gênesis oferece uma introvisão significativa do caráter interior e exterior de Deus. Ou seja, esses versículos explicam como os motivos de Deus levam às suas ações. Nisso eles também indicam o que o Senhor planeja fazer a longo e a curto prazo a respeito do pecado humano descontrolado. Até o momento os principais atributos de Deus foram criatividade, poder, misericórdia e a dedicação total a elevados padrões éticos. As preocupações divinas inclui sustentar as pessoas e relacionar-se com elas. Agora sustento e relacionamento acontecerão de uma maneira que obrigará os seres humanos a assumir plena responsabilidade por seus atos repreensíveis.

A passagem de 6.5-8 é provavelmente a mais negativa afirmação de Gênesis sobre a raça humana em geral. Enquanto Gênesis 1.31 e 2.25

²⁰Brevard S. Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*, p. 121.

falam da bondade dos seres humanos e do fato de eles não se envergonharem, esta passagem declara que o pecado está presente em cada célula do ser humano. Ao mesmo tempo, pouquíssimos textos em todas as Escrituras falam mais claramente sobre os motivos para Deus agir. O fato de os motivos divinos permanecerem bons quando os da raça humana tornaram-se impuros realça o quão inadequado o pecado é e o quão correto Deus é em fazer algo a respeito.

Como em textos anteriores, Deus vê o que acontece na terra. Desta vez o Senhor vê como a raça humana vai se tornando cada vez mais violenta e maldosa. O Senhor sabe das inclinações do coração humano, sinal seguro de que Deus sabe de todas as coisas. Depois de ver (6.5), Deus agora sente tristeza e dor diante do que as pessoas estão a fazer. O poder de Deus e a capacidade que ele tem de ver todas as coisas conduz à emoção apropriada, não à insensibilidade, ou pessimismo ou brutalidade. Com base no que vê e sente, o Senhor decide mudar a política de deixar a raça humana viver nessa condição. O lamento divino significa ter chegado a hora de agir e não que se cometeu um grande erro cósmico.²¹ O Senhor, portanto, decide castigar os perversos, mas poupar Noé, homem que age de modo diferente dos demais e, por isso mesmo, evita o castigo que lhes é destinado (6.8).

Noé torna-se o catalisador da misericórdia e juízo divinos. Deus decide castigar o pecado no mundo inteiro, eliminando os pecadores mediante o dilúvio generalizado (6.13). Noé será poupado mediante a construção de um barco e salvará a família e os animais ao conduzi-los para dentro da embarcação (6.14-22). Por meio desse processo concretizam-se os planos divinos de castigar o pecado e poupar uma minoria justa, ou remanescente. A família de Noé torna-se, desse modo, o meio pelo qual o Deus misericordioso preserva a raça humana e também o símbolo visível de como o Deus justo e bom faz distinção entre fiéis e desobedientes.

As diferenças entre o relato do dilúvio em Gênesis e certas histórias babilônicas paralelas acentuam ainda mais o principal peso teológico desta seção.²² Como é bem sabido, o relato babilônico do dilúvio possui elementos em comum com o relato bíblico, como a presença de um herói que constrói um barco, um dilúvio devastador, uma ave enviada para verificar as condições do terreno e um sacrifício feito quando os seres humanos saem da embarcação.²³ Embora esses recursos estruturais sirvam ambas as histórias, há diferenças no motivo do dilúvio, no motivo de os homens

²¹Cf. Wenham, *Genesis*, vol. 1, p. 144.

²²Cf. Davis, *Genesis and Semitic tradition*, p. 110-34.

²³*Ibid.*, p. 111-3.

serem poupados, no propósito do sacrifício e no próprio número de deuses existentes. Fica claro que esta última diferença tem precedência sobre as demais, pois ela no final explica as outras variações, conforme assinalar-se-á.

Assim que o dilúvio acaba e Noé sai do barco, ele adora a Deus mediante a oferta de sacrifícios (8.20). Deus responde favorável e graciosamente à devoção de Noé. A despeito da pecaminosidade da raça humana, o Senhor promete nunca mais destruir pecadores como no dilúvio (8.21,22). Ademais, Deus renova os mandamentos originais estabelecidos em Gênesis 1.26-31. Os seres humanos devem se multiplicar, dominar as criaturas e obter da terra o sustento (9.1-3). Esperam-se apenas duas coisas dos seres humanos: não devem comer animais junto com sangue e não devem tirar a vida humana (9.4-6).

Com base nas promessas de Deus e na palavra empenhada por Noé, essas duas partes fazem uma aliança, isto é, um contrato com obrigações para ambos, incluindo compromissos, responsabilidades e bênçãos. A palavra *aliança* aparecerá em vários futuros contextos-chaves no cânon; é importante fazer agora algumas observações preliminares sobre o conceito. Na época de Moisés (c. 1450 a.C.) a aliança era algo já estabelecido na sociedade antiga, mas o que o conceito significa em Gênesis 6.17,18 e Gênesis 9.8-17?

No primeiro texto a aliança baseia-se no conhecimento prévio que Deus tem de Noé e no relacionamento com ele.²⁴ O Senhor já reconhece a qualidade do caráter de Noé e oferece-lhe a aliança com base nesse reconhecimento. Além disso, ao afirmar a qualidade do relacionamento entre Deus e Noé, a aliança separa Noé da humanidade pecaminosa daquela era. Ele se torna o único centro de atenção do trabalho divino na criação. Finalmente, a aliança inclui responsabilidades que acompanham os privilégios associados à proposta pactual.²⁵ Noé deve crer na palavra de Deus, construir a arca, reunir os animais e a própria família e, na prática, sobreviver ao dilúvio. Deus salva Noé ao explicar-lhe o futuro.

Depois do dilúvio a aliança é explicada, expandida e formalizada. Embora o coração deles permaneça perverso (8.21), espera-se que os seres humanos cuidem dos animais e parem de tratar uns aos outros com brutalidade (9.1-6). Em outras palavras, em vez de agir como Caim e Lameque, devem tratar uns aos outros da maneira como desejam ser tratados. Também devem obedecer aos mandamentos originais de Deus

²⁴William J. Dumbrell, *Covenant and creation: a theology of Old Testament covenants*, p. 43.

²⁵A aliança com Noé é condicional no sentido de que ela implica responsabilidade.

(1.26-31). Em troca, o Senhor os sustentar (9.1-4) e proteger do juízo cataclísmico com água (9.11). Com essas condições e promessas devidamente esclarecidas, Deus estabelece o arco-íris como sinal de que os benefícios da aliança são permanentes. Todo esse processo realça a auto-revelação pessoal divina, graciosa e salvadora, e prefigura praticamente todas as ocorrências subseqüentes do estabelecimento de alianças no AT.

Após o texto da aliança há dois incidentes marcantes. Primeiro, Noé faz vinho, embebedado-se e fica nu dentro da sua tenda (9.20,21). Cam vê o pai, ainda assim não faz nada, mas conta a seus irmãos Sem e Jafé sobre a situação do pai. Os irmãos cobrem Noé sem olhar para ele (9.23). Fica claro que a raça humana não vai parar de pecar, conforme Gênesis 8.21 já indicara. Segundo, ao despertar, Noé amaldiçoa Cam, o pai dos cananeus, mas abençoa Jafé e especialmente Sem (9.25-27).

A bênção de Noé é incomum porque na verdade ele abençoa o Deus de Sem em vez do próprio Sem.²⁶ É claro que, se o Deus de Sem prosperar, então Sem também prosperará. Nessa o divino abarca o humano²⁷ e também deixa implícito que Deus ajudará Israel, os descendentes de Sem.²⁸ A partir desse ponto em diante, a tarefa divina específica de eleger se dará por meio da família de Sem.²⁹ O resultado será Deus ser de alguma maneira abençoado, glorificado e exaltado por meio da linhagem específica desse respeitoso filho de Noé. Exatamente como isso acontecerá é algo que revelar-se-á mais tarde no texto.

A despeito de tudo o que o Senhor fez para criar, sustentar, corrigir e renovar a terra e a raça humana, o pecado avança. Imaginam-se novas maneiras de pecar. À medida que o povo se multiplica e se espalha, eles concentram a população na “planície em Sinear” (11.1). Ali utilizam suas habilidades tecnológicas para construir uma cidade e uma torre com o objetivo expresso de honrar a si mesmos e furtar ao mandamento divino de encher e dominar a terra (11.24; v. 1.28; 9.7).³⁰ Certamente o orgulho humano não é novo, mas até este ponto do texto não se havia mencionado a corrupção da tecnologia para tentá-los a agir com orgulho.

Uma vez mais Deus vai “ver” o que acontece na terra e age para se contrapor ao que as pessoas estão fazendo (11.5-9; v. 6.5). Uma vez que os

²⁶Westermann, *Genesis*, vol. 1, p. 492.

²⁷Hamilton, *The book of Genesis*, p. 325.

²⁸Brueggemann, *Genesis*, p. 89.

²⁹Wenham, *Genesis*, vol. 1, p. 202.

³⁰Thomas Wingate Mann, *The book of the Torah: the narrative integrity of the Pentateuch*, p. 26.

seres humanos empregam seu idioma comum como base do trabalho, o Senhor confunde os padrões de fala. Com o projeto assim interrompido, Deus espalha o povo, o que os força a cumprir o propósito do Senhor para eles. Esse castigo torna a ressaltar a soberania e a determinação divinas em cumprir o propósito declarado para a criação e a natureza misericordiosa de Deus. Em vez de destruir os responsáveis, o Senhor opta por forçá-los a fazer o melhor para eles. Assim mesmo o pecado continua sem freios. Não apareceu nenhuma solução de longo prazo para esta ameaça.

Não há dúvida de que os politeístas têm de admitir possuir uma confiança limitada no caráter dos deuses, uma segurança limitada debaixo da “ordenação” da terra pelos deuses e um conhecimento limitado de como ou por que podem ser julgados. O relato mosaico, contudo, insta os leitores a saber que Deus se entristece com o pecado, controla a injustiça, jamais perpetua tirania de qualquer espécie e fortalece os que lhe obedecem. Os monoteístas têm, portanto, a liberdade de viver confiantemente mesmo no meio de um mundo caótico.

O Deus que chama e promete: Gênesis 11.10—25.18

Se Gênesis 1—11 realça a criação da terra e da humanidade, então num sentido bem real Gênesis 12—50 ressalta a criação divina de um clã ou nação especial. Esse grupo de pessoas escolhidas desempenha vários papéis estratégicos. Primeiro, a eleição delas é a chave para solucionar o problema do pecado, descrito de modo tão infatigável em Gênesis 3—11. Segundo, elas são para o mundo o símbolo visível da graça divina perdoadora para seres humanos pecadores. Terceiro, demonstram a necessidade de dedicação total e fidelidade ao único Deus Criador. Quarto, ilustram a necessidade de exercer fé no relacionamento com o Senhor.

Estes capítulos assinalam o início de textos canônicos que pode-se datar com alguma precisão histórica e esclarecer com dados provenientes de fontes extrabíblicas. A maioria dos estudiosos concorda que, *grosso modo*, os patriarcas (Abraão, Isaque e Jacó) viveram em aproximadamente 2100-1700 a.C. Alguns especialistas defendem datas posteriores,³¹ mas, dada a preponderância de evidência contrária,³² tais idéias são improváveis. Essa capacidade de vincular texto e história não apenas amplia o conhecimento

³¹Observem-se os argumentos apresentados por John Van Seters em *In search of history: historiography in the ancient world and the origins of Biblical history* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983) e também em *Prologue to history: the Yahwist as historian in Genesis* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992).

³²Cf. John Bright, *A history of Israel*, p. 67-102.

dos intérpretes sobre o pano de fundo bíblico, mas também mostra como a teologia se forjou tanto na vida cotidiana quanto em acontecimentos de enorme impacto. A teologia deixou suas marcas na vida das pessoas daquela época tanto quanto deixa nas de hoje.

Pode-se dividir Gênesis 12—50 de acordo com a aparição de suas principais personagens. Abraão domina a cena desde a primeira menção de seu nome em Gênesis 11.26 até sua morte em 25.11. Viajante, guerreiro, pensador e um batalhador da fé total e demasiadamente humano, esse pai do povo israelita dá início a uma só nação e à salvação para todas as pessoas. Embora Isaque, filho de Abraão, também seja uma personagem vital, é o filho de Isaque Jacó que determina o enredo de Gênesis 25.19—36.43. Esse homem enigmático gera doze filhos, que se tornam as doze tribos ou clãs de Israel. Um desses filhos, José, age como figura central de Gênesis 37.1—50.26, embora o tenaz Jacó permaneça sendo visto até 50.14! Cada um desses indivíduos, mais suas esposas, filhos, amigos e inimigos proporcionam uma visão panorâmica, ainda que pessoal, de como fé, trabalho, comédia e tragédia interagem na história e teologia.

Quando se chega ao final do relato da torre de Babel, o âmbito e a profundidade do pecado humano devem preocupar mesmo o leitor mais desinteressado. Afinal, o pecado é realmente universal e corrompe até os avanços tecnológicos da raça humana. Parece lógico o aparecimento de outra solução universal, como o dilúvio, mas Deus opta por uma abordagem diferente. Deus trabalha por meio da linhagem de Sem até o aparecimento de Abrão, então elege-o para levar consigo a esperança de que os seres humanos precisam para ter alívio de sua culpa. Essa abordagem telescópica diante de um problema tornará a aparecer vez após vez nas Escrituras, à medida que o cânon se desenvolve.

Inicialmente Abrão parece ser alguém comum como qualquer outra pessoa com o nome figurando numa tábu genealógica (11.10-32). Em Gênesis 12.1-9, entretanto, ele se torna o ponto de convergência da lida divina com a raça humana. Mediante um ato de revelação direta e pessoal, o Senhor ordena a Abrão que saia de sua terra natal e da casa de seu pai (v. Gn 2.24) e se dirija a um local indeterminado que ser-lhe-á mostrado (12.1). Como resposta ao ato de fé de Abrão, Deus promete certas bênçãos: Abrão tornar-se-á uma grande nação (12.2), uma promessa significativa feita a um homem cuja mulher já fora identificada como estéril (v. 11.30); Abrão será abençoado com uma grande reputação (12.2), proteção (12.3); ele abençoará todas as nações (12.3). A bênção de uma pátria, implícita em 12.1, torna-se explícita em 12.7, onde Deus conta a Abrão que Canaã pertencerá à sua semente ou “descendência”. Clines sintetiza

essas bênçãos como herdeiro/ nação, aliança/ relacionamento e terra.³³ Cada uma dessas bênçãos merece uma rápida análise.

Primeiro, Abrão receberá a substituição da pátria que está a deixar em resposta ao chamado divino. É óbvio que ele deve agir com fé para ganhar essa bênção específica. Dessa feita tanto a promessa divina quanto a obediência humana fazem a bênção acontecer. Visto que todas as bênçãos subsequentes dependem desta reação inicial de fé, nenhuma das promessas é incondicional no sentido de que Abrão não precisa fazer nada para herdá-las. Embora, conforme se verá adiante, a concretização dessa promessa leve alguns séculos, a partir deste momento Abrão e sua descendência acreditam que a terra lhes pertence por direito divino. Enfatizar a terra aqui indica que a terra finalmente poderá ser habitada por pessoas desejosas de obedecer a Gênesis 1.26-31.

Segundo, a promessa de uma grande nação significa que Deus pode começar a redimir a humanidade caída ao chamar um único indivíduo, mas seu verdadeiro objetivo é o crescimento desse número. Desse modo, não apenas um casal sem filhos e estéril dará origem a uma nação, mas também o mundo moralmente estéril tornará a florescer. Como acontece com a terra da promessa, Abrão tem de esperar durante o que lhe parecerá um tempo interminavelmente longo. Talvez Abrão, mais do que com qualquer outra promessa em particular, esforce-se quer por acreditar que essa bênção algum dia materializar-se-á quer por deixar que Deus cumpra de um modo oportuno.

Terceiro, a referência ao grande nome ou reputação acentua a influência de Abrão disseminando-se pelo mundo que precisa imitar a fidelidade do patriarca. O nome de Deus será honrado à medida que o de Abrão for, de sorte que as bênçãos de sua fama também melhorarão a reputação divina.

Quarto, a proteção divina assegura o futuro da nova nação. O próprio Abrão não precisa temer quem lhe deseja mal, pois Deus protegerá o homem escolhido e sua família. Como guardião, o Senhor garante que somente os que puderem sobrepujar o Criador poderão vencer Abrão. De modo mais imediato, enquanto Abrão viaja rumo à terra que Deus lhe mostrará, ele tem passagem segura. Exatamente como em Gênesis 1.26—2.17 e 3.21-24, o Senhor empenha sua palavra de sustentar suas criaturas, às quais chamou e a quem fez promessas.

Quinto, a noção de todas as nações serem abençoadas por Abrão sela o plano divino para a renovação dos seres humanos em todo o mundo. Todas

³³*The theme of the Pentateuch.*

as pessoas estão infectadas e afetadas pelo pecado. Os resultados disso têm sido catastróficos. Agora Deus escolhe um indivíduo por meio de quem ele pode revelar seu plano. A fé de Abrão pode substituir as dúvidas de Adão e Eva acerca dos mandamentos de Deus, pode oferecer uma compreensão mais aprofundada de como a cabeça do maligno será esmagada (v. Gn 9.26) e pode reverter o orgulho e caos internacionais que cercam o episódio de Babel. O que resta ser visto é como essa promessa se concretiza, o que a coloca na mesma condição das outras quatro promessas.

A escolha divina de Abrão também dá início à constante prática de Deus eleger. É possível que Deus também tenha elegido Noé, mas o texto pelo menos insinua que na era de Noé o Senhor não tinha mais ninguém para escolher. Aqui Deus escolhe Abrão em meio a pessoas iguais ao patriarca, embora seja possível que Abrão possuísse qualidades especiais para a tarefa que lhe foi dada. Assim mesmo o Senhor escolhe Abrão da mesma maneira como decide criar os céus e a terra, ou seja, a partir da liberdade absoluta resultante de ele ser o Deus único, todo-suficiente e independente. O Senhor também escolhe o que é bom e benéfico para a criação. Aqui a eleição não exclui nem condena ninguém. Pelo contrário, ela opera exclusivamente em benefício do mundo que não tem intenção alguma de fazer o que é certo. Neste caso a eleição demonstra a misericordiosa bondade de Deus com o mundo e não apenas com Abrão.

Embora, em resposta às ordens divinas, Abrão saia de Harã, nem sempre exercita a fé em cada situação que enfrenta. Por exemplo, quando se depara com a fome em Canaã, a terra que Deus lhe promete, Abrão continua viajando para o sul até chegar ao Egito. Uma vez ali esquece-se da promessa divina de proteção e procura proteger-se por conta própria, dizendo que Sarai é sua irmã. Por ter posto em risco a virtude de sua esposa e dos egípcios, ele recebe uma reprimenda verbal do faraó, que de qualquer forma manda-o embora com presentes que aumentam-lhe a riqueza (12.10-20). Semelhantes lapsos de fé acontecem quando tem um filho com Hagar e então permite que ela seja maltratada (16.1-16), quando dá o golpe da “irmã” pela segunda vez (20.1-18) e quando questiona se algum dia chegará a ter um filho com a esposa (17.17,18). Ele pode ser a chave para a solução do problema do pecado, mas ele próprio está longe desse padrão.

Contudo, Abrão claramente demonstra fé em Deus em momentos cruciais. Ele deixa que seu sobrinho Ló tenha prioridade na escolha ao repartir a terra (13.1-18), salva Ló de seqüestradores e rejeita a recompensa oferecida pelo rei de Sodoma (14.1-24), adota a prática da circuncisão como sinal do compromisso total de sua família com o Senhor (17.1-27)

e ora para que o Senhor poupe Sodoma e Ló do juízo iminente (18.16-33). Cada um desses episódios indica o potencial da confiança de Abrão permanentemente enraizada no Deus que o elegeu e chamou. Dois outros incidentes, no entanto, são prova definitiva de sua fibra moral e exemplo para futuras pessoas de fé. Um acontece mais ou menos no início da jornada de Abrão e o segundo ocorre mais tarde na sua vida, quando ele já se tornara Abraão, o pai das nações.

Em Gênesis 15, os erros e vitórias iniciais de Abrão já são coisa do passado. Mais uma vez a revelação de Yahweh vem até Abrão, e este indaga se algum dia se cumprirá a promessa divina de um filho (15.1-3), a própria chave para a promessa da terra. Em resposta à angústia do escolhido, Deus reitera a promessa. Tendo por base apenas a garantia dada pelo Senhor, Abrão crê em Deus, e este considera a fé como justiça da parte de Abrão (15.6). Certamente os atos anteriores de fé ajudam-no agora a crer,³⁴ contudo desta vez a fé é ainda mais marcante porque acontece anos depois de Deus ter feito a promessa original e por permanecer baseada em nenhuma outra evidência além da palavra e caráter divinos. De acordo com Walter Brueggemann, esta fé renovada “não se baseia na carne envelhecida de Sara nem nos ossos carcomidos de Abraão, mas na palavra reveladora de Deus”.³⁵ Essa fé repousa na confiabilidade de Deus, a qual é inseparável da pessoa do Senhor. Aqui fé equivale à confiança que alguém tem nas promessas de um amigo.

Devido à sua fé, Deus considera-o justo, ou corretamente relacionado com Deus, desse modo seguro no Senhor,³⁶ embora Abrão não tenha tecnicamente feito nada. A fé de Abrão não é uma obra, mas exige um desejo de pôr de lado claras evidências físicas (ausência de filhos) a favor da promessa clara e direta de Deus. Em outras palavras, a fé pode não ser trabalho físico, mas assim mesmo não é fácil. Deus percebe o valor e a natureza enérgica da fé e reconhece que ela é o primeiro passo rumo à ação de obediência. A fé leva Abrão a demonstrar sua justiça mediante o oferecimento de um sacrifício (15.7-21), a fé sustenta Abrão quando ele aprende que levará mais de quatrocentos anos até seus descendentes herdarem a terra (15.13,14) e a fé fornece, portanto, a base para a aliança entre Deus e Abrão, implícita em Gênesis 12—14 e explícita em Gênesis 15. Sem fé não pode existir justiça. No entanto, onde a fé existe,

³⁴Hamilton, *The book of Genesis*, p. 423.

³⁵*Genesis*, p. 145.

³⁶Walther Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 147.

seguir-se-ão mais e mais ações justas, à medida que o relacionamento humano-divino se desenrola.³⁷

Anos após a formalização dessa aliança baseada na fé, Abraão, agora chamado Abraão (“pai de nações”), se depara com o “teste” (22.1) mais importante de sua fé em Deus. Tendo adotado a circuncisão como sinal da aliança (17) e tendo recebido o herdeiro depois de 25 anos de espera (21.1-8), Abraão é provado quando Deus lhe ordena sacrificar Isaque, o filho da promessa (22.1-2). Sem hesitar, Abraão leva o menino para um lugar de sacrifício e então prepara-se para sacrificá-lo (22.3-10). Deus interrompe-o, declarando que aquela ação prova que Abraão “teme” a Deus, outra maneira de dizer que ele baseia sua vida em Deus. Aqui “fé” e “temor” equivalem à mesma coisa: obediência. Uma vez mais a fé expressa-se em ações baseadas apenas na confiança em Deus. Abraão confia em Deus mesmo quando o Senhor ordena-lhe o impensável, ou seja, o que parece a remoção irreparável da chave para as promessas de Gênesis 12.1-9. O Senhor honra essa fé, oferecendo renovadas garantias de bênção (22.15-19). Terminado o teste e demonstrada a fé de Abraão, o servo escolhido de Deus e a chave para a solução do problema do pecado, ele conclui a vida, preparando o caminho para Isaque continuar a construir a nação (23.1—25.18).

A própria natureza da fé de Abraão é um convite à reflexão sobre o caráter do Deus em quem ele confia. Primeiro, fica claro que apenas uma divindade aparece no relato. Embora creia que o termo *monoteísmo* só pode ser devidamente usado quando o texto prefere Yahweh em meio “à possível adoração de vários deuses”, Westermann escreve: “O fator decisivo é o seguinte. Em cada uma das narrativas patriarcais é sempre um único Deus que lida e fala com as pessoas”.³⁸ Esse Deus é idêntico à divindade de Gênesis 1—11, de modo que o Senhor que cria, sustém, julga e renova também elege, chama, sustém, promete, testa e abençoa. A mesma divindade que se preocupa com o pecado da criação chama o escolhido e relaciona-se com ele, a fim de mediar a vitória final sobre o pecado.

Segundo, este Deus único relaciona-se pessoalmente com indivíduos, comunicando ordens, fazendo promessas e dando orientação contínua. Com tantos anos passados após as revelações é impossível saber exatamente como elas aconteceram, mas é importante assinalar que esses encontros ocorrem por iniciativa divina e expressam dados reais e concretos sobre o passado, presente e futuro de Abraão. O Senhor nunca cessa de guiar seres humanos que o ouvem.

³⁷ Acerca da natureza relacional do elo *fé*/ retidão, v. Brevard S. Childs, *Old Testament theology in a canonical context*, p. 219-20.

³⁸ *Genesis*, vol. 2, p. 109.

Terceiro, as promessas de herdeiro, terra, nação e bênção internacional exigem fé da parte de Abraão, o qual deve fundamentar sua segurança em Deus e não em circunstâncias flutuantes.³⁹ Ele tem de crer que possuir um relacionamento com Deus é o mesmo que possuir o cumprimento das promessas do Senhor.⁴⁰ Assim como Deus considera a fé de Abraão como justa, de igual forma Abraão considera a promessa divina como justa. Abraão acredita que o plano do Senhor para a história é real e, portanto, deve ocorrer.⁴¹ Uma fé menor possivelmente não o levaria a aceitar sinais exteriores, como a circuncisão, ou a aceitar ordens, como deixar sua terra natal ou, em particular, sacrificar seu filho.

Quarto, as promessas de Deus a Abraão fornecem um arcabouço para o restante do AT, de fato, para o restante da Bíblia. Sem dúvida existem muitos caminhos para a unidade das Escrituras, mas ninguém ousa negligenciar o papel de Abraão nessa unidade. Israel surge na condição de descendente de Abraão. Davi é um israelita, e o messias procede de sua linhagem. Israel torna-se o povo de Deus chamado a glorificar o Senhor em toda a terra, papel que no NT a igreja, composta de israelitas e não-israelitas, declara assumir. O desejo de conquistar, possuir e manter a Terra Prometida a Abraão ocupa muitas páginas do AT, embora essas preocupações percam importância no NT. De modo que, em poucas palavras, é difícil exagerar a importância desta seção na literatura bíblica e, conseqüentemente, na teologia bíblica.

Síntese canônica: Abraão e o Novo Testamento

Canonicamente falando, Gênesis 12.1-9; 15.6 e 22.1-19 recebem um tratamento significativo no NT. Paulo conclui que Jesus é o cumprimento da promessa de bênção internacional, pois ele é a descendência abraâmica que media salvação para todos (Gl 3.16). Nas palavras de Edward John Carnell: “Abraão é uma bênção para todas as nações porque Jesus Cristo é o verdadeiro descendente de Abraão. Há uma aliança a unir as duas economias da Bíblia”.⁴² Ademais, Paulo alega que na vida de Abraão a fé produziu justiça que levou o patriarca a aceitar a circuncisão, o que significa que a salvação ocorre sem obras de justiça (Rm 4.1-15). Portanto, a única manei-

³⁹Zimmerli, *Old Testament theology*, p. 147.

⁴⁰Walter C. Kaiser Jr., *Toward and Old Testament theology*, p. 92.

⁴¹Gerhard von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 171 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁴²*The case for orthodox theology*, p. 18.

ra de as promessas de Deus tornarem-se realidade é o exercício da fé, não a prática de obras (Rm 4.16-25).

Ao analisar a vida de Abraão, Tiago declara que a fé mencionada em Gênesis 15.6 é demonstrada no desejo de sacrificar em Gênesis 22.1 (Tg 2.18-25). O ministério de Paulo exige um destaque para o fato de que obras sem fé são mortas, ao passo que o de Tiago requer o comentário enfático: “a fé sem obras é morta”. Tanto Paulo quanto Tiago deram prioridade à fé, pois sabiam qual texto aparece primeiro no cânon (v. Rm 4.10; Tg 2.23). Ambos reconheceram que a fé funciona como alicerce. Ambos perceberam ter brotado dessa fé uma obediência lógica, essencial, histórica e prática. Sem fé, promessas não passam de palavras. Sem obediência, “fé” é um assentimento meramente mental, emocional ou verbal, desse modo não possuindo substância real alguma. A fé de Abraão possuía substância. Os escritores do NT procuraram garantir que ninguém que afirmasse ser da linhagem de Abraão deixasse de ter a fé substantiva de seu antepassado.

O Deus que provê continuidade: Gênesis 25.19—28.9

Com a morte de Abraão seu filho Isaque torna-se a personagem central da história, ainda que por umas poucas páginas. Este Isaque é o herdeiro escolhido da fé (17.15-21), o filho por quem Abraão esperou 25 anos (21.1-4), o filho que Abraão amou, mas recusando-se a amá-lo mais do que a Deus (22.1-11). Isaque testemunhou, aliás, experimentou, o teste maior de fé de seu pai e, por isso, sabia que fé exige obediência. Ele também sabia que Deus provê para o fiel (22.13,14).

Sem estardalhaço algum a vida de Isaque anuncia a verdade contingente transmitida à geração seguinte: a fé necessária para a bênção. Assegurou-se continuidade de pessoas fiéis, algo que está clara e terrivelmente faltando em Gênesis 1—11. Deus atua diretamente para operar essa continuidade, pois em Gênesis 26.1-5 o Senhor aparece a Isaque de maneira não especificada e ordena-lhe permanecer na Terra Prometida (12.7) em vez de fugir para o Egito. Em troca Deus promete três coisas. Primeiro, o Senhor “estará com” Isaque, expressão que indica presença contínua. Esse benefício vai se tornando mais e mais importante à medida que o cânon se desenvolve, até o ponto de tornar-se o único detalhe absoluto e constante nos relatos do chamado de Moisés, Jeremias e outros. Segundo, Deus abençoará Isaque da mesma maneira como Abraão foi abençoado. Em outras palavras, ele será protegido e desfrutará prosperidade material. Terceiro, o Senhor multiplicará seus descendentes. Na verdade, Deus tem de fazê-lo para poder cumprir os compromissos assumidos anteriormente com Abraão.

O estilo de vida de Isaque demonstra que ele age com fé nas promessas de Deus. Ele sabe que as garantias divinas fornecem o necessário vínculo teológico entre ele próprio e Abraão. Como seu pai, Isaque está longe de ser perfeito e, no entanto, como seu pai, ele se recusa a fugir do processo trabalhoso de viver numa Terra Prometida não possuída. Sua paciência e resistência são testemunho da presença divina com ele em cada área de sua vida (26.28,29). De igual modo, como seu pai, Isaque experimenta dor dentro da família; em seu caso específico a dor deve-se à rivalidade entre os filhos gêmeos (25.19-34; 27.1-40). Ele também sofre fisicamente mais do que qualquer outra pessoa em Gênesis.

Em sua dor maior, Isaque tenta abençoar com a aliança do Senhor o filho mais velho e favorito, Esaú (27.1-4). Sua tentativa enfrenta a predição divina, feita quando do nascimento dos gêmeos (25.23), e no fim fracassa devido ao engano perpetrado por Jacó e a mãe (27.5-31). Essa perda é um grande golpe para Esaú, que anteriormente desprezara o direito de primogenitura e o vendera a Jacó (25.29-34). A fé passa para a geração seguinte, mas para que tipo de homem? Como pode haver continuidade se Jacó parece possuir pouquíssimo ou mesmo nada do caráter exibido por Abraão e Isaque? Teologicamente falando, a questão é se o pecado voltará a consumir a terra, como havia ocorrido depois do dilúvio.

Em última instância, a resposta a tais perguntas acha-se na natureza do Deus que criou Adão, Noé, Abraão, Isaque e Jacó. O Criador é capaz de lidar com a criação ou não. Nesse relato monoteísta não há outra opção. Mas nesse relato Deus já mostrou que duas gerações de fé e obediência são possíveis. Por essa razão, não há sombra alguma de dúvida de existir a possibilidade de que o plano de Deus seja eficaz e conduza à glória futura. A esta altura o plano parece estar em risco ou pelo menos em dúvida de acordo com o ponto de vista humano. O fato mais consolador é que Deus não mudou em seu propósito, promessa ou poder. O caráter divino continua intacto, acentuando a sensação que o leitor tem de respeito e expectativa diante do futuro.

Embora em Gênesis 27 Isaque acredite na iminência de sua morte, na verdade o patriarca vive por mais dois decênios, não falecendo do que o afligia senão em Gênesis 36.27-29. A doença prolongada de Isaque leva Jacó a assumir o papel de personagem principal da história antes da morte do pai. Esta mesma situação voltará a ocorrer, pois José está em evidência em Gênesis 37—50 embora Jacó ainda esteja vivo até Gênesis 49.29-33; e, mesmo morrendo em Gênesis 50.26, José permanece um fator preponderante nos relatos de Êxodo 1.1-18 e 13.19. Só quando Moisés morre é que o texto apresenta uma clara separação entre as personagens principais,

e mesmo a história de Moisés é seguida pela de alguém já bem conhecido, Josué. Uma vez mais a inclusão deste tipo de fato histórico deixa claro o dado teológico de que o Senhor providencia vínculos entre as gerações sucessivas.

O Deus único que elege e protege: Gênesis 28.10—36.43

Pouquíssimos textos do AT ressaltam os conceitos bíblicos de eleição e graça mais do que os relatos que envolvem Jacó. Conforme já assinalado, Deus diz que Jacó dominará sobre Esaú, quando os gêmeos ainda se empurram no ventre da mãe (25.23). A predição divina cumpre-se parcialmente quando Jacó ganha o direito de primogenitura, desconsiderado por Esaú (25.34) e rouba a bênção que Esaú deseja desesperadamente (27.1-40). Devido ao rancor de Esaú por Jacó, seus pais enviam o “abençoado” para morar com seu tio Labão (27.42—28.2; v. o papel de Labão em Gn 24). No entanto, antes de Jacó partir, o pai declara com todas as letras que ele deve levar adiante a fé abraâmica e receber a bênção (28.3,4). É certo que, até este momento, Jacó não demonstrou um caráter piedoso. Em vez disso Deus escolhe antes que essas ações pudessem acontecer, algo para o qual Paulo chama a atenção em Romanos 9.10-18. Deus abençoa Jacó mais do que a Esaú por amor a Jacó, uma idéia ressaltada em Malaquias 1.2,3. A graça divina seleciona este homem terrivelmente imperfeito, não por causa de mérito algum de sua parte.⁴³ O amor determina a decisão, e esse amor é tão grande por Jacó quanto é por Abraão e Isaque, pois as promessas divinas feitas anteriormente permanecem de pé.

O que não se diz a essa altura de Gênesis é se a escolha divina de Jacó inibe a fé e a obediência por parte do escolhido. Lenta, perceptível, até mesmo inexoravelmente, o Senhor torna o eleito uma pessoa de fé, mas a empreitada não é nem rápida nem fácil.⁴⁴ Deus começa a obra da mesma maneira como fez com Abraão e Isaque — mediante revelação e promessa (28.10-22). Cada promessa feita a Abraão e Isaque é oferecida a Jacó: terra (28.13), descendentes (28.14), ser bênção para todos os povos da terra (28.14) e a presença divina ininterrupta (28.15). Jacó aprende, sem ter dúvida alguma, o significado de possuir o direito de primogenitura e a bênção da família de Abraão.⁴⁵ Ele parece impressionado por ter recebido tais promessas, mas esboça uma reação ambígua, insignificante quando

⁴³V. Rm 9.10-18.

⁴⁴Observe-se a excelente abordagem que Victor Paul Hamilton faz do crescimento da fé de Jacó em *Handbook on the Pentateuch*, p. 117-28.

⁴⁵Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 172 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

comparada com a maneira de seu avô e seu pai reagir aos encontros iniciais com Deus. Como se estivesse negociando com Esaú ou o líder de alguma tribo, Jacó promete fazer do Senhor seu Deus só se ele puder voltar em segurança para casa em algum momento no futuro. O amor divino por Jacó não está condicionado a obras, mas Jacó parece decidido a não oferecer *seu* amor por tão pouco.

As circunstâncias na vida de Jacó acentuam as conseqüências de querer bênçãos sem oferecer uma fé obediente e sem ressalvas. Ao mesmo tempo revelam que os propósitos e as promessas de Deus acontecerão, não importando quão difícil seja seu cumprimento. Por exemplo, em algum momento no futuro Jacó tem doze filhos e uma filha. Os doze filhos tornam-se o começo das doze tribos de Israel e, dessa forma, o elemento catalisador para Deus cumprir as promessas feitas a Abraão, Isaque e Jacó de que uma grande nação descenderia deles.

Contudo, para ter esses filhos, Jacó tem de se casar com duas mulheres, uma que ele ama e uma que ele não ama (29.15-30), por ter sido enganado pelas mulheres e pelo pai delas, Labão (29.1-14). Ele sofre com a divisão dentro de casa provocada pelas mulheres, que competiam entre si pela atenção de Jacó (v. Gn 30.8), e labuta sob os olhos atentos de seu sogro, Labão, preocupado em tirar vantagem (30.25-43). Finalmente Jacó fica rico, da mesma maneira como acontecera com o pai e o avô, mas só depois de duas décadas de trabalho árduo para Labão, cujos filhos entendem que a prosperidade de Jacó é prejudicial à família deles (30.1,2). No sogro Jacó vê alguém tão desejoso de enganar, tão desejoso de atingir os próprios objetivos, tão desejoso de fazer negócios quanto ele próprio. G. J. We-
nham assim sumaria esses episódios:

Apesar disso, por meio dessas experiências os propósitos divinos avançaram. Jacó recebera a promessa de que teria uma multidão de descendentes, e foi por intermédio da desamada Lia e da serva desta, Zilpa, que oito das doze tribos tiveram origem. Desse modo, mesmo a trapaça de Labão e Jacó podem ser suplantadas de modo a fazer o plano divino se cumprir (v. Os 12.2). Pecados humanos podem ter adiado a volta de Jacó para sua terra natal, mas os demais aspectos das promessas feitas tiveram seqüência durante sua infeliz peregrinação pela Mesopotâmia.⁴⁶

Até este momento da história, Deus manteve cada promessa relevante feita a Abraão, Isaque e Jacó. Assim mesmo Jacó permanece alguém não

⁴⁶Genesis, vol. 2, p. 238.

muito fiel. Entretanto, quando o Senhor promete estar com Jacó caso este retorne (31.3), mesmo esse problema tem solução. Jacó receia voltar por causa do rancor de Esaú, de modo que divide a família em grupos e envia presentes a Esaú (32.1-21). Ao mesmo tempo ora fervorosamente para que Deus, que prometera estar com ele, proteja-o do irmão (32.9-12).

Para compensar os temores de Jacó, o Senhor toma medidas extraordinárias para assegurar, eleger, o caráter da fé de Jacó. Tarde da noite, perto do rio Jaboque, Jacó é atacado por alguém cuja identidade é revelada pouco a pouco no relato. Primeiro, quem luta com Jacó é chamado “homem” (32.24), mas não é um homem qualquer, pois ele apenas “toca”⁴⁷ a coxa de Jacó, e isso é o suficiente para deixá-lo manco para o resto da vida (32.25,31,32). Segundo, o atacante pede ao tenaz Jacó que o solte, assinando que o novo dia está rompendo. Este atacante é um espírito fluvial que tem medo da luz, uma idéia proposta por Westermann,⁴⁸ ou é apenas alguém pronto a conduzir o encontro ao ápice? A situação fica clara quando o atacante muda o nome de Jacó para Israel, ou de “alguém que agarra o calcanhar” ou “suplantador” para “ele luta com Deus”, e assegura-lhe que ele “venceu”. Ao abençoar Jacó e mudar-lhe o nome, o atacante revela-se superior ao homem que acabou de ficar manco e receber um novo nome. Encerrado o episódio, o texto diz que Jacó acredita ter sorte de estar vivo, pois acha que viu a Deus e sobreviveu (32.30). Jacó não é da opinião de que teve um encontro com um espírito fluvial. Ele encontrou-se com alguém que lhe conhece o passado, o presente e o futuro. No livro de Gênesis só Deus se enquadra nessa descrição.

Mas será que Deus realmente age dessa maneira? Será que o Senhor insiste numa forma tão determinada de obediência? Será que Deus emprega coerção física para alcançar objetivos espirituais? Será que a eleição chega a esse ponto? Essas perguntas teológicas pertinentes têm recebido resposta negativa da parte de muitos estudiosos que acreditam na infiltração de elementos míticos ou lendários neste trecho de Gênesis. Acreditam no objetivo teológico do texto de explicar que a escolha de Israel remonta às experiências de Jacó em épocas e lugares no passado distante. De maneira que, no entendimento deles, a eleição é a ênfase principal do texto, embora os detalhes não sejam totalmente exatos.⁴⁹

Deus certamente opera de modo bem parecido em outros textos canônicos. Por exemplo, Jeremias acredita que seu ministério ocorre sob uma

⁴⁷ Aqui o verbo não se acha no grau intensivo.

⁴⁸ *Genesis*, vol. 2, p. 409.

⁴⁹ *Ibid.* Cf. John Skinner, *A critical and exegetical commentary on Genesis*, p. 405-12.

compulsão que ele assemelha ao estupro (Jr 20.7-12). O trabalho de Ezequiel pode ter incluído um período de mudez provocada por Deus (Ez 3.26), e as provações de Jó incluíram sofrimento físico (Jó 1 e 2). No NT, a entrada de Paulo na igreja e no ministério começa com cegueira provocada por uma luz brilhante enviada por Deus (AT 9.1-19). Claro está que, canonicamente falando, as experiências de Jacó são, sem dúvida alguma, incomuns, mas não totalmente ímpares. Às vezes eleição e serviço trazem consigo pressões não apenas emocionais e espirituais, mas também físicas. Deus, ao chamar, preparar e disciplinar os escolhidos, não está limitado a algum aspecto isolado da existência humana.

Por trás da singularidade deste relato acham-se duas questões teológicas vitais que caracterizam a totalidade da experiência de Jacó com o Senhor. Primeiro, Deus luta com Jacó porque Jacó é uma peça chave no cumprimento das promessas a Abraão, e por sua vez são a resposta do Senhor para o problema do pecado da raça humana. Por essa razão a eleição de Jacó é a etapa mais recente no processo redentor. Segundo, Deus luta com Jacó e modifica-lhe o nome para assegurá-lo da “vitória”. Ele voltará para casa e será abençoado. Esaú não o matará. Cumprir-se-ão todas as promessas divinas feitas em Gênesis 28.10-22, e foi respondida a oração em que Jacó pediu ajuda em Gênesis 32.9-12. A cena tem, portanto, o impacto teológico de demonstrar a misericórdia divina para com Jacó e também para com a raça humana, visto que as promessas de Gênesis 12.1-9 tornam-se realidade.

Deus de fato protege Jacó de seu irmão (33.1-17) e também guarda o clã dos que os maltratam e mesmo da vingança perpetrada por eles próprios (34.1-31). Em resposta a isso Jacó erige um altar perto de Siquém (33.20), mas será seu desejo dedicar-se ao Senhor, nutrindo-lhe devoção especial conforme ele próprio prometera em Gênesis 28.21,22? A resposta aparece em Gênesis 35.1-5. Aqui Jacó recebe mais uma ordem divina para viajar, desta feita para Betel, o local da visão de Gênesis 28. Ali a família instalar-se-á e construirá um altar ao Deus que fala e protege (35.1).

Jacó percebe a importância da ordem, pois determina à família que se livre de todos os ídolos e purifique-se para a adoração (35.2). Jacó planeja cumprir o voto feito anteriormente (35.3), de sorte que a família entregue-lhe brincos e ídolos (35.4). Conforme observado por Derek Kidner,

qualquer impressão de que o culto patriarcal era livre e fácil é descartada por estas exigências, que já apresentam os componentes estruturais da lei do Sinai em seu apelo para uma lealdade única, para a pureza cerimonial e para a renúncia da magia (“as argolas [...] das

orelhas” eram evidentemente objetos para encantamento; v. talvez Os 2.13).⁵⁰

O fato de Jacó enterrar os ídolos ilustra a ausência de valor e vitalidade nessas imagens. Tais ídolos foram inicialmente roubados por Raquel em circunstâncias um tanto cômicas (v. Gn 31.22-35), somente para ser enterrados como meros objetos, o que são. Moisés certamente não tem qualquer respeito por essas imagens e, assim, remove-lhes qualquer idéia de dignidade ou valor.⁵¹ É impossível tratar o Deus que cria, chama, escolhe e protege da maneira como essas imagens foram tratadas.

Uma vez mais Deus se encontra com Jacó em Belém para reafirmar as promessas feitas a Abraão, Isaque e também a Jacó. Primeiro, Deus repete a mudança de nome inicialmente mencionada em Gênesis 32.28 como meio de lembrar Jacó da eleição e proteção divinas que ele possui (35.9,10). Segundo, Deus repete a promessa de uma nação (35.11). Terceiro, Deus torna a enfatizar a dádiva de terra (35.12). Finalmente os compromissos de Jacó tornaram-se mais importantes. Ele parou de negociar. Em vez disso, reconhece a fidelidade divina como incentivo para sua fidelidade. Este que luta para tornar-se alguém de fé, finalmente escolheu servir ao único Deus que não se pode roubar, sobre o qual não se pode sentar e que não se pode enterrar, o Deus de seus pais.

Síntese canônica: Jacó e eleição

Fora de Gênesis, três textos ressaltam a importância de Jacó no cânon. Oséias 12.1-6 descreve os principais acontecimentos da vida do patriarca como meio de implorar a israelitas do oitavo século a.C. a que se desviassem do pecado, como seus ancestrais haviam feito. Durante a vida Jacó agarrou o calcanhar de Esaú e lutou com Deus, assim mesmo ele venceu e consagrou-se em Betel (Os 12.3,4). De igual modo Israel deve voltar-se para o Senhor com humildade, amor, justiça e paciência (Os 12.6). A interpretação apresentada por Oséias da vida de Jacó ressalta a peregrinação do patriarca rumo à fé no Deus único, peregrinação necessária aos contemporâneos de Oséias.

Conforme mencionado anteriormente, Malaquias 1.2,3 e Romanos 9.10-18 destacam o amor do Senhor por Jacó e a liberdade na eleição, respectivamente. No texto de Malaquias, o Senhor reafirma ao público do

⁵⁰Gênesis: introdução e comentário, p. 162.

⁵¹Yehezkel Kaufmann, *The religion of Israel: from its beginnings to the Babylonian Exile*, p. 145.

século quinto a.C. que a situação difícil pela qual passavam de modo algum prova o desfavor divino. Pelo contrário, o amor demonstrado para com Jacó em Gênesis 25.23 continua sem diminuir, embora tenha sido ocultado devido à pecaminosidade e espírito queixoso do povo. Paulo adota um raciocínio semelhante em Romanos. Ou seja, ele enfatiza a compaixão divina na escolha de Jacó (Rm 9.15) e então declara que o amor mediante o qual o Senhor elege, ocorre “para tornar conhecidas as riquezas da sua glória” (Rm 9.23). Finalmente, ele declara que a falta de fé por parte de Israel, não a falta de amor divino, causou a ruptura entre os dois. Israel reagiu buscando a justiça “como se fosse por obras” em vez de crer que somente pela fé pode existir o relacionamento com Deus (Rm 9.30-33).

Em cada um dos três textos usa-se a eleição para estimular as pessoas ao arrependimento e relacionamento com Deus; contudo, em cada texto os autores contam pesarosos como os descendentes de Jacó deixaram de perceber o que o patriarca aprendeu mediante muitas experiências duras: o Deus único deseja devoção, fé e obediência exclusivas. Bênçãos e proteção procedem da graça e bondade divinas, não como recompensa por boas obras nem como direito tribal.

O Deus único que preserva o povo da aliança: Gênesis 37—50

“Vida” é um substantivo com muitos significados para Abraão, Isaque, Jacó e suas famílias em Gênesis 12—36, mas dificilmente o adjetivo “segura” descreveria a situação deles. As viagens empreendidas sozinhos puseram cada um deles em perigos contantes e, dessa forma, em necessidade constante da promessa divina de proteção (12.3; 26.2,3; 31.3; 35.5). Brigas na própria família aumentaram-lhes os problemas. Entretanto, na maior parte do tempo seus inimigos eram pessoas e circunstâncias que podiam ver e avaliar. Mas nesta seção de Gênesis a família de Jacó vê-se diante de uma fome que não poupa ninguém, imprevista e insuperável, o que significa a necessidade da ajuda do Deus conhecedor do futuro, que prepara para a catástrofe e tem sob seu controle pessoas, acontecimentos e a natureza. O fato da existência desse Deus é a ênfase principal do restante de Gênesis.

Lutas na família e fome constituem o arcabouço improvável para os atos preservadores do Senhor nestes capítulos. Uma vez mais sonhos revelatórios (v. Gn 28.10-15) são meio de orientação para a principal personagem da história, e pessoas de fora do clã escolhido funcionam como ajudantes e obstáculos no relato. Jacó mantém seu papel de portador da aliança abraâmica; contudo seu filho José que domina estes capítulos e no final salva a família da catástrofe. Esta seção final de Gênesis dá sequência

à ênfase do texto na eleição, introduz a preocupação ininterrupta das Escrituras com o sofrimento injusto, inicia o tema do livramento divino de Israel e, de modo conclusivo, mostra que o Senhor cumpriu todas as promessas feitas a Abraão, Isaque e Jacó.

Eleição e opressão chocam-se em Gênesis 37—45. Jacó ama José mais do que os outros filhos porque o garoto nascera na sua velhice e porque José era filho de Raquel (37.3; 42.38). Por esse motivo ele encarrega José de supervisionar os irmãos, muitos deles mais velhos do que ele próprio, decisão que faz os irmãos ficar tão ressentidos que odeiam José (37.4). Para piorar as coisas, José conta sonhos indicativos de que os irmãos e o universo se curvarão diante dele (37.5-11). Ciúme e ódio levam os dez irmãos mais velhos a vender José como escravo e fazer Jacó acreditar que o filho morrera (37.12-36). Em seguida o texto revela que Judá, um dos irmãos de mais proeminência, quem de fato sugeriu a venda de José (37.26,27), tem o costume de maltratar os outros, mesmo quando satisfaz seu apetite sexual (38).

Em contraste José evita conduta sexual errada, mas inicialmente isso não lhe rende nada. A recompensa por não dormir com a esposa de seu senhor é ir para a prisão, onde mesmo agindo com bondade ao interpretar os sonhos de outras pessoas, aparentemente não lhe resulta em bem (39 e 40). Parece que a impiedade triunfa, visto que quem o maltratara e oprimira, como Judá, os demais irmãos e a sedutora esposa de Potifar saem livres, enquanto o perseguido José permanece preso. Nada na história parece justo, direito ou bom, e o Deus que intervém na narrativa da queda, no relato do dilúvio e no episódio da torre de Babel não faz, a respeito desses acontecimentos indignantes, coisa alguma que o texto considere digno de nota.

Apesar das dificuldades, José professa em Deus uma fé que possui certos aspectos fundamentais. Primeiro, ele percebe a presença de Deus não importa aonde vá. Obviamente José rejeita qualquer noção de que o Senhor seja divindade local ou regional, pois reconhece Deus em cada episódio.⁵² Segundo, ele acredita que a presença de Deus “constitui a derradeira aprovação de moralidade”.⁵³ Ele rejeita o assédio da esposa de seu senhor por entender que tais ações são pecado contra Deus (39.9). Terceiro, ele atribui habitualmente a Deus a habilidade de interpretar sonhos (40.8; 41.16,51-52).⁵⁴ Da mesma forma que seus ancestrais, José aprende que

⁵²Elmer A. Martens, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 87.

⁵³Skinner, *Genesis*, p. 458.

⁵⁴Kidner, *Gênesis*, p. 179.

Deus pode estar com ele numa terra estranha, no território dominado por deuses estrangeiros; ele pode afetar as pessoas dessa terra por seu intermédio. Não existe qualquer idéia de competição ou polêmica nessa ação divina mediante José, assim como não existira no caso do Deus de Abraão, Isaque e Jacó. [...] A religião do Deus de seus pais não se restringe a uma área isolada; Deus age e fala direta e imediatamente no âmbito total da realidade.⁵⁵

Por fim os poderes interpretativos dados por Deus a José tiram-no da prisão e levam-no para os átrios de poder do Egito na condição de primeiro-ministro. Ele suporta e vence as dificuldades e lança-se a ajudar o faraó, seu benfeitor e a dirigir o Egito durante os sete anos de fome que José prediz com base nos sonhos do faraó (41). Embora José tenha saído da opressão, não se oferece qualquer motivo concreto para seu sofrimento. Nesses relatos parece que os egípcios recebem mais atenção do que os descendentes de Abraão.

Quando o texto finalmente revela a razão para o sofrimento de José, ele demonstra outras características de sua fé monoteísta. O aspecto mais proeminente dessa fé madura é o perdão. Os irmãos vêm comprar cereais dele e não o reconhecem. Depois de uma série de testes que lhe permitem saber que tanto o pai quanto o irmão por parte de pai e mãe (Benjamim) estão vivos e que os irmãos lamentam tê-lo vendido (42—44), ele revela sua identidade e perdoa a culpa dos irmãos, sem castigá-los (45.1-5).⁵⁶ Esse gesto tem paralelo no perdão dado por Esaú a Jacó (33.4,5), contudo vai além devido à situação mais desesperadora pela qual José passara. Outra característica explica a razão para José perdoar: ele teme a Deus (42.18). A partir desta primeira menção de “temor” reverente desenvolve-se um grande tema bíblico, o qual alcançará expressão máxima nos Escritos. A esta altura basta dizer que seu temor significa obediência ao que ele crê ser requerido dele.⁵⁷ Seu relacionamento com Deus determina o relacionamento com os seres humanos.

Finalmente, perceber que Deus o colocou numa posição de autoridade a fim de salvar sua família da extinção revela a disposição de sofrer redentivamente. O fato de seus problemas resultarem no livramento de outros diminui sua dor (45.5). Agora ele entende por que sofreu e, sem perda de tempo, salva o clã inteiro (45.21-24), de modo que suportar a dor é aqui

⁵⁵Westermann, *Genesis*, vol. 3, p. 79.

⁵⁶Claus Westermann, *Elements of Old Testament theology*, p. 122.

⁵⁷Zimmerli, *Old Testament theology*, p. 146.

o meio divino do livramento. O que os irmãos fizeram não é bom, mas como nos casos de erros, temores e pecados manifestos, Deus transforma em bem o malcometido.

Duas promessas abraâmicas chocam-se em Gênesis 46—50. Para o clã continuar existindo e tornar-se a grande nação prometida a Abraão, Jacó, o patriarca residente, tem de conduzir a família/ nação para fora da Terra Prometida, a verdadeira pátria de Israel. Assim como Deus tinha antes garantido a Jacó que era hora de ir para sua terra (31.3), agora Deus revela a Jacó ser o tempo de deixar a terra e ir para o Egito (46.1-7). Esta viagem de modo nenhum põe em risco a Terra Prometida, pelo fato de a mudança ter sido prevista desde Gênesis 15.13. Chegou o momento da peregrinação de quatrocentos anos, revelada por Deus a Abraão. Como sempre, Deus compromete-se a estar com Jacó (46.4), e o portador da fé, avançando em idade, tem de agir baseado unicamente na crença nessa promessa renovada e em suas experiências anteriores com o Senhor. Para crédito seu, ele vai para o Egito, acompanhado de cada membro do clã (46.8-27). Uma vez lá, é reunido a José, que consegue para seu povo a melhor região de pastagem do Egito (46.28-34).

Bênçãos e a determinação de voltar para a Terra Prometida formam o arcabouço dos episódios restantes de Gênesis. Jacó abençoa o faraó, uma cena irônica, pois o faraó é superior a Jacó em todos os aspectos humanos à exceção da idade (47.7). Em seguida Jacó abençoa os filhos de José, Manassés e Efraim, dando ao mais jovem, Efraim, proeminência sobre o irmão (48.12-20), evento não tão improvável devido à própria experiência de Jacó. Finalmente, baseado no conhecimento do caráter de cada um dos filhos e na percepção do futuro, Jacó abençoa-os antes de morrer (49.1-28). É certo que José é bastante elogiado pela paciência fiel (49.22-26), contudo é Judá, o líder dos irmãos, que recebe a promessa do “cetro”, “o bastão de comando” (49.10). Qualquer poder internacional que o clã venha a ter procederá da família de Judá, e, portanto, a maneira como a linhagem de Abraão abençoará todas as nações deve começar por Judá, embora as atividades de José certamente também se enquadram nesta categoria.

Feitas as devidas promessas, Jacó e José passam a pensar na terra. Jacó promete a José que a promessa de terra concretizar-se-á, pois Deus estará com o povo e levá-los-á para lá (48.21,22). Devido a essa convicção, Jacó instrui os filhos a que o enterrem junto dos seus pais na Terra Prometida (49.29-32), algo que eles realizam no devido tempo (50.1-14). Semelhantemente José diz aos irmãos para levar seus ossos do Egito quando Deus lhes der a terra (50.25,26). De modo que à fé na presença de Deus,

à obediência aos padrões divinos, à disposição de sofrer pelos outros, à capacidade de ir ao auxílio da própria família e de uma nação estrangeira e ao gracioso poder de perdoar, José acrescenta uma esperança inabalável de que o exílio terminará e o povo escolhido residirá na terra dada por Deus.⁵⁸ O homem intérprete de sonhos mediante a percepção recebida de Deus também obtém do mesmo Deus um sonho sobre o futuro. Contudo, ainda não foi revelado como esse sonho se tornará realidade.⁵⁹

Conclusão

Quando Gênesis termina, muitos temas teológicos estão firmemente fixados a um padrão, ao passo que outros permanecem fora dele, ainda não relacionados com o todo. Certamente tornou-se visível um retrato nítido de Deus. Ele é a única divindade que atua nesses relatos. Só Deus cria, de maneira que só ele julga o pecado, chama, dirige e abençoa Abraão e seus descendentes, e protege e livra em todas as circunstâncias o povo agora chamado Israel. Esse Deus comunica-se com o povo, alternadamente emanando ordens, fazendo promessas e dando orientação, e ele trabalha para tirar o pecado que atribula toda a raça humana. Esse Deus não tem qualquer começo, rival, limites de tempo ou espaço, falha moral, ou interesses ocultos.⁶⁰

Também tornou-se visível um retrato da raça humana. As pessoas são feitas à imagem de Deus, mas assim mesmo não estão satisfeitas com essa posição exaltada. Querem ser Deus no sentido de que desobedecem à palavra de Deus, desse modo tentando apoderar-se da autoridade divina. Os humanos comem a fruta do orgulho, violência e imoralidade e, por isso, aprendem a temer, odiar, cobiçar e desobedecer. Contudo também possuem a capacidade de ouvir as promessas divinas e de agir com fé, e, por mais vacilante e míope que ela seja, ainda assim é fé, não em imagens que se pode roubar e enterrar, mas no único Deus que cria, comunica-se e redime. A raça humana está claramente no melhor de si quando seus membros crêem em Deus e, pela fé, obedecem aos padrões comunicados.

Apresentados esses retratos, é possível assinalar o que ainda precisa acontecer e que até o momento tem-se apenas vislumbrado. O Deus único ainda tem de erradicar o pecado humano. Lançaram-se as bases para essa erradicação, pois Abraão foi escolhido e em boa parte cumpriu-se a pro-

⁵⁸Brueggemann, *Genesis*, p. 379.

⁵⁹Martens, *God's design*, p. 34.

⁶⁰Observe-se a descrição que Gerald Lewis Bray faz desses detalhes em *The doctrine of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), p. 53-110.

messa da nação. Mas a Terra Prometida continua nas mãos de “estrangeiros”, não existe qualquer lei moral específica, todas as nações ainda têm de ser abençoadas por meio da linhagem de Abraão, e Israel vive no Egito. Não há dúvida da necessidade de esclarecer alguns detalhes importantes. No entanto parece correto supor que a solução para essas questões procederá dos temas gêmeos da singularidade de Deus e da fé da raça humana. O Deus Criador é a única esperança de a raça humana criada conseguir expressar plenamente seu potencial, sujeitando a terra criada.

3

O único Deus libertador e instrutor

Êxodo

Canônica e teologicamente falando, Êxodo continua os relatos e ênfases de Gênesis, mas ao mesmo tempo cria um arcabouço totalmente novo para o que vem em seguida. Questões como a singularidade do Deus Criador e mantenedor de tudo o que existe, o cumprimento das promessas a Abraão, a habilidade de Deus em livrar do perigo o povo escolhido, o pecado de um contra o outro dentro da raça humana, e a necessidade da raça humana de orientação e limites dados por Deus continuam a ser objeto de ênfase. Empregam-se Abraão, Isaque, Jacó e José como lembretes do que já aconteceu e ainda ocorrerá. Ao mesmo tempo, Deus usa novas pessoas, como Moisés, Arão, Miriã, o faraó e outros, para fazer a história e a revelação avançar. Novas questões teológicas também surgem, como o papel da instrução divina, ou lei, na vida de Israel e de outras nações, a natureza da escolha divina de Israel como povo especial e o meio de conseguir perdão para o pecado.

Alguns desses conceitos ainda provocam debates sérios, pois quem é verdadeiramente o povo de Deus, quem deve possuir a Palestina (Canaã) e quem possui uma religião dada por Deus são questões que até hoje fazem bastante diferença no Oriente Médio. O papel das leis divinas do Êxodo no cristianismo pode provocar discussões acaloradas mesmo hoje, dois mil anos depois da morte de Jesus. Fica claro que esse livro merece uma séria reflexão teológica e canônica e fica igualmente claro que reflexão faz bastante diferença caso os teólogos queiram vincular a teologia bíblica com a missão atual da igreja.

Embora Êxodo ofereça diversos temas e subtemas de importância, uma idéia prevalece e torna as demais possíveis ou mesmo necessárias: existe apenas um único Deus. Este Deus único é o mesmo Deus que levou para o Egito José, Jacó e o restante da família escolhida. Assim, é o mesmo Deus Criador da terra e da raça humana. Lá pela metade de Êxodo este Deus único revela a dedicação total e constante a promessas feitas centenas de anos antes, a capacidade de livrar das mãos de um governante poderoso e opressivo um povo numeroso, mas fraco e escravizado, a disposição de trabalhar com um líder temível e ao mesmo tempo temeroso (Moisés), a tolice de adorar deuses fabricados pelos homens e o desejo de comunicar padrões benéficos à nação recém-libertada. Nesse ponto intermediário de Êxodo, Deus declara inválidas as demais divindades e exige adoração exclusiva (Êx 20.1-11). Talvez nenhuma outra declaração tenha sido tão revolucionária no mundo antigo ou mesmo o seja no mundo pluralista e pós-moderno. Essa afirmação da singularidade explica como é que Deus pode escolher Israel, livrá-los, fazer uma aliança com ele e chamar Israel a ensinar os caminhos de Deus para outras nações. Em simples palavras, não existe qualquer outra divindade que possa breicar Deus, repreendê-lo ou opor-se a ele, e é essa “simples” questão teológica que Moisés procura ensinar a seu público na antiguidade e que constitui a base para a mensagem duradoura da Bíblia para hoje.

O esboço de Êxodo aqui sugerido integra personagens, eventos, lugares e temas importantes. Dessa feita dá continuidade às ênfases iniciadas em Gênesis, especialmente as que acompanham a continuação das promessas abraâmicas,¹ e também demonstra a contribuição singular de Êxodo para as teologias do AT e bíblica. Também ressalta a contínua importância do monoteísmo no AT. Cinco divisões básicas revelam o propósito básico do livro de explicar a singularidade de Deus e sua presença no meio do povo.²

Primeiro, Êxodo 1—18 concentra-se no livramento de Israel do Egito. Dentro dessa preocupação geral com a salvação, o texto ressalta que Deus vê e se lembra (Êx 1 e 2), revela, chama e promete (Êx 3 e 4), põe o povo em liberdade (Êx 5.1—15.21) e provê à subsistência do povo escolhido (Êx 15.22—18.27). Essas idéias desenvolvem-se naturalmente a partir do contexto histórico do livro e também do passado distante de Israel. Segundo, Êxodo 19—24 explica como Deus estabelece a aliança com Israel. Nenhum outro evento afeta tanto o arcabouço histórico ou teológico do AT quanto este.³ Inseridas nesta declaração inicial da lei de Deus acham-

¹Cf. David J. A. Clines, *The theme of the Pentateuch*.

²John Durham conclui que a presença de Deus é o tema principal do livro. Cf. John Durham, *Exodus*, p. xxx.

³Walther Eichrodt interpreta a aliança como o tema centralizador. Cf. Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1.

se noções como a da transcendência divina (Êx 19), sua autoridade total (Êx 20) e a sabedoria para a vida diária (Êx 21—23). Terceiro, Êxodo 25—31 concentra-se no tabernáculo e no papel do sacerdócio na adoração. Aqui o Senhor é quem habita no meio do povo (Êx 25—27), emprega mediadores (Êx 28 e 29) e encontra-se com eles (Êx 30 e 31). Cada uma dessas verdades é necessária para a teologia da adoração.

Quarto, Êxodo 32—34 relata o incidente do bezerro de ouro, acontecimento revelador e quão rapidamente Israel é capaz de afastar-se dos padrões divinos. Nessa seção Deus é descrito como justificadamente ciumento (Êx 32) e ao mesmo tempo presente (Êx 33) e pronto a perdoar e renovar (Êx 34). Quinto, no segundo segmento sobre o tabernáculo e sacerdócio, Êxodo 35—40 é o resultado nacional do perdão divino imerecido. Deus dá a indivíduos capacidade e talentos para construir o tabernáculo (Êx 35-39) e vive com o povo da aliança e orienta-o (Êx 40). Somente Deus é capaz de todas essas realizações e somente ele continua presente com o povo, não importando o que faça ou o que aconteça ao redor dele. Por esse motivo somente um Deus merece adoração, honra e louvor.

Primeira parte: o Êxodo (Êxodo 1—18)

Provavelmente nenhum outro evento na história de Israel rivaliza com o Êxodo em sua importância teológica. Esse livramento histórico do povo escolhido de Deus atua como paradigma maior da salvação, sendo tanto a evidência do amor divino por Israel quanto, no restante das Escrituras, estímulo à obediência amorosa por parte do povo de Deus. A magnitude do evento é acentuada pela luta precedente e pelos desafios seguintes. Desse modo o valor maior desse acontecimento vem à tona mediante a análise teológica cuidadosa que vincula Gênesis e Êxodo e comenta sobre como Êxodo faz a histórica bíblica avançar.

O Deus que vê e se lembra: Êxodo 1—2

Êxodo começa auspiciosamente. Conquanto Israel continue no Egito, o povo prospera e cresce, tornando-se um grande grupo em seu país adotivo (1.1-7).⁴ Essa expansão numérica dos clãs dos doze filhos de Jacó cumpre a promessa divina a Abraão de multiplicar seus descendentes até que mal

⁴Embora Israel ainda não seja uma nação no sentido de possuir terra e ter um governo, é um povo com suficiente identidade étnica, religiosa e econômica para os dois termos serem aplicados. V. a análise de Ronald E. Clements sobre essas questões em *Old Testament theology: a fresh approach*, p. 82-7.

se consiga contá-los (v. Gn 12.1-9; 15.1-6).⁵ Desse modo deve-se ler os versículos iniciais como uma afirmação teológica da fidelidade, bondade e provisão constantes de Deus para com Abraão, Isaque e Jacó. O Deus que cumpre promessas continua a agir ao longo dos séculos, sendo fiel às promessas feitas a homens e mulheres mortos há muito tempo. Com certeza esses versículos também são um desagravo para o sofrimento e labuta de José, o instrumento humano do livramento divino para Israel em Gênesis 37—50.

Infelizmente logo o sofrimento entra de novo na história e, desta vez, alcança todo o Israel com seus tentáculos. Essa reviravolta nos acontecimentos começa com a ascensão de um novo faraó sem quaisquer laços com José (1.8). Esse faraó provavelmente pertence a uma etnia diferente da do faraó de José,⁶ possuindo objetivos políticos e econômicos diferentes e julgando os israelitas uma ameaça à segurança nacional (1.9,10). Primeiramente ele procura limitar seu crescimento, escravizando-os, mas conseguindo apenas aumentar-lhes o número.⁷ Visto que na prática ele está tentando reverter a promessa divina a Abraão, seus esforços são fúteis. Em seguida, ele ordena a morte de todos os meninos israelitas recém-nascidos, plano frustrado por parteiras tementes a Deus (1.17), as quais Deus abençoa por proteger as crianças israelitas (1.20,21). Mesmo em meio a dias terríveis o povo não é abandonado por Deus. Como nas narrativas de José, aqui o sofrimento é real e ameaçador, contudo isso não significa que o Criador, o Deus que promete, dirige e livra, tenha perdido poder ou se deparado com um adversário inderrotável, seja ele natural, humano ou divino. Entretanto, o sofrimento tem seu papel aqui, conforme demonstrado em relatos subsequentes. Não dissuadido, o faraó ordena que cada menininho israelita seja atirado no rio Nilo (1.22).

Apesar da aparente falta de solução para esta situação terrível, o cânon já deu dicas de que este dilema será resolvido. De acordo com Gênesis 15.13-16, depois de Abrão crer em Deus e de essa crença ter sido considerada justiça (15.6) e depois de Abrão perguntar como poderá saber que Canaã será dada a seus descendentes (15.8), Deus revela o futuro para Abrão, contando-lhe que seus descendentes viverão quatrocentos anos num

⁵Cf. Elmer A. Martens, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 17; e Walter C. Kaiser Jr., *Toward an Old Testament theology*, p. 100.

⁶Cf. John Bright, *A history of Israel*, p. 105-14; e Michael Grant, *The history of ancient Israel*, p. 36.

⁷Os estudiosos raramente põem em dúvida a exatidão histórica de Êxodo 1.11-14. Cf. Walther Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 22; e Ernest W. Nicholson, *Exodus and Sinai in history and tradition*, p. 53-4.

país estrangeiro, sofrendo durante parte desse tempo (15.13). Mas depois disso sairão daquela terra (15.14). Com base nessa informação, a dor do povo não é sem propósito. O sofrimento é definitivamente terrível, contudo funciona como as dores de parto de uma nação. As promessas divinas de terra devem estar na iminência do cumprimento. Essa conscientização canônica não minimiza o problema do sofrimento injusto mais do que a crença de José de que sua dor ocorreu por um motivo redentivo (v. Gn 50.20), mas demonstra que Deus ainda está com o povo da aliança. Se alguém lê esses capítulos isoladamente, sem essa conscientização canônica, a ausência divina em Êxodo 1 e 2 parece muito mais palpável do que seria necessário.⁸

Duas questões teológicas, o livramento de Israel do Egito e seu reassentamento em Canaã e o sofrimento de Israel, agora dão estrutura ao relato. Em meio a essas duas questões surge alguém que reverlar-se-á fundamental na solução dos dois assuntos. Um casal de descendentes de Levi, cujos nomes não são informados,⁹ tem um filho e eles se recusam a atirá-lo no rio Nilo. Talvez temam a Deus como as parteiras de Êxodo 1.15-22. Quando não conseguem mais esconder a criança, a mãe prepara um cesto para servir de barco para o filho, instala-o ali, põe o cesto no rio Nilo e coloca a irmã do menino a observar os acontecimentos seguintes (2.1-4). Não há dúvida de que a mãe, ao tomar essas precauções, esperava de alguma maneira salvar a criança.¹⁰ A mãe alcança esse objetivo. Ironicamente a filha do faraó descobre a criancinha e condói-se dela (2.5,6), uma reviravolta tão surpreendente quanto a experiência de Abrão com outro faraó em Gênesis 12.10-20 e a mudança de sorte para José em Gênesis 41. Uma vez mais o Egito fornece ajuda inesperada para os escolhidos. A princesa dá à criança o nome de Moisés, cuida da sua criação e, desse modo, torna possível que um israelita receba, presumivelmente, educação formal e outros privilégios reais. Fica-se a imaginar por que esse homem sobreviveu ao rancor genocida do faraó.

Quando atinge a idade adulta, Moisés aparentemente chega à conclusão de que fora poupado para poder ajudar os demais israelitas. Ele mata

⁸Donald E. Gowan concentra-se na “ausência” de Deus em Êxodo 1.1—2.22 e no seu reaparecimento em Êxodo 2.23-25 no livro *Theology in Exodus: biblical theology in the form of a commentary*, p. 1-24. Embora Gowan não leve Gênesis 15.13-16 adequadamente em conta, ele efetivamente vincula Êxodo 1 e 2 aos encontros do José sofrendor em Gênesis 37—50.

⁹Para uma análise da possível identidade dos pais de Moisés, consultar Walter C. Kaiser Jr., *Exodus*, em *Expositor's Bible commentary*, Frank E. Gaebelein (org.), vol. 2, p. 308.

¹⁰Brevard S. Childs, *The book of Exodus*, p. 18.

um egípcio opressor de um israelita, mas logo descobre que nem todos os israelitas valorizam sua proteção ou desejam seu conselho (2.11-14). Descoberto o assassinato, ele foge para Midiã, onde se encontra com a filha de um sacerdote e casa-se com ela, estabelecendo-se no que considera terra estrangeira, fato realçado pelo nome dado ao primeiro filho, Gérson (“estrangeiro”).¹¹ Qualquer papel destinado a Moisés está adiado por enquanto.

Nesse ínterim Israel sofre. Eles clamam a Deus, que lhes ouve o gemitido, lembra-se da aliança patriarcal e decide agir a favor deles (2.23-25). O fato de Deus ouvir significa que ele agirá. O fato de Deus se lembrar acentua a fidelidade divina, visto que o ato de lembrar não ocorre necessariamente depois de um longo período de esquecimento. Antes de o sofrimento ocorrer, Deus sabia quanto tempo ele duraria (v. Gn 15.13-16), de sorte que parece improvável Deus ter ficado de braços cruzados, sem consciência do que o povo sentia. A obra de livramento tem de iniciar-se agora e será sancionada pelo Deus que durante quatro séculos tem sido fiel a Abraão e que revelar-se-á igualmente fiel aos que sofrem, clamam, esperam e sonham com liberdade nesta nova era.

O Deus que revela, chama e promete: Êxodo 3 e 4

Êxodo 3 e 4 é um relato teológico denso. Praticamente cada versículo revela tanto a natureza do Deus descrito pelo cânon quanto o papel da raça humana nos planos divinos de erradicar o mal e cumprir as promessas já feitas a Abraão, Isaque e Jacó. No âmago da auto-revelação divina acham-se os objetivos divinos gêmeos e contínuos de chamar indivíduos para realizar tarefas extraordinárias e, mediante a presença e as promessas garantidas por Deus, capacitar esses indivíduos para elas. Dessa forma o cânon vincula as experiências de vida de Abraão, Isaque e Jacó e os compromissos pessoais assumidos por eles com as experiências e compromissos de Moisés.

Aparentemente Moisés tem uma vida normal em Midiã, pois Êxodo 3.1 encontra-o cuidando dos rebanhos do sogro. Conquanto Moisés certamente espere um dia típico, o texto alerta os leitores de que acontecimentos incomuns estão para acorrer porquanto Moisés chegou ao “monte

¹¹Durham defende o contrário. Ele afirma que Moisés sente-se em casa em Midiã porque tem esposa, segurança e a oportunidade de adorar a Deus com essas pessoas. Por esse motivo Durham entende o Egito como a terra estranha (*Exodus*, p. 24). Childs aceita a interpretação tradicional de que Moisés não se sentia em casa (*Exodus*, p. 32), posição partilhada por Kaiser (*Exodus*, p. 313). Textos posteriores contradizem a tese de Durham, pois em Êxodo 3.1-6 Moisés parece não-familiarizado com Deus e até Êxodo 4.24-26 ele não havia circuncidado o filho.

de Deus”, designação apresentada pela primeira vez aqui. Logo, ele próprio descobre que o dia não é típico quando observa um arbusto em chamas, mas não é consumido (3.2,3). Vinda do arbusto, uma voz instrui Moisés a tirar os sapatos porque ele está em “terra santa” (3.5).

Essa referência à santidade dá início à generalizada ênfase da Lei à santidade divina, à santidade do povo e à natureza da santidade na adoração. Em seu uso mais simples a palavra *santo* significa “separado para um propósito específico”, “diferente” ou “singular”. Aqui aplicam-se essas definições básicas, visto que o próprio lugar é “singular” ou “separado” pela própria existência do arbusto extraordinário. Outros lugares, especialmente os “separados” para ser locais de adoração, serão chamados santos mais tarde no livro (v. Êx 25—31; 35—40).

Contudo, o que realmente torna santo o lugar é o fato de Deus estar ali, falando com Moisés, afirmando ser o Deus de Abraão, Isaque e Jacó. Assim como Deus “esteve com” essas pessoas, agora Deus “está com” Moisés, tornando a presença divina conhecida e sentida por meios visuais e auditivos (3.6). Moisés sente-se à vontade para olhar para o arbusto em chamas, mas ter um encontro com Deus assusta-o, deixando-o atônito perante a divindade revelada. Na observação de Donald Gowan, “a aparição divina no monte é desse modo descrita como algo assustador e aterrorizante, atemorizante e fascinante”.¹²

O Deus de continuidade, fiel ao povo da aliança, rapidamente explica que o tempo da peregrinação israelita chegou ao fim, e Moisés deve levá-los a um novo lugar (3.5-10). Chegou a data estabelecida em Gênesis 5.13-16. Em face tanto do texto de Gênesis quanto da informação acerca da compaixão divina em Êxodo 2.23-25, é certo que o fim da era de opressão não chega a ser uma grande surpresa, mas o chamado de Moisés é surpreendente devido aos fracassos no passado. Assim mesmo, é certo que o Deus que transformou Jacó pode decidir chamar e equipar praticamente qualquer um. O Deus que começou a nação israelita mediante o chamado de uma pessoa, pode livrar o povo pelo mesmo método.

É claro que o chamado divino surpreende Moisés. Este faz duas perguntas que, na prática, são motivos pelos quais Deus não deveria tê-lo escolhido. Primeiro, pergunta: “Quem sou eu para apresentar-me ao faraó e tirar os israelitas do Egito?” (3.11). A resposta divina estabelece vínculos canônicos entre Abraão, Isaque, Jacó e Moisés. Como em Gênesis 17.4 (Abraão), 26.3 (Isaque) e 28.15 (Jacó), o Senhor compromete-se a “estar com” Moisés, com o significado de que, semelhantemente aos patriarcas, a

¹²*Theology in Exodus*, p. 28.

missão de Moisés não pode resultar em fracasso. A presença divina assegura sustento e sucesso. Na hipótese de esta promessa não ser suficiente para Moisés, ele também recebe um sinal: após o livramento de Israel o povo adorará neste mesmo monte de revelação, promessa e chamado (3.12). Tais promessas requerem fé por parte de Moisés, assim como as promessas feitas aos patriarcas a exigiram. Promessa e fé estão inextricavelmente ligadas. Está claro que a questão não é quem é Moisés, mas quem estará com Moisés.¹³ Com acerto ele acredita no fracasso se tiver de depender de seus recursos, mas assim mesmo deve crer que será bem-sucedido com a ajuda de Deus.

Segundo, visto que Deus passou a ser o tema central da conversa, Moisés pergunta seu nome para poder explicar ao povo a identidade do Deus dos pais dos israelitas (3.13). A resposta de Deus tem desencadeado debates acalorados por séculos. Deus diz “Eu Sou o que Sou” e apresenta o nome Yahweh,* que joga com as palavras da primeira sentença. As duas afirmações derivam do verbo “ser” em hebraico, de maneira que o nome pelo menos “indica a certeza da existência de Yahweh”.¹⁴ Entretanto, esta revelação seguramente vai além, pois a existência de Deus não parece estar sendo questionada. Pelo contrário, Moisés aparentemente deseja garantias que abrangem o passado (“o Deus dos seus antepassados”), o presente (“eu estarei com você”) e o futuro (“quando [...] eles me perguntarem”). Desse modo a resposta divina tem de cobrir todas as possibilidades temporais para responder cabalmente à pergunta de Moisés.

Os debates que estudiosos têm travado acerca deste versículo ajudam a ressaltar a importância das afirmações constantes nele. Edmond Jacob acen-tua que este texto significa que o nome “Yahweh indica vida em sua continuidade e sua realidade”.¹⁵ Em outras palavras, a referência ao patriarca e o fato de o nome Yahweh derivar do verbo “ser” indicam que neste versículo enfatiza-se a existência contínua e a presença relacional de Deus.¹⁶ A revelação desse nome também implica que o Deus sempre presente e cumpridor de promessas quer que pessoas como Abraão, Isaque, Jacó e Moisés se aproximem dele. Walther Zimmerli observa que

o “nome de Yahweh” foi revelado à fé do crente do Antigo Testamento. Ele pode — na verdade deve — invocá-lo sem qualquer hesitação. Como

¹³Durham, *Exodus*, p. 33.

*N. do T. — Nas traduções em português o nome hebraico Yahweh é costumeiramente traduzido por “Senhor”.

¹⁴Martens, *God's design*, p. 16.

¹⁵*Theology of the Old Testament*, p. 51.

é totalmente diferente o mistério em torno do nome secreto do deus-sol Rá no mito egípcio de Ísis e Rá (*ANET*, p. 12-14)! Mas também existe outra diferença: o nome nunca se torna um recurso técnico mediante o qual o suplicante tenta impor algo ao Deus de Israel.¹⁷

Desse modo a revelação divina da preseça constante e de que as pessoas podem ter acesso a ele não é de forma alguma um convite a encantamentos mágicos, à manipulação de Deus ou à crença de que Deus não possui padrões morais ou éticos mais elevados do que a raça humana. Tal revelação faz separação entre, de um lado, Deus e, de outro, seres humanos e outras pretensas divindades, mas ao mesmo tempo não fecha a possibilidade de seres humanos terem relacionamentos íntimos com Deus.

Além da presença constante e da abertural relacional, é possível, ainda que não comprovado, que o nome revelado incorpore a teologia da criação. William Foxwell Albright afirma que a sentença “Eu Sou o que Sou” deriva da terceira pessoa do singular do grau causativo (*hiphil*) da língua hebraica e, portanto, deve-se traduzi-la por “Ele faz acontecer o que vem a existir”.¹⁸ Vários estudiosos têm, em bases lingüísticas, questionado as conclusões de Albright. Gowan apresenta um sumário dessas objeções, assinando que essa teoria “requer vogais diferentes e uma consoante diferente para as palavras em questão e, quanto ao verbo *hayah*, introduz um grau causativo que de outra forma nunca ocorre no Antigo Testamento”.¹⁹ No entanto, mesmo que seja inviável sustentar a idéia de Albright, não se deve perder de vista a questão por ele levantada sobre a teologia da criação. Se a presença de Deus indica um “ser ativo” que tem de fato o sentido de Deus “Sempre É” ou “Sou”,²⁰ conforme alega John Durham, então, canonicamente falando, o Deus que fala com Moisés é o mesmo Deus de Gênesis 1—11, visto que a noção de cânon não admite outro Deus. A referência aos patriarcas apóia esta afirmação, visto que esses relatos também revelam e analisam um único Deus. A referência à atividade constante, a par com o relato da aliança patriarcal, abrange toda a base histórica e canônica desde Gênesis até a época de Moisés.

Finalmente, a revelação do nome de Deus enfatiza a presença divina ativa, criadora, constante e acessível na história humana concreta. Assim como Deus dirigiu, abençoou e corrigiu Abraão, Isaque e Jacó, da mesma

¹⁶Ibid., p. 52.

¹⁷*Old Testament theology*, p. 152.

¹⁸*From the stone age to Christianity: monotheism and the historical process*, p. 261. V. tb. David Noel Freedman, *The name of the God of Moses*, p. 151-6.

¹⁹*Theology in Exodus*, p. 83.

²⁰*Exodus*, p. 39.

maneira ele agora pretende trabalhar na história diária de Moisés e seus contemporâneos. Gustav Friedrich Oehler afirma: “numa relação histórica com a humanidade e em particular com o povo escolhido” Deus revela sua verdadeira natureza.²¹ Walther Eichrodt concorda e comenta:

esse nome divino possui um significado particular para a missão histórica de Moisés. [...] A única coisa que poderia proporcionar a base religiosa para uma nova entidade nacional era a certeza, que deixou marcas profundas tanto no fundador da religião quanto no seu povo, de que a divindade era demonstrável e imediatamente presente e ativa.²²

Só mediante essa atividade na história é que Deus pode demonstrar o cumprimento de fato dessas promessas e que agora ele estará presente com Israel.²³ Só então Moisés pode crer que “Yahweh” livrará Israel em sua época.

Feitas essas observações básicas, fica claro que em Êxodo 3 Moisés diz que o Deus de toda a história decidiu dar forma à história imediata como a maneira de determinar o futuro. No dizer de Carl F. H. Henry, “Enquanto de um lado a manifestação de Yahweh está direcionada para o futuro e para o penhor da presença redentiva, de outro o nome Yahweh acumula tudo o que os patriarcas já sabiam sobre Deus”.²⁴ Em outras palavras, a história toda, passada, presente e futura, funde-se nessa passagem. O que unifica essa história coletiva é o Deus vivo, sempre presente, Criador e promotor. O que Moisés descobre sustentará a si mesmo e a Israel, caso ele creia totalmente no que lhe foi contado. Só a falta de fé e obediência ao Deus chamado Yahweh pode impedir que as promessas feitas a Abraão, com o propósito verdadeiro de solucionar o problema do pecado da raça humana, se concretizem parcialmente por meio do ministério de Moisés. Este tem a oportunidade de avançar com toda a segurança necessária.²⁵

Depois de revelar o nome, Yahweh instrui Moisés a contar aos desesperados israelitas que todos os compromissos da aliança logo se concretiza-

²¹ *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 95.

²² *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 190.

²³ Kaiser, *Toward an Old Testament theology*, p. 107.

²⁴ *God, revelation and authority*, vol. 2, *God who speaks and shows, fifteen theses*: part one, Waco, Tex.: Word, 1976, p. 220.

²⁵ Esta opinião difere da convicção de Samuel L. Terrien de que aqui Deus “é conhecido como desconhecido”. Cf. Samuel L. Terrien, *The elusive presence: toward a new Biblical theology*, p. 119. Embora não se possa manipular Deus por causa dessa revelação, o propósito dessa revelação é, conforme foi declarado, tornar Deus conhecido como o mesmo Deus que vem abençoando Israel por mais de 400 anos e a raça humana desde “no princípio” (Gn 1.1).

ção. Deus também revela-se senhor da história ao predizer a oposição do faraó à independência israelita, ao comprometer-se a enviar pragas sobre os egípcios e ao prometer que Israel deixará o Egito enriquecido com a generosidade local (3.15-22). Cada nova revelação acentua a razão de Moisés crer. Assim mesmo, ele tem de crer, o que ele ainda não está pronto a fazer, conforme o revelam os comentários que faz em seguida.

Longe de crer no cenário prometido por Deus nos versículos anteriores, Moisés questiona se os anciãos israelitas confiarão nele (4.1). Ainda paciente, Deus concede-lhe poderes miraculosos (4.2-9), mas como resposta ouve Moisés anunciar sua incapacidade de falar bem em público (4.10). Agora Deus lembra Moisés de quem é que cria seres humanos, de quem dá às pessoas a capacidade de falar (4.11,12). Uma vez mais a singularidade de Deus e seu poder criativo têm precedência temática. Certamente o Deus que cria é capaz de sustentar a quem ele chama. Assim mesmo Moisés protesta e pede a Deus que envie alguma outra pessoa (4.13). Conforme já demonstrado no relato do dilúvio, Deus é paciente, mas também sabe que chegou a hora de uma ação decisiva. Moisés ganha seu irmão Arão como ajudante, mas ele próprio terá de ir e liderar Israel. Como no caso de Jacó, a escolha divina de Moisés não acontece como uma opção. Acontece como um imperativo que não se pode desprezar ou mesmo educadamente recusar (4.14-17).

Moisés despede-se do sogro e imediatamente aprende duas difíceis lições sobre a soberania do Deus que o chamou. Primeiro, aprende que, conforme já mencionado em Êxodo 3.19,20, o faraó não deixará Israel partir senão quando milagres força-rem-no a isso. Saber disso é notícia ao mesmo tempo boa e ruim. A notícia ruim é que Deus diz “Mas eu vou endurecer o coração dele, para não deixar o povo ir” (4.21), o que indica a extrema dificuldade da tarefa de Moisés e faz os leitores imaginar se o faraó terá alguma chance de fazer a coisa certa. Deve-se, contudo, lembrar que já faz bastante tempo que o faraó vem tendo oportunidade de parar de oprimir, escravizar e matar os israelitas. Ademais, conforme revelado em textos posteriores, o faraó também endurece o próprio coração, um fato que acentua sua responsabilidade pessoal nas suas ações. Em suma, entre Êxodo 4.21 e Êxodo 14.17 Deus endurece o coração de faraó dez vezes, e o faraó endurece seu coração igual número de vezes.²⁶ Cada endurecimento acontece depois de Deus advertir o faraó a soltar Israel, de forma que o endurecimento “é produzido menos pela falta de revelação do que pelo excesso, algo que acentua a

²⁶Kaiser, Exodus, p. 331.

responsabilidade do homem”.²⁷ Quanto mais o faraó comete erros, menos provável será sua capacidade de proceder com correção moral.

Moisés também fica sabendo da boa notícia de que Deus redimirá Israel, pois essas pessoas são o “primeiro filho” de Deus (4.22). Recebem essa designação não por alguma virtude inerente, mas pelo fato de que Deus se lembra da aliança com os ancestrais de Israel (v. Êx 2.23-25; 3.6). Tais pessoas são o povo de Deus (v. Êx 3.7) e, portanto, em última análise são também parte do plano de Deus de tratar com o problema do pecado da raça humana (v. Gn 12.1-9). A graça de Deus assegura, portanto, o livramento de Israel, assim como a obstinação do faraó garante, no final, a morte dos primogênitos do Egito (4.23). Na condição de primogênito Israel certamente tem os privilégios de liberdade e bênção, mas também a responsabilidade de liderar o mundo, afastando-o do pecado e aproximando-o de Deus.²⁸ Assim, a eleição de Israel procede do Senhor da história e tem um impacto prático na história.²⁹ Apesar da dificuldade da vitória, ela será conquistada, e conquistada de maneira que acentuará quem o povo de Deus é de verdade. Walter Kaiser observa que essa informação surpreenderá o faraó, visto que nas práticas religiosas egípcias ele era considerado “o filho dos deuses”.³⁰

Segundo, Moisés e a família deparam-se com a decisão divina imutável de fazer Moisés liderar devidamente Israel. O estranho relato de Êxodo 4.24-26 pelo menos prova que Deus está decidido a forçar Moisés a mergulhar de corpo e alma na vida israelita. Seu filho não foi circuncidado, o que conflita com a vontade de Deus como revelada em Gênesis 17.7-14. Só por estar sob pressão e por causa da ira da esposa é que Moisés faz o que deveria ter feito antes. Como em Gênesis 32.22-32, Deus confronta fisicamente a pessoa escolhida para liderar o povo de Deus. De forma bem mais tranqüila Arão, o irmão de Moisés, fica sabendo que tem um papel a desempenhar no drama em desenvolvimento (v. Êx 4.27,28). Ele torna-se o porta-voz (v. Êx 4.10-17) e companheiro de Moisés. Juntos os irmãos contam aos sofridos anciãos israelitas o que Yahweh disse e mostra-lhes os sinais capazes de realizar (4.29,30). Os anciãos crêem e adoram (4.31), reações que demonstram seu desejo de Deus e seu potencial de grandeza espiritual ou que podem revelar o anseio simples e compreensível de fugir de circunstâncias desesperadoras.

²⁷JACOB, *Theology of the Old Testament*, p. 285, nota 1.

²⁸Kaiser, *Exodus*, p. 331-2.

²⁹Cf. Jacob, *Theology of the Old Testament*, p. 202.

³⁰*Exodus*, p. 331.

Síntese canônica: o chamado de Moisés

Êxodo 1—4 é usado de variadas maneiras no restante do cânon. Por exemplo, embora não se mencione o chamado de Moisés em outros relatos de chamado, Norman Charles Habel e Ernst Kutsch observam que o relato de Êxodo 3 e 4 pode servir de modelo para relatos semelhantes no AT. Habel assinala no chamado de Moisés seis elementos distintivos que têm a ver com outros relatos: confrontação divina (3.1-4a); palavra introdutória (3.4b-9); comissionamento (3.10); objeção (3.11); palavra de ânimo (3.12a); e sinal (2.12).³¹ Kutsch, contudo, alista quatro tópicos: comissionamento (3.10); objeção (3.11); refutação (3.12); e sinal (3.12).³² Tanto Habel quanto Kutsch alegam que esses mesmos detalhes gerais ocorrem nos relatos de chamamento de Gideão, Jeremias, Saul e Isaías.

Embora seja possível criticar certas conclusões específicas a que Habel e Kutsch chegam, a tese geral de ambos é válida. O chamado de Moisés prefigura a daqueles outros. O mesmo Deus revela ordens divinas a outros líderes. O mesmo Deus aparece como o único Senhor, a única divindade, a profetas, juízes e reis, que virão depois. Ademais, na hora de chamar esse mesmo Deus promete presença, proteção e realização (v. Jz 6.12-14; Jr 1.1-19). Também o Deus que chama é obviamente o Deus que escolhe, que elege, pessoas específicas. Isaías não se sente mais digno de servir do que Moisés se sente, contudo Deus seleciona Isaías e espera que ele vá pregar, da mesma maneira como Deus insiste em que Moisés obedeça à convocação divina. Mensageiros humanos permanecem falíveis, mas assim mesmo Deus continua com o firme propósito de usá-los. Dessa forma a cena humana e o instrumento humano mudam. A história avança. Sendo, contudo, o Deus da continuidade, Yahweh nunca muda, vacila, falha ou volta atrás. À medida que cada história de chamado lembra os leitores de histórias anteriores, a singularidade e permanência e fidelidade do Senhor brilham, apontando para a frente.

Síntese canônica: “Eu Sou”

O AT também emprega o nome Yahweh e as expressões “Eu Sou”, “Eu sou Yahweh” e “Eu, o Senhor, [...] sou eu mesmo” de maneira bastante remissiva de Êxodo 3.14. Por exemplo, Deuteronômio 32.39 cita Deus dizendo: “Vejam agora que eu sou o único, eu mesmo. Não há Deus além de mim”. Essa declaração separa o Senhor dos chamados deuses, que não

³¹The form and significance of the call narratives, p. 303-5.

³²Gideons Berufung und Altarbau, Jdg 6, 11-24, p. 75-84.

possuem qualquer poder para salvar seus adoradores (v. Dt 32.39). Essas afirmações monoteístas aparecem no final da carreira de Moisés e desse modo funcionam, junto com seu chamado, como parênteses que demarcam a teologia mosaica. Autores posteriores não têm dúvida alguma de que Yahweh é o único Deus que Moisés tem em mente em qualquer de seus ensinamentos. Oséias 13.4 e Joel 2.27 afirmam que Yahweh é o Deus de Israel porque Yahweh libertou o povo e, na verdade, não existe nenhum outro deus para libertar ou livrar quem quer que seja. Como Moisés, Oséias e Joel enfatizam e vinculam o nome de Deus, a ação de Deus na história, o relacionamento de Deus com Israel e a singularidade de Deus.

É Isaías, no entanto, que forja as conexões mais próximas com os textos mosaicos. Oito passagens dessa profecia apresentam atributos específicos de Yahweh na primeira pessoa, num linguajar semelhante ao de Êxodo 3.14. Duas dessas declarações incluem a expressão literal: “Eu sou Yahweh [...] eu sou ele mesmo” (Is 41.4; 43.11-13), ao passo que a outra traz “Eu sou Yahweh” (45.18). Os outros cinco textos (43.25; 46.4; 48.12,13; 51.12; 52.6) apresentam o Senhor dizendo, numa tradução também literal, “eu sou ele mesmo”, embora o fato de que esses versículos citem Yahweh signifique que a identidade divina está subentendida. Essas passagens descrevem Yahweh como o Senhor da história (41.4; 43.11; 45.18), como o Criador e sustentador da terra e da raça humana (41.4; 45.18; 46.4; 48.12,13), como o salvador de Israel (43.10-13,25), como o consolador de Israel (51.12) e como a esperança de Israel para o futuro (52.6). Claro está que todos esses conceitos enquadram-se nas ênfases teológicas de Êxodo 1—4, e cada um desses conceitos ajuda a construir um argumento de que só Yahweh é Deus.³³ Também estimulam os que, no século oitavo, eram o público ouvinte de Isaías a buscar o consolo e a salvação do Senhor com base nos feitos divinos na época de Moisés.³⁴

O NT emprega as afirmações de Êxodo e Isaías sobre Yahweh como o “Eu Sou” para realçar a unidade de Jesus com o Pai e a natureza pré-existente de Jesus. Quando indagado em Marcos 14.61 se ele é o Messias prometido, Jesus responde “Eu sou”, um equivalente verbal direto de Êxodo 3.14. Jesus passa então a afirmar que reinará com Deus (Mc 14.62). Em face disso os líderes judeus acusam-no de blasfêmia, uma indicação clara de que, no entendimento deles, tais afirmações mostram que Jesus acredita que ele próprio é igual a Deus.

³³Clements, *Old Testament theology*, p. 76.

³⁴Claus Westermann, *Isaiah 40—66*, p. 124.

O evangelho de João é ainda mais específico neste ponto. Em João 8.24,28 Jesus diz duas vezes “Eu Sou”, o que ressoa o uso isaianico daquela expressão.³⁵ Aqui a declaração de Jesus “Eu Sou” inclui a afirmação de que ele julgará o mundo depois de sua morte, ressurreição e ascensão.³⁶ Quando pressionado a declarar sua identidade, assim como aconteceu com Yahweh na história de Moisés, e quando conclamado a declarar como Abraão poderia crer nele, Jesus assevera: “Em verdade, em verdade vos digo, antes que Abraão existisse, eu sou” (Jo 8.58, RA). F. F. Bruce indaga:

Como um homem que “ainda não tem cinquenta anos” pode falar dessa maneira? Só se ele falar como o Verbo que estivera com Deus no princípio e agora estava encarnado na terra. Abraão esperou pelo tempo da sua encarnação, mas ele próprio existia antes da sua encarnação, antes de Abraão nascer (*genesthai*), antes de os mundos serem criados. O Verbo do Deus eterno não pode ser outra coisa senão eterno. Tanto é assim que neste contexto tal idéia é apresentada por *ego eimi*.³⁷

Assim como em Marcos 14.63-64, a declaração de Jesus convence seus ouvintes de que equiparar-se ao “Eu Sou” de Êxodo e Isaías, a Yahweh, equivale a uma autodeclaração de divindade. Eles desejam executá-lo com base na admoestação encontrada em Levítico 24.16 para apedrejar blasfemadores.

Outro texto é digno de menção. Quando o populacho vem prender Jesus, ele diz “Eu o sou” (Jo 18.5). Diante dessa admissão, o populacho retrocede e cai ao chão (Jo 18.6). Raymond Brown sugere que o povo ouviu essas palavras como uma afirmação de divindade, o que talvez explique a reação deles.³⁸ Sem examinar em maior profundidade as implicações deste ou de outros textos dos evangelhos, é pelo menos exato dizer que as declarações de Jesus baseiam-se em Êxodo e Isaías e que os ouvintes e leitores de tais afirmações dificilmente deixariam de perceber essa associação verbal e teológica.

O Deus que põe Israel em liberdade: Êxodo 5.1—15.21

Neste ponto de Êxodo os teólogos são desafiados não apenas a examinar as ênfases continuadas do texto, mas também a lidar com novos assuntos. A

³⁵D. A. Carson, *The gospel according to John*, p. 343.

³⁶Raymond E. Brown, *The gospel according to John, I—XII: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 536.

³⁷*The gospel of John*, p. 205-6.

³⁸*The gospel according to John, I—XII*, p. 537.

obra de Deus a favor de Israel ganha velocidade. Cumprem-se promessas feitas a Abraão. Ataca-se energicamente o problema do pecado. O mono-teísmo continua sendo o tema isolado mais peculiar. Assim mesmo outras questões requerem atenção. Por exemplo, descrevem-se milagres dentro da ordem natural, o que requer alguma explicação sobre seu papel histórico. Ademais, a própria história torna-se um tópico para consideração. Até agora a maioria dos relatos bíblicos apresentou indivíduos e seus clãs, ainda que com o objetivo de causar impacto na compreensão que os leitores têm de problemas e perspectivas de alcance mundial. Agora, contudo, o âmbito do relato amplia para incluir Israel como uma nação que trata com outras nações do mundo antigo. Por essa razão é preciso ter uma noção de como a história internacional e a teologia interagem. É certo que a integração de fé e história tem sido importante até agora, mas não com a intensidade que terá a partir deste segmento até o final do cânon.

Êxodo 5.2 prepara o palco para tudo que acontece em Êxodo 5—15. Aqui, o faraó, depois de ouvir a exigência de Yahweh para que deixe Israel partir, responde: “Quem é o Senhor, para que eu lhe obedeça e deixe Israel sair? Não conheço o Senhor, e não deixarei Israel sair”. Ewell Ray Clendenen assinala: “Conhecem-se os nomes de uns quarenta deuses e deusas do Egito antigo, muitos dos quais com mais de um nome”.³⁹ Talvez faraó conhecesse todos esses, mas ele não conhecia o nome de Yahweh e, então, não podia ver qualquer razão para soltar os israelitas. Aliás, para o faraó o pedido deles parece uma tentativa de furta-se ao trabalho, de sorte que ele aumenta a carga de trabalho dos escravos (5.14-18). Nem mesmo a menção que Moisés e Arão fazem das pragas é suficiente para dissuadi-lo (5.3). Os episódios seguintes põem faraó e Yahweh em contato e ensinam ao monarca egípcio que ele deixará Israel ir. Ao mesmo tempo esses episódios também ensinam a Israel a natureza do Deus único que livrá-los-á por consequência dos compromissos assumidos com Abraão, Isaque e Jacó.

Tanto Moisés quanto seus ouvintes ficam desanimados com a reação de faraó. O povo culpa Moisés, ao passo que Moisés culpa Deus. Por essa razão Yahweh reforça o chamado, de novo prometendo livrar Israel (6.1). Como parte de sua reafirmação, Deus diz mais sobre o nome Yahweh. Deus diz “Eu sou o Senhor” (6.2) e continua, declarando “Apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como o Deus todo-poderoso, mas pelo meu nome, o Senhor, não me revelei a eles” (6.3). Em dois versículos Deus (*Elohim* em hebraico) disse tanto “Eu sou Yahweh” quanto “Apareci a Abraão [...]”

³⁹Religious background of the Old Testament, em *Foundations for biblical interpretation*: a complete library of tools and resources, p. 284.

como o Deus todo-poderoso” (*El Shaddai* em hebraico). Há longa data os estudiosos vem debatendo o significado desse versículo, visto que a uma primeira vista parece contradizer com Êxodo 3.14 e com as várias vezes que o nome Yahweh aparece em Gênesis (e.g., Gn 2.4; 12.8). O que “Yahweh” significa aqui?

Desde Julius Wellhausen estudiosos críticos têm alegado que esse versículo prova que fontes escritas que empregam nomes diferentes para Deus foram reunidas e editadas ao longo de um período de vários séculos. Embora aceite a tradição da crítica das fontes, John Durham observa acertadamente que o “compilador” do texto tinha consciência da ambigüidade do texto. Aliás essa ambigüidade é provavelmente uma confissão intencional da autoridade de Deus.⁴⁰ Ele conclui dizendo que:

o mais importante aqui é tanto a identificação de Yahweh com o Deus dos patriarcas, quaisquer que fossem os nomes pelos quais o designassem, quanto a conexão entre, de um lado, a aliança feita com eles e, de outro, o resgate e reassentamento de seus descendentes, na iminência de acontecer.⁴¹

De acordo então com Durham, a passagem equipara o Deus de Abraão, Isaque e Jacó ao Deus que chamou Moisés. O que o editor pretende fazer é estabelecer um vínculo teológico que ainda expressa a obra divina nessa nova situação.

A partir de uma variedade de perspectivas teológicas, escritores concordam que a passagem tem o propósito de descrever a nova situação em vez de anunciar as origens do nome Yahweh na história religiosa hebraica. John Sailhamer declara que a distinção que Êxodo 6.3 faz entre o *El Shaddai* dos patriarcas e o Yahweh de Moisés é a de proximidade. John Herbert Sailhamer escreve:

em Gênesis, quando Deus “apareceu” a Abraão, este dirigiu-se a ele como *El Shaddai*, mas quando Abraão vislumbrou Deus “numa visão”, o patriarca falou com ele como Yahweh. Desse modo o texto em questão pretende nos contar que, ao contrário dos patriarcas, Moisés “conheceu Yahweh” não por meio de uma visão mas “face a face” (Dt 34.10).⁴²

De modo semelhante, Brevard Childs destaca que esse versículo concentra-se numa renovada ênfase no caráter de Deus.

⁴⁰ *Exodus*, p. 76.

⁴¹ *Ibid.*, p. 77.

⁴² *The Pentateuch as narrative: a biblical-theological commentary*, p. 251.

Como El Shaddai ele fez uma aliança com os patriarcas, mas eles não experimentaram o cumprimento daquela promessa. Aliás, Moisés se queixara de que Deus não fizera nada. Agora Deus se revela mediante seu nome como o Deus cumpridor da promessa de resgata Israel do Egito.⁴³

Oswald T. Allis concorda que o caráter redentivo de Deus tem precedência nesta passagem, assinalando que “está claro o fato de o nome Jeová [Yahweh] ser conhecido e usado muito antes da época de Moisés. Mas o pleno significado redentivo do nome não se revelou até o Êxodo”.⁴⁴

Essas citações mostram que, ao dar um detalhe histórico, Êxodo 6.3 faz certas afirmações teológicas específicas. O que Moisés está na iminência de experimentar e, por seu intermédio, fazer os israelitas igualmente experimentar é uma manifestação mais profunda do caráter de Deus. Deus está pessoal e intimamente mais envolvido do que nunca com o futuro de Israel. O interesse divino em Israel chegou ao ponto em que ficará demonstrado com Israel ser redimido da escravidão. Historicamente falando, desde que teve um relacionamento especial com Abraão, Isaque e Jacó, Deus sempre vem cuidando de Israel. Neste momento novo e crucial da história desta nova geração esse relacionamento ampliado de modo a incluir milhares de pessoas, aprofundado com a explicação da lei de Deus e realçado com os acontecimentos dramáticos que porão o povo em liberdade. As renovadas promessas de Yahweh, agora declaradas a essa geração, têm o propósito de insuflar em Moisés o zelo por sua tarefa, mas não provocam qualquer efeito imediato (v. 6.9-12,28-30). Moisés continua desanimado.

Por isso Deus repete enfaticamente as obrigações de Moisés (7.1-5). Moisés e Arão devem falar a palavra de Deus ao faraó (7.1,2). Eles não têm qualquer outra tarefa. Yahweh fará tudo o mais. Deus tornará o faraó obstinado (7.3), multiplicará sinais e feitos extraordinários ou milagres (7.3) e no final fará o Egito soltar Israel (7.4). Por quê? Para demonstrar a identidade de Deus, “para fazer o faraó conhecer por experiência própria a poderosa Presença [divina], não a veracidade de Moisés ou a eloquência de Arão”.⁴⁵ Moisés tem medo de ser incapaz de convencer o faraó; tem medo de fracassar. Deus não coloca tal peso sobre Moisés. Pelo contrário, Yahweh enfatiza a responsabilidade da palavra divina em criar uma certa situação e a responsabilidade da natureza divina em manter aquela situação. Em outras palavras, Deus planeja falar e agir da mesma maneira como vem fazendo.

⁴³*Exodus*, p. 115.

⁴⁴*God spoke by Moses: an exposition of the Pentateuch*, p. 65.

⁴⁵DURHAM, *Exodus*, p. 86-7.

do desde Gênesis 1 e 2. É para Moisés e Arão crer e obedecer, qualidades exigidas dos seres humanos por Deus desde Gênesis 1.26. Removido o peso do sucesso, Moisés e Arão obedecem às ordens divinas (Êx 7.6,7). Fé na palavra de Deus resulta em ação apropriada.

Assim que Moisés recupera a coragem, Deus envia dez pragas que forçam o faraó a afrouxar o controle de ferro sobre o povo. As pragas mostram o poder salvador de Deus a favor de Israel e também funcionam como meios de manifestação do juízo divino contra a obstinada refusa do faraó em deixar Israel sair do Egito.⁴⁶ Ao mesmo tempo elas são os meios de Yahweh instruir Moisés, o faraó e seus respectivos povos acerca da identidade de Deus e de sua exclusiva afirmação de divindade (v. Êx 7.4). Em Êxodo 5.2 o faraó admite que não conhece Yahweh, de sorte que Moisés ressalta em Êxodo 7.17; 8.10; 8.22; 9.14 e 9.29 que, com as lições ensinadas pelas pragas, o faraó deve aprender sobre a força e a glória do Senhor. Semelhantemente na sua totalidade a nação egípcia tem de descobrir a natureza e o poder de Yahweh (7.5; 10.2; 14.4,18), como devem fazê-lo os israelitas, que foram criados na cultura politeísta do Egito (6.7; 10.2; 11.7). Finalmente, o próprio Moisés precisa chegar a uma compreensão da identidade de Deus para que lidere Israel eficaz e confiantemente (10.2; 11.7).⁴⁷ Destarte os impulsos reveladores de Deus começam por um único indivíduo (Moisés) e chegam até duas nações (Israel e Egito). Também fica bem claro a iniciativa divina de revelar-se aos seres humanos. Revelação vinda do alto resultará, é claro, na terra em conhecimento baseado na experiência, pois a natureza amorosa de Deus leva Yahweh a alcançar de maneiras suficientes e apropriadas os sofredores física, emocional, intelectual e teologicamente.

Lenta mas inexoravelmente, Yahweh remove a falta de conhecimento do faraó. Como prelúdio para as pragas, Arão transforma sua vara numa cobra e novamente em vara, mas descobre que os magos do faraó conseguem fazer o mesmo. É claro, contudo, que o poder de Yahweh é grande pois a vara de Arão engole as de seus oponentes, mas o faraó endurece o coração exatamente como o Deus onisciente já predisse (7.8-13). Praticamente a mesma coisa acontece nos relatos das duas primeiras pragas: Moisés transforma o Nilo em sangue e então faz surgir um número enorme de rãs na terra, e os magos repetem as duas pragas (7.14—8.7). Apesar disso Moisés está em vantagem pois anuncia quando os eventos aterrorizantes terminarão (v. 7.25; 8.9-15). A palavra de Deus é honrada, exatamente como o fiel Yahweh prometera em Êxodo 7.1-5.

⁴⁶Robert Alan Cole, *Exodus: an introduction and commentary*, p. 89.

Quando, contudo, ocorre a terceira praga, os magos são incapazes de reproduzi-la e declaram que Deus está agindo (8.19). Dessa maneira concluem que o poder de Yahweh os derrotou e que esta ocorrência transcende o curso normal dos acontecimentos. As próximas sete pragas assumem a condição de verdadeiro milagre porque trazem pestes e mortes que atingem a saúde, segurança e bens dos egípcios, ao mesmo tempo que não atingem os israelitas (8.20—11.10). Uma vez mais o propósito desses acontecimentos físicos anormais é ensinar a Israel, ao Egito e especialmente ao faraó a identidade de Yahweh como o governante único da terra e da raça humana. Não existe deus algum entre os egípcios que seja capaz de segurar Yahweh, nem existe qualquer deus rival israelita que ajude Yahweh ou crie-lhe obstáculos. Somente um Deus está em foco, e esse Deus, o mesmo Deus que o cânon vem apresentando desde Gênesis 1.1, exige ser reconhecido como tal e exige que Israel saia livre.

Devido à ênfase canônica no Deus único, o texto não tem dificuldades em anunciar que milagres aconteceram no tempo e no espaço. Moisés escreve enfaticamente que o Deus que cria, agora livra Israel. Se Deus criou a terra a partir do nada, então certamente não lhe é impossível criar situações que levem os magos egípcios a concluir acertadamente que Deus dirige a história. O Deus que criou e sustenta a natureza certamente pode levar em conta e controlar quaisquer mudanças temporais no curso normal de eventos causados por um milagre. Vários filósofos, evangélicos ou não, têm alegado recentemente que essa conclusão teológica é filosoficamente válida, a menos que sejam adotados princípios naturalistas e anti-supernaturalistas, como os apresentados no levantamento oferecido no capítulo primeiro desta obra.⁴⁸ Por sinal, eles alegam coerentemente que a própria definição do conceito de Deus tem de incluir a noção de que Deus é suficientemente poderoso para criar, sustentar a criação, operar milagres ou fazer qualquer outra coisa que ele considere apropriada. Ademais, caso esta definição esteja correta, então o que Deus considera apropriado estará de acordo com o melhor para o que Deus cria e sustém.

Mas será que esta ênfase em milagres elimina a confiabilidade de Êxodo como história? Será que o fato de que o texto apresenta um ponto de

⁴⁷Para um excelente apanhado dos textos relevantes, consultar Victor Paul Hamilton, *Handbook on the Pentateuch*, p. 163-6.

⁴⁸Cf. Richard Swinburne, *The concept of Miracle*, para uma elaborada defesa de milagres. Consultar tb. Richard L. Purtill, *Miracles: what if they happen?*, em *Thinking about religion: a philosophical introduction to religion*; Norman L. Geisler, *Miracles and modern thought*; e Colin Brown, *Miracles and the critical mind*.

vista teológico específico torna-o história da salvação, mas não história objetiva? Não, se certas questões forem mantidas em vista.

Primeiro, todas as histórias têm pontos de vista particulares, visto que os historiadores têm de escolher quais acontecimentos são mais importantes para relatar.⁴⁹ Desse modo, o ponto de vista supernaturalista de Êxodo não deve necessariamente desqualificar os relatos como não-históricos. Afinal, na observação de Edwin Yamauchi, “os historiadores romanos não rejeitam Lívio pelo fato de seus escritos tenderem ideologicamente a promover o reinado de Augusto, como não rejeitam Tácito devido a seus preconceitos senatoriais contra os imperadores”.⁵⁰ Na verdade os historiadores de hoje em dia também assumem posturas específicas,⁵¹ de modo que não é justo rejeitar a historicidade de Êxodo com base nesses argumentos.

Segundo, deve-se lembrar que acontecimentos miraculosos são a exceção nas narrativas bíblicas e não a norma. Desse modo os relatos não são mitos ou lendas em qualquer sentido genérico coerente. São, em vez disso, apresentados como exceções dentro do curso costumeiro da história, o que aponta para a normalidade e confiabilidade gerais do texto.

Terceiro, como em todos os bons relatos históricos, o livro de Êxodo oferece uma abordagem coerente de causa e efeito. A interação humana cria a ação aqui, exatamente como acontece em outros escritos históricos. A ação divina também é coerente com a descrição de Deus no cânon. Parece então razoável reconhecer a coerência da descrição mosaica da interação divina e humana e o papel dessa interação na relação causa-efeito na história. Intérpretes talvez não concordem com o ponto de vista de Êxodo, mas, fazendo justiça ao texto, não podem rejeitá-lo como mítico, lendário, primitivo ou incoerente.

Quarto, como festa anual a Páscoa é a instituição que celebra a aflição e fuga de Israel de maneira que acentua sua realidade histórica. Os israelitas devem observar a Páscoa como um dia que assinala um momento particular quando Israel foi libertado do Egito (12.7). Devem alimen-

⁴⁹Cf. James Maxwell Miller, *The Old Testament and the historian*, p. 19.

⁵⁰The current state of Old Testament historiography, em *Faith, tradition and history: Old Testament historiography in its Near Eastern context*, p. 28.

⁵¹Historiadores modernos estão atualmente debatendo como todas essas questões têm impacto em escrever história. Quase nenhum ou mesmo nenhum historiador ainda afirma ser totalmente objetivo ou não ser influenciado por sua bagagem cultural ou educacional. Para análises desses tópicos, v. James T. Kloppenberg, Objectivity and historicism: a century of American historical writing, *American Historical Review*, p. 1011-30; Frank Stricker, Why history? Thinking about the uses of the past, *The history teacher* 25/ 3, p. 293-312; John Higham, Beyond consensus: the historian as moral critic, em *Writing American history: essays on modern scholarship*.

tar-se com comidas que os lembrem da realidade insossa e amarga da sua escravidão (12.8,9,17-20) e faz reviver a ânsia e prontidão de sair do Egito (12.11). É bastante significativo o recebimento de instruções para datar todos os acontecimentos futuros a partir desta noite de livramento (12.2), o que significa que este acontecimento histórico torna possíveis todos os demais em Israel. Tudo nesta comemoração anual é, então, uma âncora que prende israelitas do futuro a uma história passada real e, por isso, dá-lhes esperança de que Yahweh agirá a favor deles em suas histórias reais. Como sinal de sua crença nesse Deus da história passada, presente e futura, os israelitas resgatarão seus primogênitos para demonstrar fé no Deus que elegeu Israel como seu primogênito (13.1-16).

Após as dez pragas produzirem a soltura de Israel, sinais miraculosos dirigem os passos do povo enquanto dirigem-se para a Terra Prometida (13.20-22). Transportando os ossos de José consigo, Moisés e seus seguidores partem, mas são seguidos pelo faraó, cujo coração endurece uma última vez (14.5-9). Quando os egípcios se aproximam, Moisés pede ao povo que creia, que tenha fé de que Deus livrará uma última vez (14.13,14). De forma conclusiva Deus pretende demonstrar sua identidade (14.18) e atinge esse objetivo ao dividir o mar, permitindo assim que Israel atravesse incólume e então afogando no mar os egípcios em perseguição (14.19-30). Este milagre derradeiro instila temor, fé e obediência no povo (14.31). Ao que parece todos — leitores, egípcios e israelitas — agora sabem que o Deus que ouve (2.23-25) e chama (3.1—4.31) também salva da opressão. Assim a fé em Yahweh, seja antes (4.31) ou depois (14.31) do livramento, nunca é inapropriada ao mesmo tempo em que nunca é simples ou sem desafios.

Êxodo 15 conclui esta seção do livro, mostrando qual é a melhor reação frente ao livramento e apresentando as barreiras usuais e constantes à fé no Deus livrador. Aqui a comunidade toda de Israel oferece o primeiro de muitos de seus louvores a Yahweh nas Escrituras. Devido à gratidão pelo que Deus fez a favor do povo, este entoava um cântico de vitória⁵² que louva Yahweh como alguém mais poderoso que “o faraó (15.1-7), o mar (15.8-12) e as nações em geral (15.13-18)”.⁵³ Embora incluía uma série de metáforas e declarações de confiança, no âmago do cântico acha-se uma ênfase na singularidade de Deus. David Noel Freedman diz que Êxodo 15.11 “está no centro do poema e é uma apóstrofe elaborada sobre a incomparabilidade de

⁵²Frank Moore Cross, *Canaanite myth and Hebrew epic: essays in the history of the religion of Israel*, p. 121-3.

⁵³MARTENS, *God's design*, p. 40.

Yahweh”.⁵⁴ O versículo serve, portanto, como um sumário das outras metáforas principais do texto.⁵⁵ O fato de que Deus é um guerreiro é demonstrado no uso que Yahweh faz do mar para esmagar o exército do faraó (15.1-10). Esse incidente distingue Yahweh dos demais deuses, apresentando-o como santo, glorioso e capaz de realizar milagres (15.11). Nenhum outro deus é capaz de agir dessa maneira. Semelhantemente, o senhorio de Deus sobre todas as nações põe Yahweh em liberdade para abençoar o povo escolhido, libertando-os e dando-lhes uma pátria (15.13-17). Seguramente esse Deus cujo poder é interminável terá sobre a criação um reinado interminável (15.18). Tais conclusões apontam uma vez mais para a pergunta retórica de Êxodo 15.11, “Quem entre os deuses é semelhante a ti, Senhor?”

Duas claras afirmações teológicas já anteriormente introduzidas no cânon vêm à tona nestas estrofes. Primeiro, uma vez mais salienta-se a singularidade de Yahweh. Deus é capaz de controlar os mares, Israel, as nações e o faraó porque Deus fez todos eles. Desse modo Yahweh permanece sozinho. Elmer Martens observa que

para Israel o fato de afirmar que nenhum deus chegava a ter condições de ser comparado com Yahweh significava fincar pé no terreno firme do monoteísmo, um só Deus. Isso iria igualmente distingui-lo de seres angélicos ou divinos e também de homens como o deus-rei faraó. A afirmação, ainda que não dogmática, não era uma afirmação sem fundamento. A vitória sobre o faraó e a experiência no mar Vermelho justificavam plenamente essa afirmação.⁵⁶

Segundo, a singularidade de Israel vem novamente à tona. O amor de Deus resulta em Israel ser vitorioso sobre o Egito e outras nações que tremem diante da grandeza do Senhor (15.13-16) e, por fim, em “plantar” os israelitas na terra, a qual fora prometida desde tempos tão remotos quanto Gênesis 12.1-9 (15.17).

Exatamente como Israel revelar-se-á povo de Deus é algo que será desenvolvido mais tarde, mas por agora basta serem herdeiros de Abraão (Êx 2.24) e pessoas de fé por direito próprio (Êx 4.31; 14.31; 15.1-18).

Para pessoas de fé, como resposta apropriada ao Deus incomparável que os ama, o louvor tem de estar acompanhado da obediência. O louvor começa com reconhecimento do caráter de Deus. Neste cântico assinala-

⁵⁴Strophe and meter in Exodus 15, em *Pottery, poetry and prophecy: studies in early Hebrew poetry*, p. 216.

⁵⁵Ibid.

⁵⁶*God's design*, p. 43.

se devidamente o poder de Deus como prova do amor e incomparabilidade de divinos. Entretanto, o louvor não pára aqui, pois conduz à maneira como o povo escolhido relacionar-se-á com Yahweh. Eles devem retribuir o “amor” incansável de Deus (15.13) de alguma maneira que não seja apenas cantar. A questão que, após a vitória, Israel tem diante de si é se vai ou não continuar confiando no Senhor e desfrutando suas bênçãos.

Síntese canônica: o Êxodo e o livramento divino

Seria difícil avaliar o significado canônico de Êxodo 5—15 numa obra em vários volumes e muito mais numa obra com o tamanho e escopo desta. Afinal, conforme comenta Gerhard von Rad, “onde quer que ocorra, a expressão ‘Yahweh livrou seu povo do Egito’ tem caráter confessional. Aliás, ela é tão freqüente no AT, sendo possível encontrá-la não apenas em cada época (até Dn 9.15) mas também nos mais variados contextos, que tem sido designada a confissão original de Israel”.⁵⁷ Além da predominância de confissões de fé inspiradas no Êxodo, os intérpretes também têm de lidar com o fato de que outros temas importantes aparecem nesses capítulos e que escritores do NT citam o faraó e Moisés em estudos sobre a graça e a soberania de Deus (v. Rm 9—11) e sobre demonstrações individuais de fé (v. Hb 11.24-28). Assim mesmo a esta altura deve-se fazer alguns comentários, os quais deve-se suplementar mais tarde, quando as devidas passagens ocorrerem no cânon.

Primeiro, na Lei e nos Profetas Anteriores o livramento divino de Israel em Êxodo 1—15 é citado em Êxodo 20.2 como a experiência que serve de base para os Dez Mandamentos e as leis casuísticas e cerimoniais que seguem. Desse modo o grosso do Pentateuco depende da solidariedade relacional estabelecida entre Deus e Israel mediante o Êxodo. Mesmo após a morte da primeira geração de israelitas libertados, Moisés baseia nesses acontecimentos o relacionamento contínuo da nação (como povo de Deus) com Yahweh (v. Dt 5.1-22). À geração seguinte Moisés declara que o amor pelo qual Deus elege ficou demonstrado na aliança com Abraão, Isaque e Jacó e também na derrota do faraó (Dt 7.7-9). No final da sua carreira Josué afirma a mesma coisa para essas pessoas (Js 24.1-15), e por ocasião da dedicação do templo (c. 966 a.C.) Salomão começa seu apanhado sobre a história de Israel o relacionamento com Deus, mencionando o Êxodo (1Rs 8.16). O Êxodo claramente demonstra o amor de Deus pelos

⁵⁷*Old Testament theology*, vol. 1, p. 175-6 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

patriarcas e seus descendentes e também o relacionamento de Deus com eles. Dessa maneira o evento fornece um vínculo relacional entre passado, presente e futuro. Os israelitas são o povo de Deus.

Segundo, nos Profetas Posteriores emprega-se o relacionamento entre Israel e Yahweh, relacionamento este estabelecido no Êxodo, como base para chamados proféticos ao arrependimento. Jeremias, Ezequiel e Oséias apresentam as declarações mais vívidas a respeito. Jeremias observa que, a despeito do livramento de Israel do Egito, o povo abandonou o Senhor para agir como uma mulher adúltera (Jr 2.6—3.25), uma imagem que Ezequiel 16 desenvolve longamente (Ez 16.1-34). Oséias emprega ilustrações da relação entre pai e filhos para ressaltar o quão Israel tem ignorado a herança do Êxodo e ido após outros deuses (Os 11.1,2). Cada profeta aconselha arrependimento e uma volta ao Deus que salva o povo escolhido (Jr 4.1-4; Ez 16.35-63; Os 14.1-9). Acreditam que os redimidos devem relacionar-se de forma positiva com o Redentor.

Terceiro, Martens defende que quatro temas embutidos em Êxodo 5.22—6.8 permeiam o restante do cânon do AT: salvação, a comunidade da aliança, o conhecimento de Deus, e a vida e a terra.⁵⁸ Cada uma dessas idéias aparece repetidamente no AT, de maneira que Martens avalia-as cuidadosamente e conclui que são temas centralizadores. É óbvio que as quatro idéias são mais proeminentes em algumas seções do cânon do que em outras, um fato que o próprio Martens ressalta, mas assim mesmo o conceito geral é válido. Por exemplo, Martens destaca Oséias 4.12-23 como um texto profético pré-exílico que enfatiza os quatro elementos e demonstra como Ezequiel 34.17-31 é um texto profético pós-exílico que faz o mesmo.⁵⁹ Esses temas também predominam em Salmos, Jó e Provérbios.⁶⁰ Uma vez mais fica claro que os escritores do AT viam o Êxodo como um ponto de partida teológico que podia ser aplicado a uma grande variedade de contextos históricos com necessidades teológicas.

Quarto, tanto o AT quanto o NT citam textos de Êxodo 5—15 como prova da soberania singular de Deus.⁶¹ Isaías 51.9,10 afirma com toda a confiança que o Êxodo demonstra a capacidade divina de salvar em qualquer situação. Salmos 78.12-20 assinala que Yahweh operou todos os necessários para libertar Israel, o que tornou a rebeldia subsequente deles ainda mais indesculpável e inexplicável.

⁵⁸*God's design*, p. 11-24.

⁵⁹*Ibid.*, p. 119-23, 193-6.

⁶⁰*Ibid.*, p. 167-75.

⁶¹Brevard S. Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*, p. 131.

No NT, Paulo usa o faraó como exemplo de que Yahweh tem “liberdade total para executar seu plano para Israel e as nações”.⁶² Refletindo sobre Êxodo 9.16, Paulo diz que Deus mostrou seu poder ao faraó, incluindo contra o próprio faraó, com o intuito de derramar misericórdia sobre os eleitos (Rm 9.14-18).⁶³ Para Paulo é impossível alguém ter fé a menos que Deus graciosamente instile aquela fé. Donald G. Bloesch está certo no sumário que faz da posição de Paulo: “É o Espírito Santo quem capacita o homem a agarrar a graça de Deus; não se pode atribuir tal evento transformador ao livre-arbítrio natural do homem”.⁶⁴ O uso que Deus faz do faraó ajudou Israel a crer e, portanto, foi parte da misericórdia divina com Israel e com quem quer que creia e aja com fé baseada nos relatos do Êxodo.

Em outras palavras, a autoglorificação divina, conforme revelada em o faraó conhecer a identidade de Deus (v. Êx 5.2), ajudou a salvar Israel do pecado e também da escravidão. C. E. B. Cranfield observa:

Não é de surpreender que Paulo compreendesse de maneira evangélica a referência ao poder de Deus. Além do mais, ao agir assim, ele não estaria sendo infiel ao que, no final das contas, é o sentido geral da passagem de Êxodo; pois lá também a idéia não é de uma mera mostra de poder ilimitado, de poder em si, mas de poder voltado para o livramento do povo de Deus.⁶⁵

Paulo declara que, quando Deus salva Israel, a consequência é a proclamação do nome do Senhor a todas as nações (Êx 9.16; Rm 9.17). É claro que a salvação de Israel é de grande importância para Yahweh, “mas mostrar o poder salvador de Deus e anunciar a outros povos seu nome, sua auto-revelação, sua verdade — esse é o propósito da eleição divina de Israel”.⁶⁶ Visto sob essa ótica, Deus emprega um faraó rebelde, opressor, obstinado para ajudar a salvar eleitos de todas as nações, feito do qual só o Deus amoroso e soberano é capaz.

Quinto, o Êxodo simboliza certeza de livramento futuro nas Escrituras. Êxodo 15.13-18 certamente indica que a curto prazo o Êxodo significa que Deus ajudará Israel a conquistar a terra prometida a Abraão,⁶⁷ expectativa repetida em Josué 1.1-9 logo antes do início da conquista. Para

⁶²Childs, *Exodus*, p. 119.

⁶³Leon Morris, *Teologia do Novo Testamento*, p. 23-35.

⁶⁴*Essentials of evangelical theology*, vol. 1, p. 182

⁶⁵*A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*, vol. 2, p. 487.

⁶⁶*Ibid.*, vol. 2, p. 488.

⁶⁷Kaiser, *Toward an Old Testament theology*, p. 106.

Isaías 51.9-11, que revela um objetivo de longo prazo, o primeiro Êxodo prefigura o “segundo Êxodo” de Israel, ou seja, o retorno do exílio babilônico, ocorrido em 587 a.C. Ezequiel antevê o retorno do exílio, num semelhante segundo Êxodo, um retorno em que Israel volta à terra, agora depurada da propensidade ao pecado, o qual levava Israel a perdê-la (Ez 20.32-38). Como esses profetas podem estar tão certos de que um êxodo implica a ocorrência de outro? Porque Yahweh permanece o Deus que livra e Israel continua sendo o povo amado e escolhido de Deus. Enquanto a natureza de Yahweh continuar intacta, o mesmo acontecerá com o princípio do Êxodo.

O Deus que sustém os redimidos: Êxodo 15.22—18.27

A questão da coerência de Israel surge logo, pois em Êxodo 15.22-24 falta água potável e a nação resmunga e, de modo geral, questiona se terá o suficiente para beber. Gênesis 1 e 2 já demonstrou que Deus sustém o que cria. De semelhante modo, Êxodo 3—14 mostrou que Yahweh tem toda a capacidade para operar feitos miraculosos que atendam a todas as necessidades correntes de Israel. Embora o povo tenha exercitado fé anteriormente, tem de tornar a fazê-lo a cada nova crise. Moisés resolve a crise de água e então lembra a nação de que a obediência a Yahweh adiará o tipo de catástrofe que assolou o Egito (15.26). Deus não os redimiou para então destruí-los, mas para amá-los e edificar-lhes a fé no Yahweh incomparável.

Aparentemente insensível a essa dádiva de água, em seguida o povo queixa-se da falta de comida. Eles glorificam a escravidão a ponto de desejar ter morrido no Egito em vez de ficar com fome no deserto. Culpam Moisés por levá-los lá (16.1-3). Uma vez mais a questão é se o Deus que chama e livra consegue sustentar os eleitos nessa nova situação. Yahweh de novo supera os obstáculos, desta vez de forma que “[pô-los-á] à prova para ver se seguem ou não as minhas instruções [isto é, de Yahweh]” (16.4). Ironicamente, acreditam poder pôr à prova a fidedignidade de Yahweh, quando na verdade só a fidelidade deles continua em dúvida.

Como acontece na história do chamado de Moisés e nos relatos das pragas, Deus atende às necessidades de Israel por meios miraculosos. Yahweh informa Moisés que, do céu, Israel receberá pão e codornizes para encher-lhes os estômagos (16.5-12). A substância com aparência de pão é chamada de “maná”, um jogo com as palavras hebraicas que significam “o que é isso?” (16.1-16). Martin Noth diz que bandos de codornizes aparecem com frequência na península do Sinai, onde Israel estava nessa época, e que o maná pode muito bem ter sido “algo em forma de gota moldado

nas folhas de uma árvore ou arbusto” ainda comuns nessa região.⁶⁸ Noth, contudo, corretamente observa que, mesmo que o maná tenha sido um alimento natural, era miraculoso para cair o suficiente para cobrir as necessidades de Israel enquanto observavam o sábado (16.21-30).⁶⁹ Em Êxodo 16.35 a menção de que o maná durou quarenta anos, isto é, até que Israel instalou-se em Canaã, certamente ressalta a longa duração da provisão miraculosa de Yahweh, mas também força os leitores a considerar que algo poderá adiar a entrada da nação na Terra Prometida.

Depois de Deus providenciar água uma vez mais (17.1-7), dessa forma silenciando o reclamação do povo por um breve período pelo menos, o texto dirige a atenção para outra maneira de o Senhor libertador sustentar os eleitos. Desta vez o problema encontra-se na capacidade de Yahweh derrotar inimigos no deserto, o que por sua vez levanta a questão de Yahweh estar limitado a uma região geográfica em particular ou a condições desérticas em contraste com as condições de bastante água de Êxodo 14. Em outras palavras, a questão é quão universal o poder de Yahweh pode ser e se, portanto, Yahweh é um “guerreiro” no sentido mais amplo da palavra (15.3).

De forma decisiva Yahweh revela ter tanto vigor no deserto quanto perto do mar. Uma nova personagem, Josué, conduz o povo à vitória, mas consegue fazê-lo só porque Arão e Hur (outra nova personagem) mantêm firmes e estendidas as mãos de Moisés enquanto elas erguiam a vara de Deus para os céus (17.8-13). Mais uma vez a batalha foi do Senhor. Após a batalha Moisés recebe instruções para escrever num rolo sobre o assunto, o que dá início às referências bíblicas a Moisés compondo o Pentateuco no todo ou em parte. Este evento merece um registro permanente porque revela num acontecimento histórico específico como Yahweh dirige eventos humanos ao capacitar o povo escolhido. Conquanto Israel tenha de exercer fé suficiente para entrar na batalha, é a lealdade de Yahweh que alcança o triunfo. Expressa de outra forma, neste episódio a soberania de Deus cria, fortalece e valida a fé.

Êxodo 18 conclui esta seção, mostrando que Deus sustém Moisés, o líder do povo escolhido, e providencia um contexto em que Israel pode governar-se a si próprio. Esses conceitos são expressos numa narrativa em que Jetro, o sogro de Moisés, traz a esposa e os filhos de Moisés para juntar-se aos israelitas no deserto (18.1-6). A contribuição de Jetro consiste em afirmações feitas na forma de confissão e de uma preocupação com o fardo de liderança sobre os ombros de Moisés.

⁶⁸*Exodus*, p. 132.

⁶⁹*Ibid.*

Primeiro, ao ver a obra de Deus a favor de Israel, Jetro, como os israelitas de Êxodo 15, louva o poder salvador e a incomparabilidade de Yahweh (18.9,10). Para ele tais feitos comprovam a singularidade do Senhor, pelo menos no sentido de que Yahweh “é maior do que todos os outros deuses” (18.11). Talvez Jetro simplesmente pense que Yahweh é o maior de todos os deuses que existem.⁷⁰ Sendo esse o caso, ele aprendeu o que o faraó descobriu, embora não tenha o privilégio de saber o que os leitores do cânon sabem: Yahweh é o único Deus. Outros deuses podem existir linguisticamente, mas não existem ontologicamente.

Segundo, Jetro observa que Moisés julga disputas o dia inteiro; ele aconselha o genro a colocar juízes capazes, tementes a Deus e honestos “como chefes de mil, de cem, de cinquenta e de dez” (18.21). Dessa forma Moisés cuidará pessoalmente apenas dos casos difíceis (18.22,23). Moisés concorda e implementa o plano (18.24-26). Assim o líder de Israel recebe a ajuda de que necessita para ser sustentado em seu trabalho. Também o fato de existir agora vários juízes torna bastante desejável, senão absolutamente necessária, a instrução geral sobre a ordem moral social. Não deverá ser surpresa que padrões para a conduta de Israel logo aparecerão no texto.

Segunda parte: a aliança (Êxodo 19—24)

Estes capítulos descrevem um dos grandes momentos de definição da história israelita e das teologias do AT e bíblica. Embora William J. Dumbrell talvez esteja forçando um pouco, ele quase atinge o alvo quando comenta que “é vital uma compreensão correta desses versículos que, por consequência do Sinai, chamam Israel à sua vocação. Deste ponto em diante a história de Israel é, na realidade, um mero comentário sobre o grau de fidelidade com que Israel aderiu a essa vocação outorgada no Sinai”.⁷¹ O que Deus e Israel dizem aqui une linhas de pensamento redentivo que anteriormente apareceram no cânon e ao mesmo tempo estabelece a direção futura do povo escolhido. Princípios subjacentes, como graça, fé e obediência continuam válidos, contudo passam a ter um contexto mais amplo para operar. À medida que tais princípios se desenrolam, torna-se aparente a singularidade da transcendência, autoridade e sabedoria divinas. Aliás, Deus, revelação e autoridade⁷² combinam aqui de forma calculada a produzir um povo único e santo.

⁷⁰Ibid., p. 149; e Durham, *Exodus*, p. 241.

⁷¹*Covenant and creation: a theology of Old Testament covenants*, p. 80.

⁷²Essa progressão de idéias é tomada de Henry, *God, revelation and authority*.

O Deus transcendente: Êxodo 19

Na história do chamado de Moisés, Deus promete a Moisés que um sinal de vitória será Moisés conduzir Israel até “o monte de Deus” (v. Êx 3.1,12). Agora cumpre-se essa promessa (19.1,2). Com base no que vem ocorrendo desde a época dos patriarcas Yahweh explica, nesse local sagrado, o futuro de Israel. Deus escolheu Israel, toda a casa de Jacó, sustentou-os e ajudou-os a se multiplicar num grande povo, agora libertou-os do Egito e trouxe-os para perto de si (19.4). Em outras palavras, a graça de Deus criou um relacionamento especial entre Israel e Yahweh que permite aos israelitas conhecer e experimentar o poder e a presença do Senhor. Fica claro que a ação de Deus e o relacionamento divino-humano são intencionais e inseparáveis.

Depois de anunciar a base do relacionamento Israel-Yahweh (19.4), o texto passa a assinalar o propósito e a função desse relacionamento (19.5,6).⁷³ Primeiro, Deus anuncia que o propósito do relacionamento é estabelecer uma aliança com toda a nação (19.5). Anteriormente Deus fizera aliança com Noé (v. Gn 9.8-11) e Abraão (v. Gn 12.1-9; Êx 2.23-25). Agora, sem tirar nada das promessas feitas a Abraão, Yahweh esforça-se por ter uma amizade especial não apenas com uma só pessoa ou com um único clã, mas com toda uma nação constituída de descendentes de Abraão. A aliança vem com certas obrigações, da mesma forma como exigiu-se fé, ação e dedicação quando Abraão abraçou a aliança com Yahweh (v. Gn 12.1-9; 15.6; 22.1-11). Por isso a aliança de agora tem grande semelhança com alianças anteriores baseadas na fé e voltadas para a obediência.

Segundo, Yahweh declara que a função da aliança é separar Israel como uma nação que pode mediar a identidade divina para toda a família de nações. Pelo fato de toda a terra pertencer a Yahweh,⁷⁴ Israel será “um reino de sacerdotes e uma nação santa” (19.6). Todas as três expressões “tesouro pessoal”, “reino de sacerdotes” e “nação santa” referem-se a promessas prévias de Deus a Abraão. Os israelitas são escolhidos em Abraão (“tesouro pessoal”; v. Gn 12.1-9). Kaiser diz que, na condição de “um reino de sacerdotes e uma nação santa”,

a nação toda devia agir como mediadora da graça de Deus para as nações da terra, da mesma forma como Abraão recebera a promessa de que por meio dele e sua semente todas as nações da terra seriam abençoadas (Gn 12.3). O último título designava Israel como uma nação

⁷³Dumbrell, *Covenant and creation*, p. 88.

⁷⁴O texto hebraico deixa implícita uma força causal.

separada e distinta porque seu Deus era santo, separado e distinto, como o eram seus propósitos e planos (Dt 7.6; 14.2; 21; 26.19; Is 62.12; v. 1Pe 2.9).⁷⁵

Como grupo Israel deve desempenhar seu papel na determinação de o Deus único eliminar o problema mundial do pecado por meio do ministério de Abraão e família. Dentre toda a terra Abraão foi chamado para participar da redenção humana; o mesmo ocorre com Israel. Abraão recebeu uma aliança baseada em graça, fé e obediência reveladas. Israel como grupo logo receberá semelhante oportunidade. Abraão foi chamado a estar separado de sua casa, seu pai e seu povo. De semelhante maneira Israel logo estará separado (i.e., será santo). Séculos de planejamento e controle do tempo fundem-se num único momento. Dificilmente a expectativa poderia ser mais elevada. Será que os israelitas aceitarão essa oportunidade de desempenhar sua função ministerial redentora ao extrair forças de seu relacionamento singular com o Yahweh singular? Eles concordam em fazê-lo (19.7,8).

Com base nessa concordância, Yahweh passa a lembrar a nação toda do que Abraão aprendeu em Gênesis 12.1-9; 15.1-21 e 22.1-12, Moisés em Êxodo 3 e 4 e certamente o que o próprio povo deve ter aprendido em Êxodo 5—15: Yahweh é soberano, santo, transcendente e está bem vivo. Não é nenhum ídolo sossegado, pacífico e silencioso. Yahweh vive, fala e age de forma a aterrorizar e ao mesmo tempo instruir, libertar, redimir, desafiar e dar segurança. Deus deseja revelar-se a Israel, mas sabe que essa revelação deve lançar fora quaisquer vestígios de idéias egípcias de divindade e devem oferecer ao povo escolhido um quadro claro de quem o povo é em relação a Yahweh. Desse modo o Senhor decide realçar o papel de Moisés como mediador da auto-revelação de Yahweh (19.9), realçar a misericórdia de Deus ao revelar-se aos seres humanos. Yahweh também limita o acesso dos israelitas ao local dessa revelação e ordena ao povo que prepare-se espiritualmente para essa revelação da aliança (19.10-13). Mesmo o povo escolhido não alcança o poder e a excelência do Deus que o elegeu. Os israelitas devem aprender a respeitar-se a si mesmos e colocar-se debaixo da autoridade amorosa de Yahweh.

As cenas finais de Êxodo 19 deixam bem clara a ênfase do capítulo na santidade e transcendência de Deus. A necessidade de Israel consagrar-se a si mesmo antes de encontrar-se com o Senhor e o fato de Yahweh dizer a Moisés para manter o povo a uma distância respeitosa do monte (19.16-

⁷⁵Exodus, p. 416.

25) destacam a santidade (ou condição separada) de Yahweh. A menção tanto da maneira como Deus desceu sobre o monte quanto das sucessivas descrições das manifestações físicas dessa descida (19.16-22) ressaltam a transcendência divina (ou seja, sua condição de ser uma pessoa não humana). Deus não partilha do tamanho humano nem das limitações no tempo. Deus não se relaciona com as pessoas como se fossem colegas. Deus é alguém não humano, contudo deseja forjar um relacionamento com os seres humanos, caso contrário não teria “descido”. Ao longo do cânon dois princípios norteadores aparecem com regularidade: a singularidade de Deus separa-o da criação, e o amor de Deus leva-o a sair ao encaço da criação. O Deus transcendente está na iminência de tornar a visitar esses princípios.

O Deus que faz aliança com Israel: Êxodo 20—24

Depois de reenfatizar a natureza do caráter divino e de assinalar claramente o propósito e função de Israel dentro da aliança proposta, o texto declara os conteúdos iniciais dessa aliança. Apresentam-se dois tipos de lei: mandamentos (20.1-17) e leis casuísticas (20.22—23.19).⁷⁶ Essas instruções são emolduradas por uma narrativa que separa as duas primeiras seções (20.18-21), uma posterior promessa de sucesso (23.20-33) e uma descrição final da reação de Israel aos padrões revelados, reação que leva a ainda mais revelação (24.1-18). Esses elementos trabalham juntos para produzir um quadro unificado de leis básicas, recebimento da lei, estudos de casos a partir das leis básicas, e a reação humana e divina à apresentação dessas leis. Toda esta seção possui implicações surpreendentes para a história antiga, visto que nenhuma outra nação acreditava que sua divindade fizesse uma aliança com ela. Não se imaginava nenhum outro deus fazendo promessas e cumprindo-as sem falha alguma.

Yahweh começa os Dez Mandamentos, vinculando os padrões revelados ao Êxodo. O Deus que redimiu Israel oferece agora a instrução básica conseqüente da aliança (20.1,2). Sem surpresa alguma, os primeiros quatro mandamentos cobrem vários aspectos do relacionamento de Israel com seu Deus. A amizade deles com Yahweh deve ter precedência sobre os demais relacionamentos. Os seis últimos relacionamentos dizem, contudo, respeito a relacionamentos humanos, os quais indicam que a aliança terá ramificações que vão do povo da aliança até o mundo externo.

⁷⁶Sobre essas leis, v. as monografias seminais de Albrecht Alt em *Essays in Old Testament history and religion*, p. 81-132.

O primeiro mandamento sumaria a contribuição distintiva da teologia do AT. Também faz com que todos os outros mandamentos e leis casuísticas sejam autoritativos tanto para esta quanto para cada geração seguinte do povo da aliança.⁷⁷ Por sinal, Von Rad não exagera quando escreve: “Na realidade toda a história da religião de Israel é um embate preocupado unicamente com a validade do primeiro mandamento”.⁷⁸ Este mandamento comporta duas interpretações básicas. Uma é que “para Israel não haverá outros deuses”.⁷⁹ Outros deuses podem existir de alguma forma irrelevante, contudo Israel não deve prestar qualquer adoração, qualquer oferta, qualquer obediência a tais “deuses”. Outra possível interpretação é que “não existe nenhum outro Deus”. Se não existem quaisquer outros deuses, então não faz qualquer sentido dar atenção a qualquer Deus senão Yahweh.

Ambas as interpretações tornam Israel singular entre as nações. Mesmo que Israel não negasse a existência de outros deuses em alguma esfera da realidade, no dizer de John Bright esses outros deuses

não tinham parte na criação, nem função no cosmos, nem poder sobre acontecimentos, nem adoração; eles foram despojados de tudo que os fazia deuses e foram considerados não-seres, em suma, foram “desdeusados”. Embora conclusões sobre as implicações plenas do monoteísmo estivessem a séculos de distância, neste sentido funcional Israel acreditou desde o princípio em apenas um único Deus.⁸⁰

Ao contrário de outros países, que pelo menos concediam aos deuses menores um nível inferior de divindade, Israel elimina tais deuses ao dar-lhes nada para fazer. Assim mesmo o cânon assume a postura radical de que outros deuses absolutamente não existem. Moisés não descreve qualquer outro deus a não ser que seja um ídolo para ser enterrado (v. Gn 35.1-15) e assim considera-os inexistentes. Nenhum outro deus aparece nem mesmo nos textos das pragas, onde seria natural satirizar os deuses do Egito. No texto

Yahweh é, numa palavra, a totalidade do divino para Israel. Este princípio permeia toda a literatura bíblica. Outras divindades são menciona-

⁷⁷Theodorus Christiaan Vriezen, *An outline of Old Testament theology*, p. 318.

⁷⁸*Old Testament theology*, vol. 1, p. 210 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁷⁹ZIMMERLI, *Old Testament theology*, p. 116-7.

⁸⁰*A history of Israel*, p. 154. V. cap. 1 dessa obra para uma análise mais detalhada do assunto.

das nas narrativas bíblicas, contudo sem reconhecer sua realidade. Onde quer que manifestem-se palavras ou atos divinos, é este Deus único que fala e age. Só este Deus único é conhecido na tradição bíblica, e na sua totalidade a tradição identifica aquele a quem se deve lealdade exclusiva.⁸¹

É, então, correto dizer que o cânon elimina da disputa todos os deuses. Na teologia bíblica não há qualquer espaço para qualquer deus além de Yahweh, que cria, sustenta, redime, julga e chama.

O segundo mandamento reforça a importância do conceito de Deus único. Israel não deve fazer ídolos baseados na natureza, curvar-se diante deles ou adorá-los (20.4,5). Essa proibição abrange tanto os deuses quanto Yahweh. Fazer imagens de outras divindades e adorá-las é seguramente uma quebra do primeiro mandamento. Desse modo o segundo mandamento está na prática dizendo a Israel: “É proibido declarar Yahweh como seu deus supremo e ao mesmo tempo curvar-se diante de outros. Exige-se lealdade exclusiva a Yahweh. Nada menos”. Ao mesmo tempo a proibição também abrange imagens de Yahweh. Outras nações acreditavam que “seu deus apossava-se da imagem e, a partir daí, era possível chegar-se ao deus mediante a imagem”.⁸² Dessa forma o deus poderia ser domado, controlado, domesticado, até mesmo manipulado. O fogo no monte sobre suas cabeças mostrou a Israel que Yahweh não era um desses deuses. Pelo contrário, Yahweh é o Deus vivo e relacional que ama o povo escolhido de uma tal forma que fica justificadamente enciumado quando eles adoram quer não-deuses, quer imitações malfeitas do Senhor real (20.5). Este Deus deseja abençoar os que crêem e obedecem e castigar os rebelados; não deseja ser colocado numa prateleira como se fosse um brinquedo de criança e então receber orações feitas pelos fabricantes do brinquedo (20.6). Este mandamento remove os “concorrentes” de Yahweh e ao mesmo tempo elimina a insensatez espiritual.

O terceiro mandamento reconhece a validade dos dois antecedentes e regula o uso do nome do único Deus que pode-se adorar (20.7). Só Yahweh pode receber orações e adoração. Assim, os adoradores não devem tratar com pouco caso o nome, o caráter, a reputação ou o ensino de Deus.⁸³ Walther Zimmerli declara que essa proibição elimina encantamentos mágicos baseados no nome de Yahweh à semelhança daqueles entoados por

⁸¹Dale Patrick, *Old Testament law*, p. 43.

⁸²Zimmerli, *Old Testament theology*, p. 120.

⁸³Kaiser, *Exodus*, p. 423.

outras nações, que usavam os nomes de seus deuses. O mandamento também rejeita a blasfêmia, o falso testemunho e “fazer Yahweh ter má reputação” devido a comportamento inapropriado.⁸⁴ Childs acrescenta que ensino falso apresentado como proveniente de Yahweh também equivale a tomar o nome de Deus em vão.⁸⁵ Em outras palavras, os que falam em nome de Yahweh ou a respeito dele devem aderir à verdade canônica revelada sobre Yahweh. Também não devem usar o nome de Yahweh com propósitos egoístas. Gerações posteriores de judeus interpretaram que este mandamento significa que não podiam pronunciar o nome Yahweh, mas essa aplicação vai além do mandamento de forma que tende a despersonalizar o Deus pessoal de Êxodo 20.

O quarto mandamento baseia-se na teologia da criação para conduzir Israel a uma adoração correta do seu Deus. Gênesis 2.2,3 afirma que Deus separou o sétimo dia como um tempo de descanso. Agora o texto torna o sábado parte permanente da vida de Israel. Deve dar-se descanso a cada homem, mulher, criança e animal (20.8-10), o que deve ter sido um presente extraordinário numa sociedade sobrecarregada de trabalho como a deles. Deus já se revelou suficientemente poderoso para prover as necessidades de Israel em seis dias (v. Êx 16.21-23), de sorte que não devem se preocupar, pensando que tal “indolência” causará necessidades. Além da dádiva de descanso físico, o sábado também permite que Israel tenha um dia de tempo totalmente livre para adorar Yahweh e receber refrigério espiritual. Detalham-se mais tarde rituais específicos de adoração, mas aqui introduz-se o princípio puro e simples. Se Israel acreditar que Yahweh é capaz de atender a suas necessidades em seis dias de trabalho e se Israel verdadeiramente não tiver qualquer outro deus, então o sábado ser-lhes-á uma bênção e não um fardo. As necessidades humanas básicas de descanso e adoração estão impregnadas na estrutura da criação (20.11,12) e, dessa forma, são reconhecidas e atendidas.

Com princípios fundamentais para um relacionamento positivo com Yahweh no devido lugar, os seis mandamentos seguintes regulam a interação humana. O quinto e o décimo mandamentos governam os motivos e as ações enquanto os mandamentos sexto a nono concentram-se nas ações. Yahweh enfatiza a honra aos pais como a chave para possuir por longo tempo a terra prometida a Abraão em Gênesis 12.1-9 (Êx 20.12). Dale Patrick escreve: “O verbo traduzido por ‘honrar’ com frequência tem Deus

⁸⁴*Old Testament theology*, p. 124.

⁸⁵*Old Testament theology in a canonical context*, p. 69.

como objeto, no qual é traduzido por 'glorificar'. Honrar os pais é dar-lhes o respeito e a importância reservada para o sagrado".⁸⁶ Onde quer que tal respeito exista, certamente seguirão a obediência aos pais e o cuidado com eles. No que diz respeito a honrar os pais, o mais importante benefício de longo prazo deve ser filhos que seguirão os ensinamentos dos pais sobre Yahweh e a aliança.⁸⁷

Os quatro mandamentos seguintes impedem tirar do próximo elementos preciosos de vida. Começando com homicídio (20.13), o ato premeditado de tirar a vida, o texto passa para o ato de tomar o cônjuge de outrem (20.14), de tomar os bens de alguém (20.15) e de tomar a reputação ou liberdade de alguém (20.16). De acordo com Gênesis 1 e 2, Deus dá vida (Gn 1.26), parceiros de vida (Gn 2.20-25) e trabalho e bens (Gn 1.26-28; 2.15). Só Deus pode determinar, mediante revelação direta ou ato soberano, como ou quando cessam a vida, o casamento e o direito à propriedade. Deus certamente também dá dignidade individual a cada ser humano (Gn 1.26), de modo que sujar injustamente a reputação de outrem também viola a própria estrutura da criação. Na nação da aliança cada pessoa merece desfrutar respeito por sua vida, por seu relacionamento conjugal, por seus bens e por seu nome. Violações desse padrão são rejeições grosseiras da vontade do Deus que criou.

Finalmente, o décimo mandamento denuncia a atitude específica que leva à quebra de todos os mandamentos (20.17). O verbo *cobiçar* significa desejar seriamente os bens ou pessoas específicos associados ao seu próximo. Os cobiçosos não desejam uma casa ou uma mulher. Desejam uma casa específica ou uma mulher específica, que pertencem ao seu próximo. Desse modo o desejo plenamente cumprido é roubo ou adultério. Semelhantemente, rejeitar os primeiros quatro mandamentos equivale a cobiçar a autoridade de Deus. Assim como a fé leva à obediência (Gn 15.6), de igual modo a cobiça leva a defraudar a Deus e ao próximo. O pecado começa com os próprios desejos. Conforme Kaiser observa, "este mandamento trata do íntimo do coração do homem e mostra que nenhum dos nove mandamentos anteriores pode ser observado simplesmente por um ato externo ou formal. Cada instinto interior que conduzia ao ato em si também estava incluído".⁸⁸ O mandamento começa pela coração e pela vontade.

Logo seguem-se leis casuísticas baseadas nos mandamentos, e maiores detalhamentos dessas verdades reveladas aparecem no restante da Lei, mas

⁸⁶*Old Testament law*, p. 51.

⁸⁷Childs, *Old Testament theology*, p. 74.

⁸⁸Exodus, p. 425.

a seqüência natural rumo a essas leis casuísticas é interrompida pela reação dos israelitas frente à revelação de Deus. Dito de modo simples, o povo está aterrorizado com a impressionante demonstração de poder por Yahweh (20.18). O povo afirma o papel mediador (20.19) dado por Deus a Moisés (v. Êx 19.9) e recebe garantias de que todos esses eventos têm o propósito de instilar um temor divino que restrinja o pecado (20.20). Tendo desempenhado essa função pastoral, Moisés penetra na “nuvem escura em que Deus se encontrava” (20.21) para receber mais revelação do Deus autoritativo e instrutor.

Moisés começa o processo de aplicar os Dez Mandamentos a situações diárias (Êx 20.22—23.19). Os estudiosos de praticamente todas as convicções consideram estas leis casuísticas, comumente conhecidas como “Livro da Aliança”, um todo unificado.⁸⁹ As instruções aqui encontradas variam no assunto e conteúdo e estão reunidas apenas pelo fato de que de alguma maneira derivam dos Dez Mandamentos. Assim mesmo Patrick conclui acertadamente que as leis estão agrupadas em quatro amplas categorias:

1. A lei do altar (Êx 20.23-26)
2. Os juízos (Êx 21.1—22.20)
3. Mandamentos e deveres morais (Êx 22.21—23.9)
4. Temas sabáticos e calendário de festas (Êx 23.10-19)⁹⁰

Aparentemente essas leis casuísticas iniciais devem governar o comportamento do povo e orientar os juízes nomeados em Êxodo 18.17-26.

As instruções de Yahweh acerca da construção de altares reforça os quatro primeiros mandamentos. Uma vez que Deus tem-se revelado de maneira tão espetacular (20.22), com certeza Israel sabe que ídolos são desprovidos de significado para os seres humanos e ofensivos para Deus (20.23). A menção a altares e sacrifícios (20.24-26) lembra os leitores de ofertas feitas pelos patriarcas e outros e também prefigura a chegada de mais informação. Por ora é suficiente que os israelitas abracem o monoteísmo e sejam obedientes ao Senhor que os redimiu.

Relacionamentos humanos dominam as leis casuísticas de Êxodo 21.1—23.9. As exigências básicas no relacionamento com outros são imparcialidade (21.23-25), santidade (22.31), justiça (23.6) e o tipo de misericórdia pelo qual ansiavam enquanto viviam como escravos no Egito (23.9).

⁸⁹V., p.ex., Noth, *Exodus*, p. 173.

⁹⁰*Old Testament law*, p. 66-7.

Em cada situação dá-se proteção à vítima e ao fraco. Por exemplo, hebreus e hebréias podem ser comprados como serviçais (21.2,7), mas devem ser tratados aceitavelmente e depois de seis anos podem escolher ir embora ou ficar (21.1-11). O nível social ou o sexo deles não permite que seus proprietários temporários os maltratem, pois não são bens do seu senhor. Ademais, atos contra pessoas não suspeitas, como homicídio premeditado, seqüestro ou agressão contra os pais, merecem a morte (21.12-17). Semelhantemente, atos violentos que causam ferimento ou nascimento prematuro devem resultar no pagamento de um valor estipulado na própria lei pelo dano provocado (21.18-27). Toda vida, nascida ou ainda no ventre, é incluída debaixo destas proteções. Finalmente, caso pessoas inocentes sejam feridas ou mortas devido à negligência do dono de um animal, esse dono é considerado responsável pelo custo da negligência (21.28-36). Deus não redimiou da escravidão os israelitas para que oprimissem uns aos outros! De forma análoga, Yahweh não prometeu uma terra pátria (ou propriedade) a Israel para que cobiçassem e roubassem o que outros possuíam. Assim Yahweh expressa juízos contra o roubo e o descaso com os bens dos outros (22.1-15).

Deve-se julgar cada código de leis pela maneira como eleva os padrões aceitos. Este código eleva as mulheres, tirando-as da condição de objeto sexual (22.16,17). Coloca as emoções e a lealdade de Israel acima da feitiçaria (22.18), bestialidade (22.19), idolatria (22.20) e maus tratos dos pobres, órfãos, estrangeiros, viúvas e de quem quer que não tenha alguém que o defenda (22.21-27). Suas conversas passam a estar acima da blasfêmia e da maldição (22.28); sua generosidade ultrapassa o esperado (22.29-31); suas motivações, acima da maldade (23.1); seu senso de justiça, acima daquele revelado pelo populacho (23.2,3); seu senso de responsabilidade, acima dos próprios interesses (23.4,5); e seu amor pela imparcialidade, acima do desejo de simples ganho monetário (23.6-8). Em outras palavras, leva-os a tratar os outros da mesma forma como sempre quiseram ser tratados (23.9) e força cada um a envolver nesse processo o eu interior e exterior. Não se deve, de forma alguma, manter separadas as responsabilidades morais e cívicas.

É para o descanso e a adoração criar raízes na vida de Israel e isso numa base tanto periódica quanto semanal. O princípio do descanso sabático inclui o descanso a cada sete anos para a terra, indicador da necessidade de deixar as pessoas, a terra e até mesmo a economia nacional se recuperar (23.10-12). Outros deuses não oferecem tal descanso (23.13). Israel também precisa reunir-se três vezes por ano para reacender o amor coletivo por Yahweh e para lembrar uns aos outros a guardar a aliança (23.14-19). Mais

adiante no Pentateuco cada festa é objeto de tratamento mais detalhado, de modo que o objetivo desta passagem é estabelecer preliminarmente estas festas com base no calendário agrícola, uma estratégia que descreve boa parte do material restante no Livro da Aliança. A esta altura, contudo, é claro que a festa dos pães asmos é associada à Páscoa porque ambas ocorrem perto da mesma época (23.15; v. 12.2).

As exigências da aliança divina vêm acompanhadas de promessas. Como retribuição à sua fé e obediência, Israel receberá a Terra Prometida há muito tempo (23.20-33). Uma vez mais o elemento chave para o recebimento da promessa é aderência exclusiva a Yahweh (23.24,32,33), pois só Yahweh consegue operar os milagres necessários para alcançar sucesso (23.20-23,27). O que os outros deuses podem ser não passa de uma armadilha (23.33).

Com a apresentação desses mandamentos básicos e leis casuísticas, Moisés está pronto a oferecer ao povo boa parte da aliança. Pelo menos em termos gerais o povo sabe o que Deus exige e o que ele oferece. Aliás, a natureza basilar da revelação significa que futuros elementos da aliança serão parecidos. De sorte que Moisés diz ao povo tudo que ouviu, e a nação concorda com a aliança (24.3). Moisés escreve, portanto, “tudo o que o Senhor dissera” (24.4). Fez-se um registro escrito para mostrar o valor das palavras a longo prazo. Não se confiou tal transação sagrada nem mesmo à mais precisa tradição oral. Uma vez escrito, o livro é lido, e uma vez mais o povo aceita as estipulações da aliança (24.4-7). Sem dúvida alguma animados e encorajados, Moisés, Arão, Nadabe, Abiú e os setenta anciãos de Israel têm comunhão com o Deus incomparável (24.9-11). A comunhão resulta de obediência. Deixando Josué em algum ponto entre o cume do monte e o acampamento, um Moisés animado volta até Deus, com quem ficará durante “quarenta dias e quarenta noites” (24.12-18) para receber mais instruções. Deus lhe dará pedras que simbolizarão a aliança (24.12). É difícil imaginar uma cena mais positiva.

Síntese canônica: os padrões básicos da aliança

No contexto antigo esta proposta de aliança foi ao mesmo tempo surpreendente e convencional. A iniciativa divina foi surpreendente porque não se sabe de qualquer outra nação do mundo antigo ter afirmado ter uma aliança com seu deus. Israel foi verdadeiramente eleito. Yahweh era suficientemente soberano para controlar a situação e suficientemente amoroso para desejar ficar amarrado às obrigações de um relacionamento de amizade com os descendentes de Abraão. Essa soberania e amor juntam-se para combater o problema do pecado. Ao mesmo tempo, o formato da aliança era comum nessa época. É basicamente correta a afirmação de G. E. Men-

denhall de que aqui existe a mesma estrutura de tratados hititas que incluem preâmbulo (Êx 20.1), prólogo histórico (20.2), estipulações (20.3—23.19), provisão para a leitura da aliança (24.4-7) e a referência a bênçãos e maldições (23.20-23).⁹¹ Há diferenças quanto a detalhes específicos, mas o esboço geral está intacto. A revelação de Deus chega então claramente numa forma compreensível e reconhecível. Pode ser escrita, lida, entendida e obedecida.

Não há maneira alguma de descrever adequadamente as implicações canônicas de Êxodo 19—24. Todos, Moisés (Dt 5.6-11), Jeremias (Jr 7.1-15), Jesus (Mt 5—7), Pedro (1Pe 2.9) e qualquer outro escritor bíblico que tenha algo a dizer sobre aliança, moralidade e relacionamento com Deus pondera direta ou indiretamente sobre esta passagem. O mesmo vale para boa parte do restante do Pentateuco, tão basilares que são esses capítulos para a teologia bíblica. Dada a enormidade da tarefa, talvez seja melhor tratar crenças fundamentais desses versículos do que combater idéias errôneas a respeito. Três questões são vitais.

Primeiro, Jesus sumaria a lei, citando Levítico 19.18 e Deuteronômio 6.4-9 (Mc 12.29-31; Mt 22.34-40). Aliás, ele afirma que “destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas” (Mt 22.40). Levítico 19.18 diz: “Não procurem vingança, nem guardem rancor contra alguém do seu povo, mas ame cada um o seu próximo como a si mesmo. Eu sou o Senhor”. Esta primeira metade de “toda a Lei e os Profetas” corresponde aos seis últimos mandamentos e às leis casuísticas de Êxodo 21.1—23.9. Embora só em Levítico 19.18 o princípio seja expresso de forma sucinta, ele permeia cada referência a ajudar os fracos, proteger os direitos de todos os israelitas e castigar apropriadamente todos os infratores da lei. Vingança e todas as outras formas de satisfação do interesse pessoal são banidas a favor de atitudes (como misericórdia e imparcialidade) que conduzem a um comportamento apropriado.

Deuteronômio 6.4-9 enfatiza amar Yahweh com coração, alma e força. Embora esse sumário apareça no cânon depois de Levítico 18.19, na verdade o princípio motor desse sumário precede o princípio expresso em Levítico pois encapsula os quatro primeiros mandamentos e também Êxodo 20.22-26 e Êxodo 23.10-33. Na verdade, capta a essência de cada ensino sobre o monoteísmo e o relacionamento humano com Deus. Refuta todas as noções de que a Lei simplesmente cria pavor. Ela ressalta o amor como a razão para guardar a aliança.

⁹¹George E. Mendenhall, *Covenant forms in Israelite traditions*, p. 58.

Segundo, Paulo enfatiza que a lei põe à mostra o pecado humano, assim revelando a necessidade que cada um tem de salvação divina (Rm 7.7-25; Gl 3 e 4). Sem dúvida alguma, Paulo em particular capta o uso que os profetas fazem da aliança. Jeremias cita a aliança ao explicar firmemente suas mensagens sobre arrependimento (e.g., Jr 7.1—8.3). Isaías emprega linguagem pactual para chamar Israel de volta ao seu Senhor (v. Is 1—5). Oséias, Ezequiel, Amós e outros adotam a mesma estratégia. Na literatura profética define-se pecado como quebra da aliança, e infidelidade à aliança é prova suficiente de que Israel acha-se necessitada e espiritualmente empobrecida diante de Deus. Mais uma vez usa-se a lei aqui para trazer corações de volta para Deus (v. Ml 4.6). Só então poderá ocorrer a devida ação externa.

Terceiro, vários salmos, mas mais ostensivamente o salmo 119, comemoram a lei como uma dádiva em vez de queixosamente considerarem-na um peso. Para o escritor do salmo 119 a lei oferece direção, força, pureza e confiança. Ela corrige, mas também dá alegria e oferece provas da compaixão de Yahweh (Sl 119.156). Não há dúvida de que a lei torna-se um peso quando alguém não a guarda no coração (v. Dt 6.4-9; Mq 6.6-8) ou substitui a fé pela lei como o fundamento do relacionamento com Deus (v. Rm 9.31,32). Mas corretamente compreendida, a lei é a graça de Deus para uma raça humana aflita por um já milenar problema do pecado, o qual ela não consegue resolver. A própria gênese da lei é a graça, pois é instituída por Yahweh, que tirou Israel do Egito com base não no mérito intrínseco de Israel, mas antes com base nas promessas de Yahweh a Abraão (v. Êx 2.23-25). Os que tentam tornar a aliança apenas uma obrigação não entendem o que o cânon fez a esta altura do relato.

Terceira parte: o tabernáculo (Êxodo 25—31)

Indicações de que por fim estabelecer-se-ia um centro permanente de adoração aparecem nas leis do altar em Êxodo 20.22-26 e nos regulamentos sobre as festas em Êxodo 23.14-19. A presença de altares, sacrifícios e festas também implica a expectativa de que sacerdotes facilitarão a adoração. Esta seção de Êxodo fornece instruções preliminares sobre o centro de adoração, os sacerdotes ministrantes ali e as razões para a existência do centro e dos sacerdotes. São essas razões que importam mais para a teologia do AT. A principal dentre elas é que Deus habitará no meio do povo escolhido, isto é, estará com ele. Todos os demais detalhes sobre o centro de adoração e o sacerdócio derivam deste tema.⁹² Uma segunda idéia basi-

⁹²Martens, *God's design*, p. 93.

lar é a santidade do Deus que habita e a santidade do povo que adora. Finalmente, um terceiro conceito encontrado aqui é o valor da comunhão entre o povo e seu Deus. Essas verdades marcam os vários tópicos principais nesses capítulos. Outros tópicos importantes, como a importância do sacrifício, são vislumbrados aqui, mas analisados detalhadamente mais tarde no Pentateuco.

O Deus que habita com Israel: Êxodo 25—27

Yahweh ordena que Moisés levante uma oferta para construir “um santuário”, cujo propósito será o de ser um símbolo visível de que Deus habita no meio deles (25.1-8). Esse santuário deve conformar-se exatamente com o modelo revelado por Deus (25.9), de maneira que compreenda-se e experimente-se verdadeiramente a presença de Deus. Sem dúvida, apresentam-se essas instruções para benefício de Israel, não por causa de orgulho por parte de Yahweh.

Deve-se colocar no santuário três utensílios de adoração. Será feito um baú (arca) para representar a presença de Deus no meio de Israel.⁹³ Esse móvel abrigará as pedras da aliança que Deus dará a Moisés (25.16) e terá uma tampa que ajuda a mediar o perdão. Nesse local de mediação Deus promete encontrar-se com Israel (25.22) e perdoar pecados. De novo a presença é o que mais se destaca no texto. Numa mesa haverá, entre outras coisas, pão diário, que representa a presença sustentadora contínua de Yahweh no meio dos israelitas (25.30). Também colocar-se-á um candela-bro no santuário. Embora o propósito fosse, sem dúvida alguma, funcional (25.37), também é possível que tenha representado a vida que Deus dá a Israel.⁹⁴

Este lugar santo (ou “santuário”) será colocado dentro de uma área mais ampla denominada tabernáculo, ou área de encontro. Medindo quatro metros e meio de largura por treze metros e meio de comprimento por quatro metros e meio de altura, o tabernáculo deve ter “paredes” de linho (26.1-6), pêlo de cabra (26.7-13) e couro (26.14). Terá a aparência de uma grande tenda, cercando o santuário e a área ao redor. Fora do santuário acham-se um altar de sacrifício (27.1-8), um pátio onde o povo pode se reunir (27.9-19) e óleo para manter as lâmpadas continuamente acesas (27.20,21). Dentro do santuário com duas salas a arca da presença ganha

⁹³Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 2, p. 237 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁹⁴Roy Lee Honeycutt Jr., *Exodus*, em *Broadman Bible commentary*, vol. 1, p. 418.

uma sala especial, denominada Lugar Santíssimo (26.34), enquanto que a mesa da presença e as lâmpadas ficam na outra sala, denominada Lugar Santo (26.33).

Sempre que o povo via essa área de adoração, era lembrado de que Deus mora no meio do povo escolhido. Israel viu o suficiente do poder de Deus no Sinai para saber que Yahweh não habita nem precisa habitar no santuário. É impossível limitar Deus a um lugar. Deus pode escolher morar num lugar por causa de um desejo misericordioso de relacionar-se com pessoas, mas é prerrogativa dele fazê-lo ou não. Assim, este local da presença tinha o propósito de assegurar a Israel do compromisso contínuo e voluntário que Deus tem com eles.

O Deus que chama mediadores e encontra-se com eles:

Êxodo 28—31

Obviamente alguém terá de fazer o santuário funcionar e transportá-lo de um lugar a outro enquanto Israel viaja. Por isso Yahweh determina que Arão e os filhos aceitem a responsabilidade dessa tarefa (28.1). Receberão roupas apropriadas para seu trabalho e simbólicas de sua posição (28.1-42) e serão empossados permanentemente como sacerdotes de Yahweh (29.1-9). Como sacerdotes permanentes devem oferecer sacrifícios pelos próprios pecados e pelos pecados do povo (29.10—30.10). Assim como Moisés media a presença de Deus ao apresentar os padrões revelados de Yahweh, de igual forma Arão e os filhos mediarão a presença de Deus ao retirar a barreira de pecado, que existe entre o Deus infalivelmente santo e a raça humana infalivelmente imperfeita. A preparação dos sacerdotes para a mediação inclui lavar-se, ungir o altar com óleo especial e oferecer incenso a Deus, sendo todas estas tarefas que acentuam a natureza sagrada de servir ao único Deus santo e ao povo escolhido (30.17-38). Todo o Israel sustentará financeiramente os esforços deles (30.11-16).

Por que Deus chama sacerdotes? Por que Deus capacita homens para construir o centro de adoração e fabricar seus utensílios (31.1-11)? Uma vez mais a resposta é que Yahweh deseja encontrar-se e falar com os israelitas (29.42,43). Yahweh separa sacerdotes para que Israel conheça seu Deus e tenha certeza de que Yahweh não os deixou sozinhos (29.44,45). Yahweh quer que o povo escolhido saiba ter sido escolhido, resgatado do Egito e trazido até este momento de sua história a fim de que Yahweh, o Eu Sou, veio “habitar no meio deles” (29.46). O Criador, sustentador e redentor de todas as pessoas e coisas criadas, sustentadas e redimidas deseja ter comunhão e amizade com Israel. Tudo o que ocorreu de Gênesis 12

a Êxodo 31 foi feito para restaurar a interação entre Deus e os homens, perdida em Gênesis 3.

A adoração requer um contexto físico, e o centro de adoração e os sacerdotes proporcionam esse componente necessário. Também requer um contexto temporal, e o dia de sábado dá à adoração esse importante elemento temporal (31.12-18). À medida que a nação separar um dia por semana (30.12,13), o sábado lembrará Israel de que Deus é santo, separado e único. Esse dia lembrá-los-á de quem os criou e redimiu (31.17) e oferecer-lhes-á um tempo específico e dirigido para desfrutar a presença de Deus no meio deles, sem as limitações das preocupações do trabalho dia a dia. A adoração terá, portanto, um local específico na vida de Israel e mediará a presença de Deus. A importância desses detalhes é destacada pelo fato de que, tendo recebido-os, Moisés prepara-se para descer o monte, armado com tábuas de pedra que consolidam a aliança Yahweh-Israel.⁹⁵

Quarta parte: o incidente do bezerro de ouro (Êxodo 32—34)

As Escrituras estão repletas de situações extremamente animadoras e esperançosas que são destruídas pelo fracasso humano constante. Êxodo 32—34 assinala outra dessas ocorrências. Depois de concordar em fazer o que quer que Yahweh exija deles dentro do relacionamento da aliança oferecida pelo próprio Deus, o povo perde de vista Moisés, Yahweh e a fé. O resultado é desobediência do tipo mais elementar. O pecado rouba a cena de modo sem paralelo desde Gênesis. A reação divina a este pecado demonstra a grandeza da santidade de Yahweh, a coerência do desejo de Yahweh de estar presente entre os israelitas e a prontidão de Yahweh em perdoar pessoas arrependidas.

O Deus que tem um ciúme santo: Êxodo 32

Israel interpreta que os quarenta dias de ausência de Moisés, período em que ele esteve no monte (Êx 24.18), indicam que ele talvez não volte (32.1). Assim pressionam Arão a fazer deuses “de verdade”, deuses que eles podem ver, que eles podem adorar (32.1). Arão cede (32.2-4), anuncia que o ídolo resultante é o deus que fez Israel sair do Egito (32.4) e anuncia uma festa que se transforma em total decadência (32.5,6). O

⁹⁵Depositar num santuário pedras inscritas com obrigações fundamentais da aliança era uma maneira comum de selar alianças em tempos antigos. Cf. Moshe Weinfeld, *Berith* (aliança), em *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 2, p. 265.

povo escolhido esqueceu-se de quem o resgatara e voltou atrás em sua promessa de cumprir a aliança. Eles quebraram pelo menos os três primeiros dos Dez Mandamentos. Adorar ídolos também leva a outros pecados (32.6). Amnésia e rebelião espirituais instalaram-se depois de apenas poucas semanas. Essa é, nos acontecimentos humanos, a natureza bastante resistente do pecado.

Yahweh, o Deus onisciente, informa Moisés do que aconteceu e diz ao mediador que Israel será destruído e uma nova nação será formada a partir de Moisés (32.7-10). Embora seja uma medida extrema, essa proposta ainda cumpriria todas as promessas feitas a Abraão, pois Moisés descende de Abraão. Moisés recusa a proposta ao implorar em defesa de Israel (32.10-14). Deus observou quão rapidamente Israel se desviou (32.8) e expressou o quão teimoso o povo é (32.9). Moisés responde, dizendo que eles ainda são povo de Yahweh (32.11) e que as promessas de Deus aos patriarcas impedem essa destruição (32.13). Uma vez mais Moisés e os leitores do cânon conhecem os pontos fracos do raciocínio de Moisés. Deus é capaz de multiplicar Abraão por intermédio de Moisés, destruir pecadores conforme necessário (v. Gn 6—9) e lidar com o que quer que o Egito diga (v. Êx 5—12). O fato de Deus ceder é resultado de Moisés recusar o oferecimento de Yahweh, não de Moisés ter apresentado um argumento persuasivo nem de Deus ter perdido um pouco o ímpeto. O desapego de Moisés e sua dedicação ao povo são evidentes em sua oração. Ele precisará desses traços de caráter nesta e em muitas ocasiões posteriores.

A ira de Yahweh é justificada? Tal ciúme (v. Êx 20.4-6) é apropriado a um Deus santo? A resposta é afirmativa por pelo menos três motivos básicos. Primeiro, Yahweh redimiu Israel e merece ser obedecido nas condições estabelecidas por Deus e não pelos homens (v. Êx 20.1,2). Segundo, o ciúme é apropriado quando protege um relacionamento válido de uma desagregação prejudicial, o caso aqui. Terceiro, Israel adorar qualquer outro deus é adorar o vazio, nulo, inexistente. Por isso, qualquer medida que Yahweh tome para ajudar os israelitas ou quem quer que seja a adorar o Deus descrito no cânon equivale à misericórdia. Adorar ídolos é, na melhor das hipóteses, perda de tempo. Na pior delas é um insulto ao único Deus verdadeiro e constitui uma forma de maltratar-se intelectual e espiritualmente. O ciúme de Yahweh opera claramente a favor de Israel, não sendo fruto de irascibilidade.

Imediatamente após fazer um levantamento da situação, Moisés quebra as pedras da aliança (32.19), o que funciona “como um sinal de que

Israel quebrara a aliança”.⁹⁶ O que não está claro é a maneira ou a possibilidade de restabelecer o relacionamento pactual. Moisés tenta começar a reconstruir o que foi destruído, castigando os ofensores (32.21-29). Em seguida ele pede a Yahweh que os perdoe ou apague-o do livro de Deus (32.30-32). Yahweh manda Moisés de volta, assegurando-lhe que Israel ainda pode ter a terra (32.33,34), contudo também envia uma praga (32.35), o que indica que o relacionamento não foi totalmente consertado.

O Deus fielmente presente: Êxodo 33

Como em Êxodo 32.7-10, Deus faz a Israel uma proposta que acomoda a situação existente sem alterar o caráter ou promessas divinos. A proposta é possuir a Terra Prometida, mas sem um relacionamento pessoal com Yahweh (33.1-3). O que Deus promete a Abraão ainda pode se concretizar. Para crédito do povo, este não aceita essa possibilidade (33.4-6). E para crédito de Moisés, este usa essa situação para fortalecer seu incrível relacionamento com Deus. Ele também expressa claramente a Yahweh seu desejo de não apenas desfrutar a presença a Deus (33.7-11), mas também ser para Israel o mediador dessa presença (32.12,13). Em outras palavras, Moisés deseja consertar a aliança Yahweh-Israel.

Deus concorda, prometendo acompanhá-los (33.14) por causa do relacionamento dele com Moisés, de quem Yahweh se agrada (33.17). Moisés compreende que a presença divina, e não a mera posse da terra, torna Israel singular (33.15,16). Também sabe que sua condição singular achasse em experimentar a presença de Deus, de forma que pede e recebe uma revelação extraordinária de Deus (32.18-23). Yahweh está fielmente presente com os que, de modo positivo, reagem fielmente e também com quem se arrepende. Enquanto esperava renovar a aliança, Moisés contava com tal fidelidade da parte de Deus e não se decepcionou.

O Deus que restaura prontamente: Êxodo 34

De muitas maneiras Êxodo 34 soa como uma repetição de Êxodo 20—23. Moisés retorna ao monte (34.1-3), ouve Deus prometer dar a terra prometida a Israel (34.10-13) e recebe um livro abreviado da aliança (34.14-

⁹⁶Não é assim tão importante separar politeísmo, idolatria e blasfêmia aqui. Aqui Moisés não está interessado em fazer distinção entre as minúcias da quebra da aliança. Mesmo que o povo pretendesse “representar o Deus da aliança com uma imagem física” (Sailhamer, *The Pentateuch as narrative*, p. 311), fazer um ídolo é visto por Deus (Êx 32.7-10) e Moisés (Êx 32.19) como um repúdio total da aliança.

26). De novo ele passa quarenta dias com Yahweh, escrevendo a palavra revelada de Deus (34.27,28). O monoteísmo permanece claramente no âmago da aliança (34.13-17). Existem, no entanto, duas diferenças óbvias entre este episódio e o de Êxodo 20—23.

Primeiro, para acentuar a reconstrução da aliança, Yahweh faz uma autodeclaração de caráter (34.5-7). Qual é a natureza de Deus? Uma vez mais Deus demonstra ser um Deus revelador, pois de novo declara “seu nome” (34.5). Yahweh autoproclama-se paciente, amoroso, fiel, perdoador e justo (34.6,7). O pecado é devidamente perdoado ou castigado. Deus não é um feitor infatigavelmente duro e insensível.⁹⁷ Pelo contrário, Yahweh ama Israel o suficiente para fazer a aliança basear-se “na imutabilidade da natureza divina e não na qualidade variável do desempenho humano”.⁹⁸ Talvez não haja em todo o AT síntese melhor da verdadeira natureza de Yahweh. O Deus que redime da escravidão (20.1,2) agora também tornou-se para Israel o Deus que perdoa os que foram ostensivamente idólatras, mas se arrependeram.

Segundo, acentua-se ainda mais o papel de Moisés como mediador. Ele volta trazendo novas pedras de aliança, com o rosto reluzindo por causa da glória de Deus (34.29,30). Para acalmar o povo alarmado, ele usa um véu depois de falar com Yahweh (34.31-35). Embora esse véu manifeste a misericórdia divina a um povo assustado, também demonstra claramente que dependem de Moisés e não se sentem à vontade com Yahweh. Destaca a glória da revelação de Deus e ao mesmo tempo mostra a dificuldade de Israel em obedecer à revelação de Yahweh. Exalta o relacionamento de Moisés com Deus, mas deixa sem resposta perguntas sobre o quão chegado o povo está ao seu amoroso e bondoso Senhor. A habilidade com que Moisés restabelece a aliança certamente merece qualquer honra que o véu lhe conceda.

Síntese canônica: o bezerro de ouro

Pelo menos seis passagens do AT e do NT referem-se direta ou indiretamente ao episódio do bezerro de ouro e suas consequências. Cada texto destaca a tolice de Israel adorar ídolos, quando o único Deus vivo tem feito tanto por eles. Em Deuteronômio 9.11-21, por exemplo, Moisés inclui uma descrição dos acontecimentos de Êxodo 32—34 como parte de seu

⁹⁷Carl Friedrich Keil e Franz Julius Delitzsch, Exodus, em *Commentary on the Old Testament*, vol. 1, p. 225. Edição original: *Biblischer Commentar über das Alte Testament* (Leipzig: Dörffling und Franke, 1862-1872).

⁹⁸Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 69.

encorajamento à segunda geração de israelitas a servir ao Senhor. Fazendo um retrospecto, certamente pode-se ver tal idolatria como a força destrutiva que realmente é no meio de um povo em aliança. Essa destrutividade fica ainda mais clara em 1Reis 12.28, onde Jeroboão faz bezerros para Israel adorar e diz que esses deuses trouxeram Israel do Egito (v. Êx 32.4). De acordo com o autor de 1 e 2Reis, tal comportamento condenou Israel (v. 2Rs 17).

Ezequiel 20.8,9 e Salmos 106.19-23 também incluem o incidente do bezerro de ouro em levantamentos históricos sobre as relações de Deus com Israel. Sem mencionar explicitamente o bezerro, Ezequiel diz que Israel não se livraria de seus ídolos egípcios e que só o desejo de Deus de manter santo seu nome é que salvou Israel nessa época (v. Êx 32.7-10). O salmista cita especificamente a adoração do bezerro como loucura, assinalando que “trocaram a Glória deles pela imagem de um boi que come capim. Esqueceram-se de Deus, seu Salvador, que fizera coisas grandiosas no Egito” (Sl 106.20,21). Tal rebelião merecia castigo, mas a intercessão de Moisés poupou a nação (Sl 106.23). Tanto Ezequiel 20 quanto o salmo 116 ressaltam a estupidez e nocividade da idolatria. No caso de Israel, tal atividade é tolice espiritual na melhor das hipóteses e suicídio nacional na pior.

Atos 7.39-41 está no espírito dessas referências veterotestamentárias como está Paulo ao usar o incidente em 2Coríntios 3.7-18, embora Paulo também inove no emprego do evento. No decorrer de sua fala perante o sinédrio, Estêvão cita Êxodo 32 e leva a mensagem ao ápice, quando chama seus ouvintes de “povo obstinado” (AT 7.51; v. Êx 33.5). Paulo certamente considera Israel deficiente na fé, mas concentra-se em Êxodo 34.29-35 para estimular seus leitores a ser como Moisés, não como Israel. O próprio Paulo, como Moisés, é fiel mediador de aliança.⁹⁹ A aliança mosaica era ótima, mas desvanecente no sentido de ter sido substituída pela glória da nova aliança em Cristo (2Co 3.7-11). Moisés usava um véu por causa do medo do povo e da lentidão deles em aprender (2Co 3.12-14),¹⁰⁰ mas Paulo partilha uma aliança em que todos podem experimentar o que Moisés desfrutou — um encontro sem véu, face a face, com Deus (2Co 3.5-18). Paulo desfrutava de um relacionamento desses com Deus, semelhante ao de Moisés (v. 2Co 12.1-10), e convida os coríntios a ser mais ousados do que os israelitas da época do deserto. Assim Paulo espera que seus leitores troquem os véus que impuseram a si mesmos por um relacionamento mais próximo a Deus.

⁹⁹Dumbrell, *Covenant and creation*, p. 107.

Quinta parte: a construção do tabernáculo (Êxodo 35—40)

Êxodo 35 começa onde Êxodo 32 devia ter começado: com a construção do centro de adoração e a fabricação dos utensílios relacionados ao centro e descritos em Êxodo 25—31. O fato de Israel avançar e obedecer a Deus indica o desejo deles de adorar a aliança por terem se arrependido da idolatria. Esse desejo positivo de obedecer funde-se com o desejo divino de capacitar o povo a construir o centro de adoração. Também leva ao cumprimento do propósito do tabernáculo: mediar a presença de Yahweh no meio do povo.

O Deus que capacita os obedientes: Êxodo 35—39

São bem evidentes as semelhanças entre Êxodo 25—31 e este segmento. Contudo, aparecendo depois de Êxodo 32—34, esses capítulos realmente ressaltam nova atividade por parte de Israel, a qual salienta a aliança restaurada e mediada por Moisés. Agora Israel aceita com satisfação um oferecimento para construir o centro onde pode-se desfrutar observâncias sabáticas e a presença divina (35.1-29). Agora Deus capacita Bezalel e Aoliabe a fazer tudo o que está descrito em Êxodo 25—31 (35.30-35). Sem dúvida esses são artesãos habilidosos, mas até mesmo habilidades seculares como artesanato e construção são resultado do enchimento desses homens pelo espírito de Deus (35.31). Com o espírito de Yahweh a dirigi-los, eles são capazes de fazer cada coisa “conforme o Senhor tinha ordenado” (39.42; v. 36.1—39.41), e por isso Moisés aprova os esforços deles (39.43).

O Deus que habita com os obedientes: Êxodo 40

Finalmente realiza-se o propósito de Yahweh de habitar no meio dos israelitas. Moisés erige o prédio de acordo com as ordens que recebera (40.1-33). O resultado é atordoante. A “glória” de Deus, literalmente “o peso de Deus”, enche o tabernáculo (40.34). O peso da presença do Senhor é tamanho que nem mesmo Moisés pode entrar no tabernáculo (40.35). Por fim essa glória diminui, mas não totalmente, visto que Deus permanece no meio do povo.¹⁰¹ Prova desta presença contínua é o fato de que uma nuvem de presença leva Israel a desmontar acampamento e viajar quando necessário (40.36-38). Assim, Yahweh não apenas habita com o povo;

¹⁰⁰Acerca da defesa que Paulo faz de seu ministério em 2Coríntios, assinale-se a excelente análise feita por Scott Hafemann em *Suffering and ministry in the spirit: Paul's defense of his ministry in II Corinthians 2:14—3:3*.

¹⁰¹Cf. Kaiser, *Exodus*, p. 487.

Yahweh também cumpre a promessa de ir com Israel e no fim dar-lhe a Terra Prometida (v. 33.14; 34.1-14). A obediência redescoberta de Israel à aliança resultará em enormes dividendos físicos e espirituais. No entanto, conforme Êxodo 33.1-3 demonstra, o maior de todos os benefícios é a própria presença de Deus (v. 33.14-17).¹⁰²

Síntese canônica: o tabernáculo

Bem poucos textos bíblicos tratam do significado do tabernáculo. No AT a maioria dos que o fazem referem-se apenas à sua localização ou uso normal.¹⁰³ No NT, o escritor de Hebreus analisa o sacerdócio (Hb 4.14—8.13), o tabernáculo (Hb 9.1-10) e o sistema sacrificial (Hb 10.1-18) como parte de seu argumento de que Cristo é superior aos grandes elementos da religião do AT. O autor funde a teologia do AT e a do NT, enfatizando que as duas alianças exigem fé para agradar a Deus (v. Hb 11). Como os demais elementos de adoração no AT, o tabernáculo é ofuscado, neste caso por um Deus que oferece perdão e presença permanentes. Assim mesmo, Hebreus enfatiza que, sem o prévio santuário, a comunidade de fé do NT teria um conhecimento menos marcante do que a obra de Cristo significa.

¹⁰²Geerhardus Vos, *Biblical theology: Old and New Testaments*, p. 153.

¹⁰³Para um apanhado de textos relevantes, consultar Gwynne Henton Davies, *Tabernacle*, em *Interpreter's dictionary of the Bible*, George Arthur Buttrick (org.), (Nashville, Tenn.: Abingdon, 1962), 4 vols., vol. 4, p. 498-506.

4

O único Deus santo

Levítico

A tremenda importância de Êxodo na teologia canônica pode deixar os intérpretes meio sem saber o que fazer ao abordar Levítico. Cobriu-se claramente uma boa parte do que afeta o pensamento correto sobre teologia bíblica. No entanto, em vez de encontrar o que para os leitores originais era uma confortável área de descanso, estes intérpretes exaustos experimentam Levítico, um mundo literário estranho até mesmo a muitos estudiosos bíblicos capacitados. Assim, talvez, possivelmente mais do que qualquer outro livro do AT, Levítico precisa ser examinado em seu contexto canônico. Em outras palavras, deve ser analisado na medida em que encaixa-se no Pentateuco e relaciona-se com o restante das Escrituras. Caso siga-se um procedimento canônico, então poder-se-á apreciar melhor tanto a uniformidade quanto a singularidade de Levítico em sua relação com o AT.

Embora, por esse não ser um assunto familiar, de imediato seja difícil de enxergar isso, mesmo uma simples reflexão sobre Levítico demonstra rapidamente que esse é um dos livros de maior inclinação teológica nas Escrituras. Afinal, ele trata um tanto quanto detalhadamente como o Deus santo define o pecado, perdoa o pecado e ajuda as pessoas a evitar o pecado. Analisa como a vontade de Deus se revela e como pode-se assegurar a presença de Deus. Levítico também descreve como o povo de Deus pode ser declarado santo ou como pode ser o que Deus imaginou para eles desde o começo (v. Êx 19.56). Não é de admirar, então, que Jacob Mil-

grom declare que “teologia é por excelência o assunto de Levítico. Ela permeia cada capítulo e cada versículo. [...] De fato, cada ato, seja movimento, manipulação ou gesto, está impregnado de significado”.¹

Qualquer esboço cuidadoso de Levítico ilustra a afirmação de Milgrom, pois cada seção realça aspectos específicos do caráter de Deus e suas interações com os seres humanos. Distinguem-se claramente cinco blocos distintos de material, cada um conectado ao outro mediante uma estrutura narrativa e cada um mantido distintamente coeso mediante expressões ou chavões distintivos. Levítico 1—7 analisa o processo pelo qual adoradores oferecem sacrifícios por seu pecado. Esta seção enfatiza inquestionavelmente o perdão divino para quem, pela fé, traz os sacrifícios exigidos por Deus.

Em seguida, Levítico 8—10 detalha a ordenação e as atividades iniciais dos primeiros sacerdotes. Aqui Deus obviamente consagra, separa, os que servem no santuário, um local separado (“santo”). Então Levítico 11—15 destaca como o povo de Deus pode ficar “puro” ou pronto para aparecer perante o Senhor. Agora Yahweh age como o Deus que explica estilos de vida e hábitos apropriados para o povo escolhido. Continuando, Levítico 16 provê um sacrifício que remove os pecados de todos os fiéis uma vez por ano. Esse ritual apresenta o Senhor como o Deus que revela uma misericórdia total e cheia de alegria. Finalmente, Levítico 17—27 apresenta vastos regulamentos para os que desejam cumprir o propósito de Israel de ser uma nação santa (v. Êx 19.56). Nesse material Yahweh repetidas vezes atua como um Deus santo que espera e ordena a santidade de Israel. Nada menos do que santidade intencional por parte do povo é digno do Deus santo.

Conforme sugerido neste último segmento, a santidade de Deus permeia Levítico. Começando pelo santuário sagrado e seus utensílios santos, passando pela santidade do comportamento obediente, e indo até a própria essência do Senhor, a realidade da santidade, como um princípio ideal e também como uma realidade concreta, jamais se afasta do livro. Associada a esse conceito há outra idéia basilar: a presença de Deus entre o povo, um assunto que vem prendendo a atenção dos leitores desde o Êxodo, mas que tornou-se mais vital desde o incidente do bezerro de ouro. Só quando Israel alcança as expectativas divinas de santidade é que o povo pode esperar alcançar e desfrutar a presença do Senhor. Estes dois princípios teológicos gêmeos decorrem logicamente de Êxodo, visto que Êxodo 25—31 introduz o santuário, o altar e os sacerdotes, enquanto Êxodo 32—40 analisa as bases primeiras sobre as quais Yahweh estará presente no meio de Israel. Dadas essas associações, parece correto con-

¹Levítico 1—16: a new translation with introduction, notes and commentary, p. 42.

cluír que as cerimônias de Levítico têm o propósito de fomentar a comunhão entre Deus e Israel² e que essa comunhão baseia-se em quão bem o compromisso de Israel com a santidade está à altura da santidade inerente de Yahweh.³

Outras características divinas fundamentam segmentos específicos de Levítico. Por exemplo, os sacrifícios de Levítico 1—7 baseiam-se na misericórdia, graça e bondade divinas. De bom grado Deus perdoa quem não possui qualquer mérito próprio.⁴ Os que trazem sacrifícios admitem ser pecadores carentes do perdão que só um Deus santo e desejoso de estar presente pode dar. Além do mais, conquanto a santidade de Deus certamente determine a necessidade de pureza sacerdotal (Lv 8—10), limpeza comunitária (Lv 11—15) e santidade pessoal (Lv 17—26), também é verdade que a existência desses padrões testifica do desejo do Deus santo e presente de revelar sua vontade de uma forma compreensível.⁵ Parte da graciousidade de Yahweh é essa contínua disposição. A santidade de Deus significa que Yahweh é tão separado do pecado quanto Israel é separado de outras nações. Significa que, a cada vez que Deus revela padrões santos, o Senhor também revela “transcendência, exaltação e alteridade divinas”.⁶ Paradoxalmente, o Deus próximo, revelador e santo é também a divindade separada, distinta, pessoal-mas-não-humana. Deus pode chegar-se a Israel, mas Deus nunca partilha da necessidade que Israel tem de arrepender-se de pecados cometidos contra si ou contra outros.

Há ainda uma última característica. Levítico esforça-se por apresentar Yahweh como o único Deus a quem se deve oferecer um sacrifício, qualquer que seja o tipo ou alcance de tal sacrifício. Não existe nenhum outro deus para se ofender. Mais especificamente, embora outras nações da época acreditassem ser possível controlar divindades demoníacas só mediante magia, tais divindades não existiam, e, portanto, não havia o que controlar.⁷ Aliás, alega Milgrom, somente Yahweh e os seres humanos são capazes de criar o ambiente moral da terra. Falando acerca de crenças antigas sobre divindades malévolas, Milgrom conclui que

²Cf. Theodorus Christian Vriezen, *An outline of Old Testament theology*, p. 280; e Gerhard von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 242 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

³Gordon J. Wenham, *The book of Leviticus*, p. 16-25.

⁴Brevard S. Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*, p. 90.

⁵Cf. Ronald E. Clements, Leviticus, em *Broadman Bible commentary*, vol. 2, p. 6.

⁶John G. GAMMIE, *Holiness in Israel*, p. 4.

⁷Cf. George Ernest Wright, *The Old Testament against its environment*, p. 78-93.

a teologia sacerdotal rejeita essas premissas. Ela postula a existência de um Deus único e supremo que não disputa com uma esfera superior nem enfrenta a competição de pares. O mundo demoníaco está abolido; não há luta com adversários autônomos, pois tais não existem. Com o fim dos demônios, apenas uma criatura permanece com poderes “demoníacos” — o ser humano. Dotado de livre-arbítrio, seu poder é maior do que a sociedade pagã lhe atribui. Não apenas o ser humano é capaz de desafiar a Deus, mas, empregando ilustração sacerdotal, é capaz de expulsar Deus do seu santuário. Nesse aspecto os seres humanos substituíram os demônios.⁸

Embora certos aspectos dos comentários de Milgrom sejam questionáveis, são corretas suas principais afirmações sobre monoteísmo e a seriedade do pecado humano. Levítico apresenta vigorosa e minuciosamente a noção de que um único Deus existe e de que esse Deus estabelece padrões específicos e misericordiosos para as pessoas seguirem. O fato de os seres humanos obedecerem ou não a esses padrões determina sua condição perante essa divindade. Pelo seu pecado os humanos não podem culpar um Deus sem pecado, nem podem transferir a culpa por sua impiedade para demônios ou outros deuses. Assim, são considerados responsáveis por suas ações. Ou são condenados por sua rebelião ou graciosamente abençoados por sua obediência. A decisão está verdadeiramente em suas mãos.

O Deus perdoador e os sacrifícios: Levítico 1—7

Pouquíssimos trechos das Escrituras confundem os leitores modernos mais do que este. Não familiarizados com tais rituais, tudo o que algumas pessoas colhem desses capítulos é uma repulsa quanto a animais mortos e a noção de que Yahweh exigia tais atividades. O que, no entanto, deve-se lembrar é que esses sacrifícios não soavam tão estranhos para o público original. Pelo contrário, pareciam lógicos, organizados e até mesmo simples em comparação com algumas das complicadas religiões existentes nos tempos antigos.⁹ Também é importante lembrar que Êxodo 32—34 obviamente indica que seres humanos pecam e que um Deus justo e santo não pode tolerar pecado. Desse modo, parece lógico para a narrativa revelar como o pecado pode ser perdoado. No âmago do sistema sacrificial encontram-se princípios familiares, como a santidade de Deus, a depravação

⁸Levítico 1—16, p. 43.

⁹Cf. Yehezkel Kaufmann, *The religion of Israel: from its beginning to the Babylonian exile*, p. 53-8; e Wright, *The Old Testament against its environment*, p. 78-93.

humana, o altíssimo preço do pecado, a natureza pessoal do pecado e a disposição divina de perdoar. Embora a maneira de apresentar essas verdades bíblicas comuns seja diferente hoje em dia, os leitores ainda podem reconhecer a importância do que o texto diz.

Pode-se dividir Levítico 1—7 em três partes distintas. Levítico 1—3 trata de ofertas queimadas, Levítico 4 e 5 descreve ofertas pela culpa, e Levítico 6 e 7 analisa como os sacerdotes devem receber e officiar esses sacrifícios. Cada tipo de oferta tem um propósito específico, mas, conforme observa Milgrom, “o denominador comum é que surgem como resposta a uma imprevisível necessidade religiosa ou emocional e, desse modo, são colocadas à parte dos sacrifícios feitos por ocasiões de festas e jejuns públicos fixados no calendário (cap. 9, 16, 23; v. Nm 28 e 29)”.¹⁰ Também têm em comum a seriedade do pecado e a alegria do perdão da culpa resultante do pecado. Cada oferta é de natureza substituinte e é também instrutiva para o ofertante.

Milgrom observa que a antigüidade do holocausto no mundo antigo indica que originalmente a oferta pode ter sido feita por motivos variados. Neste contexto, no entanto, a intenção é expiar o pecado.¹¹ Mas expiar que tipo de pecado? O texto não diz. Pelo que parece, apresentar esse sacrifício é mais ou menos uma confissão geral de pecado, algo não muito diferente do “perdoa as nossas dívidas” da oração dominical (v. Mt 6.9-13). O holocausto expressa a dependência total e aceitação da graça de Deus pelo pecador. Ronald E. Clements assim o sumaria: “O que ele ofereceu foi para Deus somente, e, assim, ao oferecê-lo, ele reconhece tanto a soberania total de Deus sobre todas as criaturas vivas quanto a exigência divina de obediência total em sua vida”.¹² O resultado era propiciação para todos os que fielmente obedeciam.

O papel do sacerdote no ritual é o de ajudar o adorador, não o de um corretor do poder divino nem o de um mágico indispensável. De fato o sacerdote transmite ao adorador o ensinamento divino por meio de Moisés.¹³ Dessa maneira o sacerdote “media” a presença de Deus.¹⁴ Ele conduz o povo a encontrar-se com Yahweh na maneira prescrita pelo Senhor, o que traz consigo o benefício duplo de evitar a justa ira divina e assegurar perdão.

Duas ofertas semelhantes são descritas em Levítico 2 e 3 e novamente em 6.14-23 e 7.11-36. À semelhança do holocausto, as ofertas de cereal e

¹⁰Levítico 1—16, p. 134.

¹¹Ibid., p. 174-6.

¹²Leviticus, p. 11.

¹³Milgrom, *Levítico 1—16*, p. 52-3.

¹⁴Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 404.

de comunhão são voluntariamente trazidas por suplicantes que desejam agradar a Deus (2.2; 3.5). A principal diferença entre esses sacrifícios e o holocausto é que os sacerdotes podem comer parte do cereal (2.3) e parte da oferta de comunhão (7.28-36). Esses sacrifícios acentuam a natureza comunal da adoração de Israel. Sacerdotes e suplicantes desfrutam juntos as bênçãos do perdão, e, visto que os sacerdotes representam o Senhor, por extensão o povo desfrutava comunhão com Deus. Elmer A. Martens explica esse princípio ao afirmar que

o sacrifício israelita não é uma questão de servir a Deus ou obter benefícios. Um entendimento mais bíblico de sacrifício [...] é que mediante sacrifício estabelece-se comunhão com a divindade. O holocausto simbolizava ação de graças e era recebido por Deus como uma doce expressão de ação de graças. A refeição sacrificial, junto com a participação do ofertante no sacrifício [...] tinha especialmente o sentido de comunhão e companheirismo com a divindade.¹⁵

Tal comunhão conduz a relacionamentos significativos e pacíficos com Deus.¹⁶

Nem todos os pecados são desconhecidos ao pecador, e nem todos os sacrifícios são oferecidos por consequência de uma obediência jubilosa a Deus e de uma preocupação com o bem-estar dos sacerdotes. Pelo contrário, alguns pecados são específicos e obviamente contrários aos “mandamentos do Senhor” (4.2). Com frequência esse tipo de transgressão defrauda a Deus e ao próximo. Por isso os próximos dois tipos de ofertas fazem propiciação por esse comportamento incorreto. Conquanto os procedimentos gerais adotados na apresentação de holocaustos apliquem-se a ofertas pelo pecado e pela culpa, o propósito destes sacrifícios difere dos recém-mencionados no cânon.

Ofertas pelos pecados devem ser trazidas por indivíduos (4.1,2), sacerdotes (4.3-12), toda a comunidade (4.13-21) e líderes (4.22-26). Qualquer um desses tem o potencial de quebrar os mandamentos de Yahweh e incorrer em culpa (4.2,13,22). Assim que tem consciência dessa culpa, cada pessoa ou grupo traz, dependendo de sua condição financeira, o animal ou comida necessários, o que Deus aceita como propiciação que resulta em perdão (4.20,26,31,35; 5.6,10,13). Assim como nenhum segmento da comunidade israelita pode pecar sem impunidade, de igual maneira nenhum segmento está fora do domínio da graça. A quebra da aliança

¹⁵*God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 56.

¹⁶Wenham, *Leviticus*, p. 77.

pode ser perdoada quando os israelitas acreditam nos padrões revelados, obedecem a esse padrão ao trazer o que Deus exige e agem humildemente como Yahweh deseja.

Ofertas pela culpa também fazem propiciação por pecado consciente contra padrões revelados por Deus. A diferença é que eles tratam de pecados que são contra Deus e o próximo e que exigem restituição (5.16; 6.5). O perdão não é sem preço em quaisquer desses cinco sacrifícios, mas a oferta pela culpa implica o mais custoso de todos. Aqui a propiciação ocorre por meio da oferta apropriada e do pagamento à parte ofendida, o que indica que o processo de confissão deve ter alcance tão amplo quanto o próprio pecado cometido. O perdão pode ser essencialmente uma questão entre Deus e o suplicante, mas o meio de alcançar o favor divino não é um assunto exclusivamente pessoal. O fato de que o sacerdote pode comer parte desse sacrifício também salienta a natureza comunal e o alcance inclusivo dessa oferta.

Síntese canônica: pecado e sacrifício

Esses sete capítulos dão as dicas para entender a natureza do pecado, sacrifício e perdão. Primeiro, define-se pecado como fazer o que os mandamentos divinos proíbem (v. 4.2,13,22,27). Israel não está em condições de decidir o que constitui pecado pois seu passado recente indica sua incapacidade de fazer o que é certo. Somente o Deus santo e misericordioso tem caráter para estabelecer padrões adequados. Pecado é algo pessoal e tem um preço elevado. Se não se der atenção ao pecado, o custo só pode subir. O pecado também afeta seres humanos de todas as classes. Os ricos, os pobres, os sacerdotes, os leigos — todos transgridem. O pecado possui uma natureza demoniacamente democrática.

Segundo, os sacrifícios que Deus escolhe são aceitos em lugar do pecado e realmente proporcionam propiciação pelo pecado, o que por sua vez significa que alguém oferecendo o sacrifício é perdoado (v. Lv 4.26,31,35). Ofertas trazidas voluntariamente, com verdadeira humildade, removem qualquer insinuação de ira divina, pois tais sacrifícios agradam ao Senhor (v. Lv 1.9,13; 2.2; 3.5). Quando Deus é satisfeito e o pecado de Israel é perdoado, não há qualquer possibilidade de a situação precária descrita em Êxodo 32—34 se repetir. Visto que Deus é misericordioso, compassivo, vagaroso em irar-se e desejoso de perdoar (Êx 34.6,7), o Senhor dá a Israel uma imensa oportunidade de admitir o pecado e prestar contas. Somente a desobediência obstinada dessas generosas provisões desperta a ira de Yahweh.

Terceiro, o perdão requer fé e obediência da parte do homem e generosidade da parte de Deus. Para ser perdoados, os homens têm apenas de

crer na palavra de Deus e obedecer aos mandamentos de Deus. As pessoas precisam apenas aceitar o fato de que Deus aceita suas ofertas em substituição ao pecado. Para haver perdão, o Senhor tem apenas de cumprir sua palavra, e até este momento o cânon não deixa transparecer qualquer idéia de que Yahweh tenha alguma dificuldade de fazê-lo. De fato, a palavra de Deus vem sendo poderosa e precisa desde Gênesis 1.

Referências canônicas a esses três conceitos confirmam essas conclusões. Não se pode questionar seriamente o fato de que a totalidade das Escrituras descreve o pecado como fazer o que Deus proibiu. É quebrar os mandamentos da aliança. Ao longo dos dois Testamentos, o pecado rouba do ser humano um tempo precioso na presença de Deus e de comunhão uns com os outros. O pecado custa caro aos pecadores.

Passagens nos Profetas, nos Escritos e no NT indicam a importância de sacrifícios corretos e trazidos com a devida humildade para a efetivação do perdão. O autor de 1 e 2 Reis, por exemplo, faz um sumário da queda de Israel, assinalando que o povo rompeu a aliança com Deus ao adorar em locais não autorizados e de maneiras não autorizadas, o que por sua vez conduziu à idolatria e até mesmo a sacrifícios humanos (2Rs 17.7-23). A queixa de Isaias 1.10-17, Jeremias 7.21-26 e Malaquias 1.6-9 não é que o povo não traz ofertas. Em vez disso eles assinalam que o povo não é sincero em seu arrependimento, pois o comportamento deles nunca muda. Sacrifícios feitos sem fé, arrependimento e humildade não são sacrifícios feitos com obediência. O perdão não é resultado de um animal ser abatido por costume. Propiciação não é um ritual mágico. É um meio pelo qual permite-se a Israel desfrutar um relacionamento com o Senhor.¹⁷ Gerhard von Rad afirma que “no culto sacrificial também ele [Yahweh] determinara um instrumento que abria para eles [Israel] um relacionamento contínuo com ele. Aqui Yahweh estava ao alcance da gratidão de Israel, aqui Israel alcançava comunhão com ele na refeição sagrada. Acima de tudo, aqui era possível alcançar Israel por meio da vontade divina de perdoar.”¹⁸ Salmos 51.16-19 concorda que confissão e um coração contrito devem preceder o sacrifício para este ser eficaz, um sentimento que Salmos 40.6-8 descreve como um desejo de fazer a vontade de Deus. Esse desejo ressalta a integridade humana, necessária em ritos sacrificiais a fim de estar à altura da integridade divina intrínseca no oferecimento de perdão.

¹⁷Thomas Wingate Mann, *The book of the Torah: the narrative integrity of the Pentateuch*, p. 117-9.

¹⁸*Old Testament theology*, vol. 1, p. 260 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

Isaías 52.13—53.12, que Bernhard Duhm intitula “o último dos Cânticos do servo”,¹⁹ fornece um importante vínculo entre o sistema sacrificial do AT e a convicção neotestamentária de que a morte de Jesus Cristo faz propiciação pelo pecado. Como é bem sabido, Isaías 53 descreve o sofrimento de alguém chamado o Servo, cuja morte ocorre a favor de outros. De fato Isaías 53.10 chama o sofredor de “uma oferta pela culpa”, empregando uma palavra comum em Levítico 5—7. Diether Kellerman assinala:

Este cântico não apenas compara o servo a um cordeiro levado para o matadouro (53.7), mas também diz que ele faz da sua alma um *'asham*, “oferta pelo pecado”. O sofrimento vicário do justo é a oferta pela culpa de muitos. Como oferta pela culpa, a morte do Servo resulta em propiciação, o ato de salvar pecadores da morte.²⁰

Nenhum outro lugar o AT afirma que um ser humano pode servir de oferta pela culpa, o que leva outros estudiosos a considerar “imprudente” forçar este significado no texto.²¹

O NT não é tão cauteloso, como também não o são muitos comentaristas. Gordon Wenham escreve que o NT não menciona ofertas pela culpa, mas observa que “várias vezes cita-se Isaías 53, e suas idéias permeiam muitas passagens que descrevem os sofrimentos de Cristo (v. 1: Jo 12.38; Rm 10.16; v. 4: Mt 8.17; v. 5,6: IPe 2.22; v. 12: Lc 22.37)”.²² Hebreus 9.11-15 “simplesmente” apresenta Jesus como o substituto de todos os sacrifícios e pecados, idéia implícita em Isaías 53.10. Pouquíssimos estudiosos negariam que os escritores do NT viam uma conexão entre os sacrifícios de Levítico 1—7, o Servo/ oferta pela culpa de Isaías 53 e a morte de Jesus Cristo. A idéia de Isaías 53.10,11 de que o Servo divide despojos depois de dar sua vida como sacrifício só aumenta a convicção neotestamentária de que essa passagem fala da morte expiatória a ressurreição vitoriosa de Cristo. Charles Augustus Briggs conclui que, pelo fato de o Servo agir como um sacrifício expiatório e então “ter de ressuscitar dos mortos” para receber a recompensa mencionada em Isaías 53.10,11, essa profecia “cumpre-se apenas na morte de Jesus Cristo e em sua ressurreição e exaltação em seu trono celeste”.²³

¹⁹V. *Das Buch Jesaia*, p. 7-22.

²⁰Asham, em *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 1, p. 435.

²¹R. N. Whybray, *Isaiah 40—66*, p. 179.

²²*Leviticus*, p. 111.

²³*Messianic prophecy: the prediction of the fulfillment of redemption through the Messiah*.

É claro que Hebreus comenta sobre o sistema sacrificial mais explicitamente do que qualquer outro livro do NT. Embora Hebreus apresente muitas idéias sobre sacrifícios e sobre como eles são suplantados pela melhor propiciação em Jesus, Hebreus 10.1-18 possivelmente sumaria a argumentação do autor. Dito de modo simples, o fato de que a morte de Jesus foi um sacrifício final, irrepetível e suficiente torna-a superior à natureza perpétua das ofertas de Levítico (Hb 10.1-4,11). Cristo resolve a questão da propiciação num único ato, enquanto o sistema antigo exige atos continuados de sacrifício. Assim, embora ofereça-se perdão mediante o sacrifício de animais, a obra de Cristo substitui o sistema do AT ao torná-lo ineficaz em comparação com a morte de Cristo. Mas, mais importante ainda, por decreto divino e pelo auto-sacrifício divino, a obra de Cristo tornou-o obsoleto (Hb 10.12-18). Depois da morte de Cristo, o velho sistema não mais se aplica ao povo da fé.

O Deus cujos ministros são santos: Levítico 8—10

Moisés continua voltado às prioridades divinas anunciadas em Êxodo 25—31, as quais o incidente do bezerro de ouro interrompeu. Êxodo 35—40 redireciona a atenção de Israel para a construção de um local sagrado onde pode-se desfrutar da presença de Deus. Levítico 1—7 explica os sacrifícios que Yahweh aceita em lugar do pecado humano, os quais se contrapõem ao culto ilegítimo do bezerro de ouro. Agora Moisés segue as diretrizes do Senhor para os sacerdotes. Inicialmente mencionadas em Êxodo 29.1-37, essas instruções mostram que os ministros de Deus devem ser separados para servir a um povo separado (Lv 8), devem servir exatamente como o Deus separado determinou (Lv 9) e devem, como o povo, esperar o juízo de Deus quando esses mandamentos são ignorados, usados erradamente ou tratados com pouco caso (Lv 10). Ser sacerdote significa aceitar mais responsabilidade de santidade do que o membro comum da nação santa, mas isso de modo algum dá aos sacerdotes licença especial para pecar nem o direito de oprimir “pecadores comuns” mediante manipulação dos rituais de adoração.

Anteriormente em Êxodo 29 Deus explicou a cerimônia de Levítico 8. Lá o Senhor declara explicitamente que esses rituais existem para “santificar” ou “consagrar”²⁴ Arão e família como sacerdotes escolhidos para o povo escolhido (Êx 29.1). Os detalhes encontrados em Êxodo diferem um tanto quanto da sua implementação aqui. Milgrom explica: “Aqui o texto

²⁴Usa-se aqui o grau causativo.

trata da sequência ritual, ao passo que os versículos equivalentes de Êxodo 29 constituem uma lista desordenada de materiais necessários, cuja função nem mesmo é descrita”.²⁵ Ele ainda assinala que essa estratégia “é um estilo padrão entre escribas no antigo oriente médio. Entre os hititas, por exemplo, repetidas vezes encontramos itens que num texto de inventário aparecem numa ordem diferente daquela encontrada no texto ritual que prescreve o uso de tais itens”.²⁶ Portanto, não se deve atribuir muita importância a essas divergências.

Levítico 9 e 10 revela o regozijo, a maravilha e a seriedade envolvidos na atividade sacerdotal. Quando os sacerdotes começam a dirigir a adoração que Deus ordenou, no início eles obedecem perfeitamente (9.1-22). A fidelidade deles à palavra de Deus leva à aprovação pelo Senhor, o que nesse caso fica demonstrado com o encontro da glória de Deus com o povo. Em Êxodo 40.34,35 o Senhor demonstrou aprovar a conclusão do tabernáculo ao encher o centro de adoração com glória na forma de nuvem, ao passo que aqui fogo “procede da glória”²⁷ e consome os sacrifícios (9.23,24). O povo regozija-se com essa demonstração tanto da aceitação divina desses sacrifícios iniciais quanto da presença pessoal de Deus, em parte talvez porque eles se recordem da ameaça de ausência divina (Êx 32—34).

O regozijo transforma-se em tristeza em Levítico 10.13. Uma vez mais o fogo é o instrumento usado para despertar emoções, e novamente a presença divina é elemento chave na narrativa. Dois dos filhos de Arão, Nadabe e Abiú, utilizam fogo “estranho” ou “não-autorizado” (“profano”, NVI) no altar, sem que Deus tivesse ordenado (10.1). Diante do atrevimento deles, a presença do Senhor produz um segundo fogo (v. 9.23,24), mas essas chamas matam os dois (10.2). Baruch A. Levine comenta: “O texto não especifica qual é a ofensa cometida pelos dois jovens sacerdotes; simplesmente declara que trouxeram uma oferta que não fora especificamente ordenada”.²⁸ Essa é de fato a questão. Os sacerdotes desobedeceram à palavra de Deus e, desse modo, cometeram o pecado básico da raça humana. No entendimento de Moisés o fato é que os sacerdotes não demonstraram a santidade de Deus com suas ações, de modo que o próprio Yahweh revelou-se santo aos olhos do povo ao atingir os ofensores (10.3). Fica claro que o dever do sacerdote é preservar a percepção que o povo tem da santi-

²⁵ *Levítico* 1—16, p. 495.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ John E. Hartley, *Leviticus*.

²⁸ *Leviticus* (Jewish Publication Society Torah commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), p. 58-9.

dade de Yahweh. As mortes demonstram a seriedade da tarefa dos levitas quer para eles próprios quer para o povo. No dizer de Walter Kaiser,

A questão é que os chamados a aproximar-se constantemente de Deus por sua função, colocam-se numa posição de perigo e também de privilégio. [...] Qualquer ato ou falha que diminui a santidade absoluta de Deus e, desse modo, tende a tratar Deus de um modo superficial, banal ou impensado exporia imediatamente a possível perigo quem se aproxima de Deus.²⁹

Eventos subseqüentes em Levítico 10 reforçam essa idéia. A aparência (10.4-7) e sobriedade (10.8,9) dos sacerdotes e também a maneira de comer sua porção dos sacrifícios (10.12-15) são todas elas coisas que se devem fazer cuidadosa e apropriadamente.

Por que os sacerdotes têm de ser tão escrupulosos na observância das diretrizes divinas (10.16-20)? Por que Yahweh está tão interessado na apresentação da santidade divina? Oferecem-se aqui duas razões que têm a ver com a importância teológica do sacerdócio. Primeiro, Levítico 10.10,11 realça o papel dos sacerdotes de ensinar a revelação divina ao povo.³⁰ Não são meros funcionários. São, pelo contrário, pontes de revelação. Assim como Deus revelou esses padrões a Moisés, e este por sua vez passou-os adiante aos sacerdotes, de igual forma os sacerdotes devem ensinar os mandamentos divinos aos israelitas e como obedecê-los. Os próprios rituais ilustram esse princípio de ensino, visto que o trabalho do sacerdote é ajudar o adorador no sacrifício e não fazer o sacrifício em lugar do adorador. Ademais, em Levítico 11—15 ampliar-se-á o trabalho do sacerdote como instrutor. Segundo, os sacerdotes não apenas compartilham a revelação de Yahweh, mas também facilitam a propiciação pelos pecados (10.17), um papel cuja importância é difícil de exagerar. A seriedade com que os sacerdotes vêem sua tarefa deve equiparar-se à seriedade com que Yahweh vê o pecado e a propiciação. A gravidade disso mistura-se com o regozijo do perdão, mas permanece vital de qualquer maneira.

O Deus que exige pureza: Levítico 11—15

De todas as leis do Pentateuco, é com as desta seção que leitores de hoje em dia ficam possivelmente mais perplexos. Enquanto o Senhor continua

²⁹Leviticus, em *New interpreter's Bible*, vol. 1, p. 1070.

³⁰Cf. Brevard S. Childs, *Old Testament theology in a canonical context*, p. 149-50; e Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 245 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

a revelar os padrões e práticas que fomentarão a presença divina, emerge no texto uma série de ações que tornam os israelitas “puros” e “impuros”. Levítico 10.10,11 já declarou que os sacerdotes devem “fazer separação entre o santo e o profano, entre o puro e o impuro” e ensinar o povo a como fazer o mesmo. As quatro palavras *puro*, *impuro*, *santo* e *profano* são as ênfases principais de Levítico 11—27. Já se falou bastante sobre santidade. Deus é santo, separado e especial tanto na natureza quanto no caráter, e Israel foi chamado a ser uma nação santa, um reino de sacerdotes (Êx 19.5,6). Mais sobre esse conceito e seu inverso, o que é comum, aparece em Levítico 17—27. Mas agora o Senhor destaca as idéias de “puro” e “impuro”, expressões que às vezes são entendidas como “limpo” e “não-limpo”. A questão, no entanto, é de que maneira pureza ou impureza acontecem e o propósito disso.

Várias atividades tornam impuros os seres humanos. Comer certos animais (Lv 11), dar à luz (Lv 12), algumas doenças da pele (Lv 13 e 14) e excreções dos órgãos sexuais (Lv 15) — tudo isso torna as pessoas impuras.³¹ Impureza não é uma condição permanente, pois é possível remover cada exemplo de impureza, assim tornando puro o adorador. Fica claro nesses textos que os impuros estão impuros para manter atividades normais com outros israelitas e para adorar no santuário. Mulheres que acabaram de dar à luz (12.4), vítimas de doenças de pele (14.1-32) e os que tiveram excreções pelos órgãos sexuais (15.31) devem permanecer à distância do santuário ou de outras pessoas por um ou mais dias. O tempo e o ritual podem sarar e restaurar a pessoa à plena vida comunitária.

Por que Deus exige tanto cuidado no viver? John Hartley assinala que, ao longo dos séculos, tem-se apresentado seis respostas básicas:

1. Essas leis, ao banir alimentos não-saudáveis, promovem boa saúde.
2. Essas leis têm significado alegórico ou simbólico.
3. Essas leis não devem ser explicadas. São simplesmente a vontade de Deus.
4. Essas leis têm o propósito de limitar a violência humana contra os animais e, portanto, ajudam a incutir um sentimento generalizado de reverência pela vida.
5. Essas leis protegem a comunidade de Yahweh contra forças demoníacas.

³¹Observar as categorias em Levine, *Leviticus*, p. 63-98.

6. Essas leis são parte da maneira de o Israel antigo encarar a unidade e inteireza sociais.³²

R. K. Harrison defende a primeira opção.³³ É certo que Deus está interessado na saúde de Israel, mas, por mais válida que seja essa afirmação, ela não explica o suficiente, pois não deixa claro como observar tais leis torna Israel santo no sentido que Êxodo 19.5,6 espera. A maioria dos defensores da segunda opção é de uma época anterior, quando a interpretação alegórica era mais popular, ao passo que muitas pessoas que apóiam a terceira hipótese afirmam acertadamente que aqui apresenta-se a vontade de Deus sem qualquer explicação detalhada, mas não procuram avançar na procura de uma interpretação para a razão por trás dessas leis.³⁴ Com demasiada facilidade tais abordagens abrem mão da tarefa de entender os ensinamentos do cânon sobre o assunto.

Milgrom propõe a quarta posição. Essa noção associa as leis sobre alimentação à proibição anterior de matança desnecessária em Gênesis 9.5 e à proibição posterior de beber sangue em Levítico 17.10-14.³⁵ Com precisão Milgrom declara que essas leis limitam excessos humanos, contudo essa opção não oferece uma solução suficiente sobre como a obediência a esses mandamentos diz respeito à santidade de Yahweh e Israel. Desde o surgimento da abordagem de história das religiões à teologia do AT, vários autores vem propondo a quinta opção. Existem vários problemas com essa proposta, mas o mais gritante é que no texto em si não há qualquer menção explícita ou implícita a forças demoníacas. Não se emprega rito mágico algum para afastar enfermidades. Não se faz tentativa alguma de implorar que Yahweh expulse espíritos malévolos. Não aparece nenhum outro poder. O tempo e o sacrifício usual curam a impureza porque o Senhor assim o declara.³⁶

Desde o trabalho pioneiro de Mary Douglas sobre essa sexta opção,³⁷ alguns estudiosos têm adotado alguma forma variante dessa possibilidade. Douglas defende que as leis de pureza ajudaram Israel a entender a unidade e a perfeição da criação divina, o que por sua vez levou a uma cosmovisão partilhada e a um sentido comum de propósito, os quais os diferenciaram de seus vizinhos. Essa explicação sociológica começa a che-

³²*Leviticus*, p. 142-3.

³³*Leviticus: an introduction and commentary*, p. 121-6.

³⁴Childs, *Old Testament theology*, p. 85.

³⁵*Levítico 1—16*, p. 704-13.

³⁶V. a análise de Kaufmann em *The religion of Israel*, p. 106-15.

³⁷*Purity in danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*.

gar ao âmago do propósito dessas leis. Levítico 11.44,45, situado no final do segmento sobre animais impuros, explica que deve-se guardar essas leis para que Israel possa ser santo (v. Êx 19.5,6) da mesma maneira como Deus é santo (v. Êx 32—34). Em outras palavras, essas leis são mais uma maneira de Israel e Yahweh consolidar seu relacionamento. Também são mais uma maneira de Israel poder começar a se destacar entre outras nações. Não comer certos alimentos evitará que Israel participe dos rituais politeístas das nações vizinhas.³⁸

Além disso, Levítico 12.4 afirma que a que recentemente deu à luz deve esperar alguns dias antes de entrar no santuário. Outra maneira de expressar a regra é que ela não tem de retomar seus deveres regulares até que ela e a criança tenham se recuperado do parto. Como sempre, aqui também o descanso é uma bênção. Separar nascimento e santuário também evita que Israel vincule ritos de fertilidade à sua prática religiosa, um traço particularmente comum em religiões cananéias.³⁹

Finalmente, Levítico 15.31 adverte que quebrar as leis de pureza e impureza levará à morte. Tais ações profanam o santuário, o símbolo principal da presença de Deus entre os israelitas, e deve-se expiá-las mediante reconhecimento do pecado seguido de sacrifício. Certamente Israel quer evitar uma repetição da tragédia de Êxodo 32. Certamente o povo está preparado para aceitar o fato de que Yahweh determina o que promove e o que restringe sua presença e de que Israel depende totalmente da misericórdia divina em questões de pecado, santidade, perdão e pureza.

Sumariando, essas instruções separam Israel como uma nação que possui leis especiais de pureza, leis estas que os ligam intimamente a Deus. Essas regras os beneficiam de muitas maneiras, mas o benefício maior é a presença de Deus no meio deles, uma realidade que por sua vez coloca-os à parte de outras nações. Observar essas leis protege Israel de religiões politeístas. Também lança Israel à misericórdia do seu Deus, a única divindade que esses textos reconhecem. De novo o texto concentra-se na singularidade de Deus, em Israel desfrutar a condição de eleito, na santidade e misericórdia de Deus e na revelação de Deus. Um Deus santo está uma vez mais determinado a criar um povo que será o cumprimento das promessas feitas a Abraão. Esse cumprimento dar-se-á com o povo assumindo uma posição firme contra o pecado e contra a dissolução pessoal, característica de um mundo pecaminoso, e desenvolvendo reverência ao Senhor, o qual merece reverência.

³⁸Hartley, *Leviticus*, p. 144.

³⁹Cf. Levine, *Leviticus*, p. 250.

O Deus que perdoa todo pecado: Levítico 16

Levítico 16 apresenta o cerne da teologia do livro. Aqui fundem-se a santidade e misericórdia de Deus, a eleição de Israel e sua necessidade de perdão e a ênfase do livro na pureza e propiciação. Todos esses detalhes juntam-se numa mesma cerimônia que ocorre no “Dia da Propiciação”, dia que ainda hoje é comumente chamado de Yom Kippur. Nesse dia tem lugar “a propiciação sacrificial por todo pecado, exceto blasfêmia contra Deus (v. Nm 15.30, onde é denominada pecado ‘de atitude desafiadora’), e também a conseqüente remoção da culpa e da lembrança de pecados contra indivíduos”.⁴⁰ Assim, a confissão de pecado, o sacrifício, o trabalho dos sacerdotes e a pureza — tudo isso cumpre-se num único evento. Em nenhum outro lugar do AT vê-se quadro mais nítido da graça divina, da fé humana nessa graça e da sua aceitação.

O Dia da Propiciação causa primeiramente impacto no sacerdócio para depois trazer benefício ao povo. Levítico 16.12 associa os problemas de 10.1-3, a pureza do tabernáculo mencionada em 15.31 e a necessidade generalizada que povo e sacerdotes têm de purificação, perdão e renovação. Para os sacerdotes evitarem profanar o padrão divino revelado de adoração (v. 10.1-3), eles devem seguir certas normas para o dia especial. Primeiro, têm de aprender que o sumo sacerdote não pode entrar na sala mais sagrada do santuário quando bem entender (16.1,2). Aventurar-se a isso conduzirá à morte, pois a presença de Deus paira acima da arca da aliança de uma forma especialmente poderosa.

Segundo, o sumo sacerdote tem de usar roupas diferentes das que ele normalmente usa (16.3-5). George Angus Foulton Knight comenta: “Nesse dia específico do ano, quando fazia a mais santa de todas as coisas, ele tinha de usar as roupas de qualquer sacerdote normal”.⁴¹ Perante Deus, nesse dia especial o sumo sacerdote se coloca como um pecador ministrando a pecadores, desvestido de orgulho ou privilégio. Terceiro, o sacerdote tem de “fazer propiciação por si mesmo e por sua família” (16.6). Uma vez mais o fato é que mesmo sacerdotes (ou talvez esp. eles) têm de se purificar, pois a diferença entre vida e morte, espiritual ou física, é resultado do cuidado dispensado a essa questão pelo sacerdote. Quarto, o sacerdote deve escolher dois bodes, um dos quais será uma oferta pelo pecado do povo e o outro será o que o hebraico chama *azazel*, definida preliminarmente aqui como a oferta viva enviada ao deserto como propiciação (16.7-

⁴⁰Kaiser, *Leviticus*, p. 1109.

⁴¹*Leviticus*, p. 89.

10). A definição mais completa surge mais tarde no capítulo. Quinto, o sacerdote deve matar um novilho como oferta própria e então levar incenso e um pouco do sangue do novilho na sala santíssima. Deve-se aspergir o sangue sobre a tampa da arca depois de a fumaça do incenso cobrir a tampa (16.11-14). Esse processo remove o pecado do sumo sacerdote e demonstra devida reverência pela presença do Senhor, dois atos que preservam-lhe a vida (16.13).

Agora o sacerdote age a favor do povo. Primeiro, ele abate um bode pelos pecados da comunidade toda e asperge um pouco do sangue do bode sobre a tampa da arca (16.15). Esse ato purifica o lugar santíssimo em particular e o santuário todo em geral. Os pecados de Israel, quer sejam quebras das leis de pureza quer sejam rebelião frontal contra Deus (16.16), “contaminam um tanto quanto o santuário”.⁴² O pecado afeta todas as áreas, mas esse sacrifício remove a culpa de todos os tipos de transgressão. Segundo, o sacerdote fará propiciação pelo altar localizado fora do santuário, pondo e aspergindo sangue do novilho sobre ele (16.18,19). O objetivo é de novo purificar o altar da impureza de Israel, que neste caso pode ser a possível falta de sinceridade deles na adoração (16.19).

Terceiro e muitíssimo importante, o sacerdote coloca as mãos sobre a cabeça do bode vivo, com isso transferindo os pecados do povo para o animal, e envia o bode com um homem que levá-lo-á ao deserto (16.21). Dessa forma, removem-se os pecados do povo, qualquer que seja a natureza deles (16.22). Alcançou-se propiciação total, não resta qualquer condenação ou culpa, e a graça e misericórdia de Deus venceram o pecado e a culpa que o acompanha. Removem-se quaisquer temores de pecados cometidos inconscientemente ou sem perceber ou sem querer, e surge o regozijo da reconciliação e amizade.⁴³ As ofertas deste capítulo são substitutivas, pois cada animal é aceito em lugar dos pecados alastrantes e contagiosos do povo. O princípio é particularmente óbvio em 16.21,22, pois colocam-se os pecados do povo sobre o bode que vai (presumivelmente) morrer no deserto.

Depois de o bode ser levado embora, o sacerdote se banha, coloca suas roupas costumeiras e oferece um holocausto por si próprio e pelo povo (16.23-25). Em outras palavras, recém-purificados de seus pecados, o sacerdote e o povo experimentam um novo começo. De modo semelhante,

⁴²Hartley, *Leviticus*, p. 240.

⁴³Cf. Carl Friedrich Keil, *Leviticus*, em *Commentary on the Old Testament*, vol. 1, p. 395 (ed. original *Biblischer Commentar über das Alte Testament*, Leipzig: Dorffling und Franke, 1862-1872).

os que lidaram com o bode e com os restos do sacrifício do dia devem banhar-se e lavar as roupas (16.26-28). Então podem também recomeçar a vida.

Assim como os sacerdotes tinham de preparar-se para os rigores e a santidade do Dia da Propiciação (16.4,5), de igual forma o povo deve assinalar a importância do dia, preparando coração e mente para esses eventos. Esse dia é um sábado para todo o povo (16.29) e, como tal, é um dia separado para descanso e para Deus. O fato de que todos os pecados estão perdoados certamente torna o dia suficientemente especial para o povo obedecer as exigências do sábado (16.30,34). Ou seja, se de fato crêem que esse é o caso. De fato é uma resposta de fé crer que, simplesmente por Deus dizer que o perdão é mediado dessa maneira, essas cerimônias removem todos os pecados, assim libertando o povo da culpa e da ameaça de morte espiritual e física. Os que crêem preparam-se e participam. Quem não crê, tem de se apoiar em seus meios fúteis de remover o pecado, o qual é tão contagioso que contamina mesmo os utensílios de adoração regularmente purificados.

Síntese canônica: reverência, fé e sacrifício

Agora que já se tratou do âmago do ensino do Pentateuco sobre pureza, impureza, sacerdócio e Dia da Propiciação, é oportuno fazer algumas observações sobre o papel canônico de Levítico 8—16. Há pouquíssimas conexões canônicas entre Levítico 8—10 e o restante das Escrituras com exceção da presença de certos princípios comuns, como a importância de obedecer aos mandamentos de Deus, a necessidade de um sacerdócio comprometido e o perigo de oferecer “fogo profano” perante o Senhor (v. Lv 22.12; 16.40; Dt 25.5).⁴⁴ De outra forma não se mencionam em qualquer outro lugar as leis e incidentes descritos aqui. Assim mesmo é importante assinalar que as idéias contidas aqui ajudam a explicar, por exemplo, que Uzá foi morto por ser irreverente a ponto de encostar na arca da aliança (2Sm 6.1-7), Uzias foi acometido de lepra por usurpar o papel do sacerdote (2Cr 26.16-23) e Saul foi denunciado por oferecer holocausto sem supervisão sacerdotal (1Sm 13.1-15). Também ajudam a explicar a crítica de Malaquias a seus ouvintes pós-exílicos (c. 450 a.C.) por profanar a adoração determinada por Deus (Ml 1.6-14). Malaquias também condena os sacerdotes por deixar de ministrar de uma maneira que honre a Deus e a aliança que Deus estabeleceu com os levitas (Ml 2.1-9).

⁴⁴Cf. Wenham, *Leviticus*, p. 154-5.

Também são bem poucas as referências diretas a Levítico 11—15, mas também neste caso princípios ali evidentes são usados em outras passagens. Por exemplo, em Números 12.1-15 a irmã de Moisés, Miriã, é acometida de lepra por opor-se a Moisés e, mesmo depois de curada, tem de permanecer impura por sete dias. Jônatas, o filho de Saul, come alimento proibido em 1Samuel 14.24, e Bate-Seba estava se purificando quando Davi a viu pela primeira vez (1Sm 11.4). Acerca desses eventos Brevard Childs comenta: “Em suma, as narrativas não tratam diretamente do assunto, mas indiretamente concentram a atenção em outras áreas da vida moral de Israel e desse modo forçam o leitor da totalidade do cânon a colocar as estipulações cúlticas e legais dentro de um contexto interpretativo mais amplo”.⁴⁵

Childs também assinala que os Profetas e os Escritos destacam quais motivações levam os adoradores a oferecer sacrifícios e a cumprir as leis básicas sobre pureza e impureza.⁴⁶ Por exemplo, Isaías 1.10-17 queixa-se de que Israel oferece uma imensidão de sacrifícios, contudo isso equivale a profanar o santuário divino porque seu comportamento corrompido demonstra que seu coração continua sem se arrepender. Jeremias 7.1-29 afirma que freqüentar o templo e sacrificar animais não afeta Deus em nada quando não acontece mudança de comportamento. Ademais, Yahweh alegra que obediência e relacionamento, e não a mera oferta de sacrifícios, estão por trás da verdadeira adoração (Jr 7.21-26). Amós 4.4,5 concorda com isso, comentando que são ofensivos ao Senhor sacrifícios feitos com o objetivo de o “adorador” vangloriar-se de sua religiosidade. As idéias de Malaquias já foram assinaladas.

De igual modo o salmo 50 analisa a natureza da adoração aceitável. Deus estabeleceu o sacrifício com o objetivo de ligar Israel ao Criador dos céus e da terra num relacionamento pactual (50.1-6) e não porque Deus precisava de alimento (50.7-13). Deus deseja responder às orações de Israel (50.14,15), dar direção ao povo (50.17) e trazer-lhes salvação (50.23). Os que sacrificam, mas rejeitam os ensinamentos de Yahweh (50.8,17-20) não percebem por que o Senhor revela padrões de adoração. Parecem acreditar que Deus é como eles. Supõem que, em questões de culto, Deus presta atenção a observâncias exteriores e ganhos egoístas, mas estão fazendo uma avaliação errada do Criador (50.21,22).

Textos do NT levam ainda mais adiante essa ênfase na fé interior e obediência exterior. Jesus declara que todos os alimentos são puros

⁴⁵V. o levantamento feito por Childs em *Old Testament theology*, p. 89.

⁴⁶Ibid., p. 89-90.

(Mc 7.14-23), um fato ilustrado pela visão de Pedro e o subsequente ministério a Cornélio (AT 10.11-28). Jesus também gasta tempo com leprosos, o que indica que pessoas podiam ministrar aos impuros caso se dispusessem a ficar temporariamente impuras. Jesus também fala aos leprosos para observar as regras de reentrada na sociedade (Mt 8.4). Assim mesmo a convicção principal de Cristo era que o caráter de alguém é mais importante do que observâncias exteriores (Mt 15.11). Os que adotam os ensinamentos de Jesus decidem concentrar-se mais nas motivações que conduzem a ações do que em rituais exteriores apenas.⁴⁷ Também não precisam mais observar leis alimentares e de purificação.

Claro está que os Profetas, os Escritos e o NT interpretam Levítico 8—15 de forma parecida. Ou seja, concordam que rituais religiosos despojados de fé e obediência são infrutíferos, sendo considerados ofensivos ao Deus santo. Tal atividade busca perdão por meio de obras, uma idéia vã que, no entendimento de Paulo, é o erro fundamental de leitura do AT (v. Rm 9.31,32). Na observação de Childs,

A questão teológica principal é que o cânon traz em seu bojo uma crítica séria não apenas da religião formal, mas da religião em geral. O ataque baseia-se numa visão de Deus que torna totalmente ineficaz toda e qualquer reação humana que busque merecer o favor divino.⁴⁸

Gênesis 15.6 permanece válido. A fé é a chave para a obediência, de modo que a fé é a chave para a retidão. Ações ostensivas, especialmente as que não revelam nem mesmo a mais elementar conduta ética, não conseguem chamar a atenção de Yahweh nem fazer propiciação pelo pecado.

À medida que as Escrituras avançam, só raramente menciona-se o Dia da Propiciação. Detalhes pertinentes à sua observância aparecem em Levítico 23.26-32 e Números 29.7-11. Esses textos fazem parte de listas distintas de eventos sagrados e não ajudam a melhorar nosso entendimento sobre o Dia da Propiciação. Levítico 16.29-34 ordena claramente que esse evento aconteça anualmente, de modo que, à primeira vista, “é curioso que não haja no AT qualquer referência específica ao Dia da Propiciação, apesar da ocorrência periódica de certos eventos importantes no sétimo mês (v. 1Rs 8.2,65,66; Ed 3.1-6; Ne 8.17,18)”.⁴⁹ Essa ausência, contudo, pode não ser incomum, caso se leve em conta o fato de que, devido ao

⁴⁷V. o excelente tratamento dessas questões por Wenham em *Leviticus*, p. 161-225.

⁴⁸*Old Testament theology*, p. 90.

⁴⁹HARRISON, *Leviticus*, p. 175.

declínio espiritual, a Páscoa era observada só ocasionalmente (v. 2Rs 23.21-23), e de que os Profetas constantemente se queixam de que quase não havia em sua época a adoração nos moldes de Moisés e da aliança.

Hebreus 9.7-12 faz o uso mais amplo do Dia da Propiciação nas Escrituras. Ali o autor diz que o problema com o Dia da Propiciação era sua repetição anual, significando a impossibilidade da consciência de cada adorador estar permanentemente limpa (Hb 9.7-9). Por essa razão essas regras foram válidas só até a morte de Cristo fazer propiciação por todos os pecados cometidos pelo povo de Deus (Hb 9.10-12). Antes de a propiciação permanente revelar-se, o sistema de Levítico oferecia, numa base anual, propiciação pelos pecados e apresentava um quadro de um sacrifício maior e vindouro (Hb 9.6-8). O Dia da Propiciação presumivelmente ajudava a incutir em israelitas fiéis um forte desejo de um perdão permanente para o pecado.⁵⁰ Depois da cruz, no entanto, à semelhança dos demais sacrifícios, o Dia da Propiciação está incluído no pagamento único e abrangente que, na cruz, Jesus fez pelos pecados.

O Deus que exige santidade: Levítico 17—26

Levítico 17—27 ressalta a santidade como um princípio fundamental. Israel deve ser diferente das nações cananéias que desalojará (18.1-5). Os israelitas devem ser santos porque seu Deus é santo (19.2; 20.7,26) e os separou como povo santo e escolhido (20.26). Deus baseia na santidade pessoal as regras daqui (21.23), torna santas as próprias regras (22.16), torna santo o povo (22.31-33) e torna santas festas religiosas especialmente escolhidas (23.1—25.54). O propósito divino na revelação deste material remonta pelo menos até Êxodo 19.5,6, pois os mandamentos destes capítulos têm o propósito de tornar Israel o povo distinto e separado, que para isso Deus escolhera e libertara.

Como isso aconteceria? Comprometendo-se com Yahweh não apenas na adoração cultural, mas também nas áreas de sexualidade, relacionamentos e práticas comerciais. Nenhuma área significativa da vida escapa do chamado à santidade. Clements assim explica:

A santidade à qual somos chamados não é uma simples questão de piedade pessoal, nem mesmo uma mera participação na adoração pública, mas todo um estilo de vida, envolvendo cada aspecto de compromisso pessoal, familiar e social. A santidade divina impõe um padrão

⁵⁰Keil, Leviticus, vol. 1, p. 406.

completo de comportamento moral e social sobre quem ele escolheu, de maneira que essa santidade faz com que a santidade responsiva deles seja uma exigência da qual não se pode fugir.⁵¹

Israel só pode ser santo à medida que obedece à palavra do Santo que os escolheu e livrou. A santidade deles deriva do relacionamento com Yahweh e estender-se-á às atividades e relacionamentos com outros seres humanos.

Não haveria razão para Deus livrar Israel a fim de que o povo escolhido se envolvesse nas mesmas práticas que levam o mundo a afundar numa depravação cada vez maior. Mais uma nação como todas as outras dificilmente contribui para melhorar o clima moral da terra. Desse modo os mandamentos de Levítico 17—19 destacam o fato de que Israel deve ser diferente das nações que desalojará, deve ser mais santo do que elas. Sua adoração (17.1-16) e práticas sexuais (18.1-30) devem ser de qualidade superior a dos cananeus. Em vez de tomar nações corrompidas como modelo, Israel deve emular o caráter e conseqüente comportamento de seu Deus santo (19.1-37).

Levítico 17 reitera a escolha divina do tabernáculo como o local próprio para adoração.⁵² Lá o povo deve fazer seus sacrifícios (17.1-9) e corretamente dispor do sangue animal (17.10-12). À medida que aprendem a fazê-lo, também saberão como comer animais que podem, mas não precisam, ser usados em sacrifícios (17.13-16). Ter cuidado nestas questões evitará que Israel venere deuses falsos (17.7) e se envolva em rituais em que o participante bebe sangue para adquirir poder divino.⁵³ Assim separar-se-ão de povos vizinhos como um testemunho claro da natureza santa e peculiar do seu Deus. Guardar o primeiro dos Dez Mandamentos leva naturalmente a obedecer e adorar o único Deus que existe.

Levítico 18 entra em maior profundidade na vida pessoal dos israelitas. Viver como povo santo de Deus inclui evitar práticas sexuais que egípcios e cananeus adotavam em sua adoração e na vida diária (18.1-3). Quando Israel entrar em sua terra, deverá ater-se aos padrões que Deus lhes dá e não a regras descobertas quando lá chegarem (18.3,4). O povo acha-se entre a cosmovisão que deixaram para trás no Egito e os padrões de pensamento que encontrarão em Canaã. Nesse meio tempo oferece-se-lhes um modo de vida que assegurará vida longa na terra (18.5). Esta vida implica ter existência separada como povo diferente dos adoradores de outros deu-

⁵¹Leviticus, p. 47.

⁵²Levine, *Leviticus*, p. 111.

⁵³Hartley, *Leviticus*, p. 278.

ses, outra maneira de referir-se aos que reverenciam a si próprios e seus apetites.

Neste capítulo mencionam-se cinco questões relacionadas à sexualidade humana, e cada uma das cinco diz respeito a interação entre adoração e ética. Primeiro, Levítico 18.6 afirma que os israelitas não devem ter relações sexuais com “uma parenta próxima”; então os versículos 7-19 definem essa expressão. Ao fazê-lo, define também o que são familiares próximos e familiares distantes, definição esta que, por sua vez, permitirá que Israel mantenha a posse da Terra Prometida (v. 18.24-28).⁵⁴ Essas proibições contra atividades sexuais incestuosas demonstram que Deus se opõe a abusos sexuais, ao uso errado da autoridade para tirar vantagem sexual, à quebra da confiança relacional nas famílias e ao uso de qualquer pessoa, não importa o sexo, como objeto de satisfação de quaisquer desejos desenfreados de alguém.⁵⁵ Outras nações talvez encarem a sexualidade como uma sede que se pode saciar da maneira como os seres humanos bem entenderem, mas Israel deve ter uma abordagem diferente, santa, frente a essas questões. Sexo não é uma arma a ser empregada para obter vantagens na família ou na sociedade.

Segundo, Yahweh lembra o povo de que o adultério é proibido (18.20). Dentre outras coisas, o adultério torna impuros os que o cometem (18.20), enfraquece os laços de família, destrói ou pelo menos prejudica a confiança do cônjuge e da comunidade e é uma quebra da aliança feita com Yahweh, cuja fidelidade e apego para com Israel jamais se põe em dúvida. Terceiro, não se deve sacrificar as crianças israelitas a Moloque, um deus antigo que freqüentemente “era representado por uma estátua de bronze oca e podia ser aquecida, tinha uma cabeça de touro e braços estendidos para receber crianças a ser sacrificadas”.⁵⁶ As crianças israelitas não são alimento para os deuses, nem tampouco é aceitável livrar-se delas quando criá-las causar algum inconveniente. A fidelidade teológica inclui responsabilidade dos pais.

Quarto, a homossexualidade é proibida (18.22). Marvin H. Pope declara que rituais de culto que empregavam prostitutos sacros homossexuais eram, sem dúvida alguma, “uma prática de longa tradição na Siro-Palestina e em todo o antigo Oriente Próximo em tempos pré-israelitas”.⁵⁷ Tais práticas são “detestáveis”, “uma atividade que Deus abomina”.⁵⁸ A homosse-

⁵⁴Levine, *Leviticus*, p. 117-24.

⁵⁵V. o magnífico tratamento de Hartley a essas questões em *Leviticus*, p. 298-301.

⁵⁶KEIL, *Leviticus*, vol. 1, p. 416.

⁵⁷Homosexuality, em *Interpreter's dictionary of the Bible: supplemental volume*, p. 415.

⁵⁸Hartley, *Leviticus*, p. 297.

xualidade, à semelhança dos pecados já mencionados, destrói a unidade familiar que Deus institui e deseja abençoar com a permanência na Terra Prometida. Uma vez mais a teologia causa impacto na atividade sexual.

Quinto, Deus denuncia a bestialidade (18.23). Wenham diz que a bestialidade é mencionada em fontes egípcias, cananêias e hititas. A propósito, “havia um ritual cultural na região oriental do delta [do Nilo] que envolvia a coabitação de mulheres e bodes. Aliás, Ramsés II, possivelmente o faraó do Êxodo, reivindicava ser filho do deus Ptá, que assumia a forma de um bode”.⁵⁹ A bestialidade rompe os laços familiares estabelecidos quando Deus determinou que Eva, e não um animal, completasse Adão (Gn 2.18-25).

Tomar parte nessas cinco práticas sexuais proibidas põe em risco o futuro de Israel na Terra Prometida. De fato, Deus decide remover os cananeus por causa da teologia e ética corrompidas que tinham (18.24-28). Os israelitas que preferem atos abomináveis à santidade devem ser eliminados da nação escolhida, para que o pecado não se espalhe (18.29,30). Será necessária vigilância para Israel continuar sendo claramente de Yahweh, quando o povo entrar numa terra nova e for confrontado com novas cosmovisões e sistemas de valores que são mais parecidos com os do Egito do que com aqueles revelados no Sinai.

Os mandamentos de Yahweh continuam a avançar, causando impacto cada vez maior nas várias esferas da vida. Até agora o povo recebeu orientação sobre como proceder no santuário e em casa; agora é instruído a como conduzir-se numa variedade de outras situações. Como nos Dez Mandamentos, o respeito a Deus e ao próximo emolduram essas leis (19.2,18), como também o faz o fato de que Israel como um todo pertence a Yahweh (19.3,4,10,12).

Em Levítico 19 Yahweh reafirma a base para leis divinamente outorgadas e a expectativa de que guardem esses mandamentos. Como já fora dito em Levítico 11.44, Levítico 19.2 afirma que a busca de santidade por Israel fundamenta-se no princípio de que Deus é santo. Carl Henry comenta que

santidade não é uma qualidade intrinsecamente humana. Deus é o Santo de Israel não porque esteja ligado a Israel, mas porque ligou Israel a si mesmo. Somente na e mediante a revelação divina deste fato é que Israel se torna uma nação santa, um povo santo, uma semente santa, uma congregação santa, um reino santo de sacerdotes.⁶⁰

⁵⁹*Leviticus*, p. 252.

⁶⁰*God, revelation and authority*, vol. 6, p. 326.

A chave para a posição de Israel como nação santa é o desejo de guardar as leis e decretos divinos porque Yahweh é seu Deus (19.37). Dessa forma relacionamento e fidelidade unem-se para criar santidade.

Entre o alicerce da santidade (19.2) e sua expectativa (19.2,37) encontram-se desafios que caracterizam o comportamento do povo santo. Repete-se ou explica-se praticamente todos os Dez Mandamentos, o que torna este capítulo uma das grandes declarações éticas das Escrituras junto com textos como Amós 5, Miquéias 6, Ezequiel 18 e Jó 31.⁶¹ Como de costume, proíbe-se a idolatria e espera-se uma adoração de qualidade de Yahweh (19.48,30). Acrescentam-se também mandamentos para evitar adivinhação, feitiçaria, médiuns e espíritos (19.26,31), sem dúvida porque essas atividades ocultistas e os que oferecem tais serviços equivalem a adorar deuses falsos e consultar seus profetas falsos em busca de orientação. Israel deve confiar em Deus e na vontade revelada de Deus, e, Wenham acrescenta, “quando Deus estava silencioso, esperava-se que o povo andasse pela fé e vivesse de acordo com a vontade geral de Deus revelada na lei”.⁶²

Além dessas leis sobre relacionamento divino-humano, existem mandamentos específicos sobre a maneira como as pessoas devem tratar o próximo. Um mandamento-sumário destaca-se acima dos demais: “Não procurem vingança, nem guardem rancor contra alguém do seu povo, mas ame cada um o seu próximo como a si mesmo. Eu sou o Senhor” (19.18). Dar ouvidos a esta advertência permite às pessoas evitar roubar, dar falso testemunho, oprimir os pobres ou perverter a justiça (19.9-16). Abrange pecados que começam no coração, onde tem origem as motivações que levam a tal atividade impura (19.17). Também abrange pecados contra estrangeiros, família e aqueles com quem temos negócios (19.20-36). Ninguém está fora da definição que cada israelita tem de “próximo”. Para a nação santa dar um testemunho claro acerca do seu Deus santo, deve-se respeitar e amar todos os seres humanos.

A santidade de Deus vai além da decisão de amar (18.13), da orientação divina e da auto-revelação pessoal (19.2). Também inclui castigar o revoltoso contra essas qualidades e os mandamentos delas resultantes. Doutra forma, os imperativos divinos seriam transformados em meras preferências divinas. O cânon já apresentou o Deus criador e sustentador como o Deus juiz (v. Gn 19). O mesmo Deus que chamou e livrou Israel também julgou-os por estar obcecados com o bezerro de ouro (v. Êx 1—

⁶¹Gammie, *Holiness in Israel*, p. 34.

⁶²*Leviticus*, p. 272.

34), e o mesmo Deus que escolheu a família de Arão para conduzir a adoração dos israelitas abateu dois membros daquela família por desobedecer ordens e contaminar o santuário (v. Lv 8—10). Desse modo dificilmente alguém ficaria surpreso ao descobrir castigos específicos para o pecado determinados pelo Deus que “está pessoalmente ativo na história e cuja retidão majestosa nem mesmo os objetos escolhidos do seu amor ousam provocar”.⁶³ Neste trecho de Levítico o Senhor determina o castigo dos que quebram os mandamentos estabelecidos nos capítulos 18—20 (Lv 20), dos sacerdotes que sacrificam incorretamente ou aproximam-se do altar sem a devida permissão (21.1—22.16) e dos sacerdotes e adoradores em geral que trazem oferendas erradas até o altar (22.17-33).

Talvez o pior castigo possível esteja implícito em Levítico 22.17-33. Aqui Yahweh explica que trazer animais defeituosos ao altar não conduz a nada proveitoso.⁶⁴ Tais oferendas não agradam a Deus.⁶⁵ Elas fazem a pessoa perder o direito à comunhão com Deus.⁶⁶ Em outras palavras, elas não fazem expiação pelo pecado, o que significa que a falta de consideração de Israel para com as instruções de Yahweh impedem o perdão a esta altura. Não existe nenhum castigo mais severo. Alguém talvez ache que tais reprimendas revelam falta de amor, mas pensará de modo diferente quando lembrar-se de que o Deus que ama Israel com devoção, faz essas exigências ao povo (22.31-33). O amor divino conduz à santidade de Israel, para não falar da própria existência da nação. É razoável concluir que o amor determina limites e conseqüências aqui da mesma maneira como abre novos níveis de liberdade em Êxodo.

Que Deus tem domínio sobre a história é algo evidente deste Gênesis 1—3. Embora auto-existente antes que os dias e as estações começassem a marcar o tempo, Yahweh dirige eventos que acontecem no tempo e no espaço. Dessa maneira o Senhor assegura-se de que o tempo tenha significado, que os acontecimentos sejam eventos, que os instantes tenham significação. Em nenhum outro lugar este princípio se torna mais claro do que em Levítico 23—25, onde o Senhor separa certos dias e semanas santos, os quais marcam tanto a história antiga quanto a contemporânea mais do que o mero passar do tempo. A existência do sábado introduziu esta idéia já em Gênesis 2.2,3, e a necessidade de festas aparece a partir de Êxodo 12.1-28; 23.14-77 e 34.18-25. Contudo o conceito de tempo

⁶³Henry, *God, revelation and authority*, vol. 6, p. 330.

⁶⁴Clements, *Leviticus*, p. 59.

⁶⁵Martin Noth, *Leviticus*, p. 162.

sagrado torna-se agora mais claro como parte do plano geral de adoração revelado em Levítico.

A observância do sábado serve de base para todas as festas israelitas. Presente no próprio alicerce da criação (Gn 2.2,3) e incluído como parte dos Dez Mandamentos fundamentais de Êxodo 20.1-17, o sábado é o lembrete mais consistente, na verdade semanal, de que o povo santo serve a um Deus santo (23.3). Interromper o trabalho a cada semana indica que os israelitas não são mais escravos dos egípcios ou do próprio trabalho. Descansar também permite que Israel permaneça em comunhão com seu Deus.⁶⁷

A Páscoa está integralmente associada ao Êxodo da mesma maneira como o sábado está ligado à criação e aos Dez Mandamentos da aliança. A observância da Páscoa assinala o início do ano para Israel (23.4), assim como o Êxodo assinalou o início de Israel como nação (v. Êx 12.1-28). A Páscoa lembra Israel de que Deus libertou o povo escolhido para ser um povo santo e julga quem age como o rebelde e cruel faraó.⁶⁸ Dessa feita, o caráter de Deus revela-se durante essa festa e também nas observâncias decorridas dela: a Festa dos Pães Asmos (23.6-8) e a dádiva das primícias (23.9-14). A Páscoa e a Festa dos Pães Asmos anunciam que Deus deu vida e liberdade a Israel, enquanto a dádiva das primícias declara que Yahweh concede uma existência frutífera a Israel em sua terra pátria. Israel deve recordar ano após ano que o Êxodo não foi um acidente ou uma coincidência e que Yahweh, o Criador, providencia colheitas que sustentam o povo. Esses lembretes serão especialmente importantes quando, na Terra Prometida, Israel encontrar cultos cananeus à natureza.⁶⁹

Sete semanas depois da Páscoa, Pães Asmos e Primícias dar início ao ano de Israel, ocorre a Festa das Semanas (23.15-22). Essa festa da colheita, como a observância das Primícias, demonstra que Yahweh abençoa Israel com cereal. As estações do ano pertencem ao Senhor, que as fez. Israel deve dar testemunho desse fato como uma maneira de agradecer ao Senhor e como um lembrete de que o único Deus que cria também salva e abençoa.⁷⁰ Ao fazê-lo, também testificam a outras nações acerca do poder de Yahweh.

⁶⁶Harrison, *Leviticus*, p. 213.

⁶⁷Vriezen, *An outline of Old Testament theology*, p. 281.

⁶⁸Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 129.

⁶⁹Embora eu discorde da reconstrução que Von Rad faz das origens da vida religiosa de Israel, a análise que ele faz dos problemas enfrentados por Israel nesta área é precisa. Cf. Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 19ss (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁷⁰Claus Westermann, *Elements of Old Testament theology*, p. 195-6.

Três semanas são separadas no mês sétimo para três eventos semelhantes: Festa das Trombetas, Dia da Expição e Festa dos Tabernáculos. O primeiro evento reúne Israel numa assembléia sagrada no primeiro dia do mês (23.23-25), ao que parece para preparar o povo para o importantíssimo Dia da Expição (23.26-32), que já foi descrito detalhadamente em Levítico 16. Após receber perdão dos pecados, o povo comemora e reencena o Êxodo mediante a observância da Festa dos Tabernáculos (23.33-44). Uma vez mais Israel é lembrado de que Deus está agora presente no meio deles como havia estado no Êxodo.⁷¹ A história demonstra uma realidade contínua, pois anuncia que Yahweh, à moda do Êxodo, está poderosamente presente no meio de um povo santo, o qual está dedicado a ser como os pioneiros que deixaram o Egito para seguir o Senhor. Deus chama, provê, perdoa e protege, e a observância dessas festas e dos rituais associados demonstra a fé de Israel em seu Deus.

Os dois últimos marcadores de tempo sagrado apresentam as propostas mais radicais de Yahweh para descanso, renovação e perdão na vida normal. A cada sete anos deve-se dar descanso à terra. Ela deve ficar incultivada (25.1-6). Pode-se consumir o que quer que cresça sozinho (25.6), mas Israel deve ter fé de que Deus, nos anos precedentes ao ano sabático, proporcionará colheita suficiente para que o povo sobreviva ao ano de descanso (25.18-22).⁷² O maná que receberam a partir do momento em que saíram do Egito (v. Êx 16) vem operando de um modo semelhante, ainda que semanal, de sorte que o princípio não é novo. Assim mesmo, o âmbito da fé de Israel deve ampliar-se, e, para isso acontecer, o povo deve crer de verdade que a vida não consiste apenas em trabalho, dinheiro, poder, sucesso e desejos. Pelo contrário, sua realização pessoal deve estar em constituir o povo santo de Deus.

Ademais, a cada cinqüenta anos Israel deve comemorar um ano de jubileu em que dívidas são perdoadas, pessoas obrigadas a trabalhar contra sua vontade são liberadas e terras ancestrais são devolvidas a seus proprietários originais (25.8-28). Essa observância repousa sobre quatro princípios específicos:

1. O povo deve temer a Deus e recusar-se a tirar vantagem uns dos outros (25.17).
2. O povo deve confiar em Yahweh para sustê-los. Deve ter fé (25.18-22).

⁷¹Cf. Paul D. Hanson, *The people called: the growth of community in the Bible*, p. 51.

⁷²Christopher J. H. Wright, *An eye for an eye: the place of Old Testament ethics today*, p. 61.

3. O povo deve perceber que a terra pertence a Deus, que divide-a entre eles pela graça, não por mérito ou posição social (25.23,24).
4. O povo deve compreender que eles próprios, não importa a condição econômica, pertencem a Deus. Por isso os seres humanos não são propriedade humana em qualquer sentido permanente (25.35-55).

Em outras palavras, Israel deve reconhecer que o Deus que os criou e os resgatou é quem os possui e que o Deus que criou a terra pode decidir que seres humanos possuam temporariamente a terra.

Esses padrões indicam que, numa nação santa, deve-se ajudar os pobres e desamparados (25.35-38; v. 23.22). Outros países tiveram leis de liberação nesse período, de modo que o povo de Yahweh seguramente também pode tê-las.⁷³ Se todas as pessoas são feitas à imagem de Deus (Gn 1.26) e se todos os israelitas são participantes da aliança no Sinai, então certamente todas as pessoas são inerentemente iguais perante a lei divina e também devem sê-lo na esfera humana.

Verdadeiramente, então, o tempo pertence a Deus. Os seres humanos que aceitam esse princípio percebem que, para Deus, a história pessoal importa tanto quanto magníficos eventos históricos como o Êxodo. À medida que Israel adota essa noção, o povo ganha repouso, tem liberdade para ter sucesso e não mais ser escravo de si mesmo, vê-se livre da cobiça e descobre o valor da comunidade. Em outras palavras, torna-se santo assim como seu Deus é santo quando reconhece que Deus estabelece o tempo, dirige os eventos e guia seu povo ao longo de uma história que eles próprios são incapazes de controlar.

A esta altura Israel deve ter uma idéia de como o caráter e as expectativas divinas se cruzam. Não se tratou de todas as questões possíveis sobre a vida, mas essas questões vitais como adoração, sexualidade, estrutura social, igualdade humana e conseqüências da impureza foram abordadas, ainda que por alto. De modo que agora, da mesma forma como Êxodo 24.4-8 o faz após a outorga inicial da lei, o texto conclama Israel a decidir-se a servir Yahweh. Aqui ele o faz mediante a apresentação de bênçãos para a obediência, conseqüências para a rebelião e padrões para a guarda de votos feitos ao Senhor. A santidade de Deus é, uma vez mais, fundamentalmente apresentada como um desejo de abençoar e apenas secundariamente, mas ao mesmo tempo tão relevantemente, como uma disposição de julgar.

⁷³Hartley, *Leviticus*, p. 429.

Levítico 26 apresenta bênçãos e consequências potenciais de uma forma bem comum nas alianças políticas do segundo milênio a.C.⁷⁴ Visto que a literatura sobre este assunto é vasta e este tópico será novamente tratado no capítulo sobre Deuteronômio, basta dizer a esta altura que a maioria dos estudiosos admite a existência de algumas semelhanças entre esta passagem e os trechos de bênçãos-e-maldições de tratados antigos.⁷⁵ Por esse motivo, esta passagem conduz seu público original a uma forma conhecida de decisão. Eles têm de ratificar a aliança em sua forma atual⁷⁶ ou devem enfrentar as consequências de não fazê-lo.

Dito de modo simples, Levítico 26 oferece sucesso total a Israel na Terra Prometida caso obedeçam aos mandamentos de Deus (26.3). O mesmo Deus gracioso e libertador, que deu-lhes dignidade (26.13), graciosamente abençoá-los-á por ser fiéis. A fidelidade ao monoteísmo (26.1) e seu parceiro, a adoração consciente e cuidadosa (26.2), resultarão em descanso permanente em Canaã. Por outro lado, a desobediência conduzirá a problemas (26.14-17), exaustão (26.18-20), aflição (26.21,22), invasão (26.23-26) e banimento da terra (26.27-35). A confissão dos pecados pode adiar o castigo ou mesmo restaurar Israel à terra (26.40-45). Mas quaisquer desses cenários negativos não serão resultado de Deus deixar de oferecer ao povo uma opção mais atraente, mas de o povo escolhido escolher ele próprio castigo para um comportamento não-santo.

O Deus que exige fidelidade: Levítico 27

Finalmente o livro termina com uma seção sobre votos feitos ao Senhor. Levítico 26 consiste no voto de Deus a Israel, enquanto Levítico 27 reflete a seriedade de cumprir os votos feitos a Deus. Assim como pode-se supor que Deus cumprá seus votos, da mesma forma supõe-se que Israel ou fará exatamente como prometeu ou pagará um preço por não fazê-lo. Certamente nada menos poder-se-ia esperar do Deus santo, e nada mais poder-se-ia esperar de uma nação santa, escolhida por aquele Deus e está em íntimo relacionamento com ele.

Síntese canônica: santidade e amor

Embora muito poder-se-ia dizer do uso canônico de muitas das idéias de Levítico 17—27, quatro textos merecem talvez menção especial por ser

⁷⁴Harrison, *Leviticus*, p. 230.

⁷⁵Cf. Levine, *Leviticus*, p. 275; Hartley, *Leviticus*, p. 459; e Wenham, *Leviticus*, p. 327.

⁷⁶Dale Patrick, *Old Testament law*, p. 238-9.

particularmente vitais para a teologia canônica. Primeiro, Levítico 18.1-5 introduz as regras para a pureza sexual, ao lembrar Israel da autoridade de Yahweh sobre eles (18.2), ao declarar que Israel não deve viver nem adorar como os egípcios e cananeus (18.3), ao ordenar que Israel obedeça aos padrões divinos revelados (18.4) e ao prometer que os obedientes às estipulações divinas ganharão a vida (18.5). Em Levítico a palavra *vida* pode ter o sentido de vida física (v. 10.1-3) ou de um viver abundante, repleto de bênçãos, na Terra Prometida (v. 26.1-13). No contexto imediato esta última definição parece especialmente plausível devido às repetidas advertências, em Levítico 18.24-28, sobre condições para possuir a terra. Ezequiel reflete sobre Levítico 18.1-5 em Ezequiel 20.11,13 e 21. Em cada oportunidade o profeta emprega a expressão “aquele que lhes obedecer por elas viverá” para indicar que Israel quebrou todos os mandamentos de Levítico 18.1-4, o que significa que a nação perdeu a vida prometida em 18.5.

Três textos do NT citam Levítico 18.1-5. Jesus faz alusão à passagem quando testa o verdadeiro nível de obediência que o jovem rico tem para com a lei (Lc 10.28). Paulo cita o versículo em Romanos 10.5 e Gálatas 3.12, ambas as vezes para fazer contraste com passagens citadas do AT que ressaltam a fé e ambas as vezes para corrigir a idéia errônea de que salvação e retidão vêm pelas obras. É provável que os oponentes de Paulo tenham citado Levítico 18.5 sem referir-se a versículos como Levítico 19.17, que trata dos motivos, ou Levítico 25.18-22, que determina que Israel creia que Yahweh proverá o que for necessário para celebrar o jubileu, ou mesmo Levítico 19.18, onde o amor é a fonte da fidelidade israelita.⁷⁷ Aqueles oponentes parecem seguramente ignorar os muitos textos que enfatizam a fé e são citados por Paulo.

De qualquer forma, Paulo assinala que a nação de Israel jamais guardou a lei, mesmo por curto período de tempo, e, portanto, jamais desfrutou plenamente as bênçãos esboçadas em Levítico 26.1-13. Pelo contrário, ela sentiu a dureza das conseqüências detalhadas em Levítico 18.24-28 e 26.14-45.⁷⁸ Assim, os leitores de Paulo devem receber a oferta divina de salvação mediante fé em Cristo, tendo gratidão e o tipo de fé e júbilo que faltou a Israel durante a maior parte de sua história. Oferece-se nova vida não porque a lei seja pecaminosa, mas porque as pessoas são pecadoras (Gl 3.21,22), não porque Deus seja incoerente, mas porque as pessoas são. Antes da morte de Cristo a fé em Deus precedia e fortalecia a obediência (Gl 3.6-9; citando Gn 15.6). Depois da cruz, aquela fé é posta especialmente em

⁷⁷R. Laird Harris, *Leviticus*, em *Expositor's Bible commentary*, vol. 2, p. 598.

⁷⁸Frank Thielman, *Paul and the law: a contextual approach*, p. 129.

Jesus, e a obediência está voltada para os ensinoss gerais de Jesus sobre o AT e para outros conceitos baseados em sua vida e obra, os quais Paulo e outros escritores bíblicos partilham.

Outro texto com significado canônico especial é Levítico 19.2, que declara que a necessidade de Israel ser santo baseia-se na santidade inerente de Deus. O AT define Deus como santo tanto mediante afirmação direta quanto mediante declaração de que Deus torna santos pessoas e objetos. Por exemplo, o cântico de livramento de Israel no mar Vermelho inclui o comentário específico de que Deus é majestoso em santidade (Êx 15.11). O povo claramente deduz esta conclusão a partir da capacidade de Yahweh em salvar. Levítico 11.44 e 19.2 exige santidade de Israel por causa da santidade intrínseca de Deus, uma afirmação que Josué também faz quando pede que Israel renove seu compromisso pactual com Yahweh (Js 24.19). Isaías chama Yahweh “Santo” 28 vezes.⁷⁹ A mais conhecida declaração isaiânica sobre a santidade inerente de Deus ocorre em Isaías 6.3, onde o profeta tem uma visão de serafins dizendo: “Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos, a terra inteira está cheia da sua glória”. Ralph L. Smith observa que a mais clara declaração de santidade divina aparece em Amós 4.2, pois aí Deus faz promessas com base em sua santidade.⁸⁰ A palavra de Deus é tão santa quanto o caráter de Deus. Ezequiel 36.20 diz que o nome de Deus é santo, o que equivale dizer que o caráter de Deus é santo. Finalmente, Salmos 89.35, ao fazer Deus jurar pela sua santidade, estabelece paralelo com Amós 4.2, e Salmos 99.39 repete a tríplice afirmação da santidade de Deus por Isaías.

De inúmeras maneiras Deus revela essa santidade característica, mas o cânon concentra-se no fato de que a santidade de Yahweh é melhor demonstrada na aliança com Israel. A própria escolha e livramento divinos de Israel mostram que a santidade de Deus inclui amor e graça.⁸¹ O desejo de Yahweh de restaurar Israel após o incidente do bezerro de ouro e a revelação divina do sistema sacrificial como meio de expiação indicam que a santidade do Senhor abarca paciência e perdão. A ênfase do profeta na recusa divina em rejeitar Israel por causa das repetidas transgressões do povo significa que a santidade de Deus determina uma fidelidade apaixonada, aparentemente ilógica, ao povo escolhido (v. Os 11.8,9).⁸² Definir a santidade de Deus exige combinar todos os traços de caráter que o cânon atribui ao Senhor.

⁷⁹Henry, *God, revelation and authority*, vol. 6, p. 324.

⁸⁰*Old Testament theology: its history, method and message*, p. 191.

⁸¹Christoph Barth, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 100.

⁸²Walther Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 190.

Mas que dizer da santidade de Israel? Êxodo 32—34 mostra que Israel pode ser um grande fracasso na tentativa de ser uma nação santa ao Senhor (v. Êx 19.5,6). A tentativa fracassada de entrar em Canaã em Números 13 e 14, as recaídas periódicas na idolatria em Juízes, a gradual perda de território em 2Reis, a corrupção que os Profetas Posteriores descrevem tão vividamente, a fraqueza que o povo revela em muitos salmos e os fracassos morais em Esdras e Neemias são testemunho da propensão de Israel a evitar a santidade. Contudo, o exército de Josué consegue conquistar Canaã, Davi consegue estabelecer uma nação forte, e os profetas conseguem ser israelitas fiéis, como também o conseguem Rute, Daniel, Esdras, Neemias e o Cronista. O pecado leva Israel a, no final, perder sua terra pátria, contudo jamais rouba de Deus um remanescente de filhos fiéis de Abraão. A santidade diminui, mas nunca desaparece; ela, contudo, jamais permeia Israel suficientemente para tornar as bênçãos de Levítico 26.1-13 uma realidade permanente.

Pedro revisita Levítico 19.2 quando exorta seus leitores a manter um testemunho vibrante em meio à perseguição (1Pe 1.13-16). Ele considera a santidade a melhor defesa da igreja contra a conformação às expectativas do mundo e também afirma que a santidade é uma maneira particularmente eficaz de dar testemunho da graça de Deus em sua vida (1Pe 2.9-12). Tais convicções equiparam-se à crença de Paulo de que Deus redimiu os cristãos para ser “santos e irrepreensíveis em sua presença” (Ef 1.4). Estas passagens e outras semelhantes explicam por que Paulo rotineiramente chama os crentes de “santos” (p.ex., Ef 1.1; Fp 1.1) e por que ele considera como “judeu” (Rm 2.28,29) e alguém “enxertado” no povo de Deus (Rm 11.17) todo o que confia em Cristo.

Além de Levítico 18.15 e 19.2, o princípio de amar o próximo como a si mesmo, princípio este encontrado em Levítico 19.18, também oferece intuição canônica específica. Êxodo 21.24 e Deuteronômio 19.21 declaram que na aliança o padrão de justiça é “olho por olho, dente por dente”, o que significa que cada castigo deve ser adequado ao crime tratado. Levítico 19.15 oferece um padrão semelhante, declarando que deve-se demonstrar justeza e não parcialidade com cada pessoa, não importa qual seja sua condição econômica. Como explicação mais detalhada desse princípio, Levítico 19.18 ordena que Israel ame seu próximo como a si mesmo. Justeza e justiça são definidos por meio deste tipo de amor apropriado, não por vingança ou um “amor” que jamais se opõe ao erro.

Não há dúvida de que Isaías (p.ex., Is 10.14), Jeremias (p.ex., Jr 7.18) e Ezequiel (Ez 18.10-13) empregam Levítico 19.18 como um padrão geral para condenar a opressão e a violência em Israel. Juntando-se a eles na

sua indignação, vemos Amós, que relata o pecado de Israel e ao mesmo tempo também oferece um sumário dos pecados das nações gentílicas. Amós afirma que Tiro quebrou um tratado entre “irmãos” (Am 1.9), outra maneira de dizer que fizeram a outros o que não queriam que fizessem a eles ou a suas famílias.⁸³ Desse modo o princípio de Levítico 19.18 coloca-se como um meio universal de julgar o pecado humano. Jesus com certeza concorda com isso, pois denomina este mandamento e o mandamento de amar a Deus (v. Dt 6.49) as duas leis que sintetizam toda a legislação divina (v. Mt 22.39; Mc 12.31; Lc 10.27).

Finalmente, Levítico 26 e o texto com que forma par, Deuteronômio 27 e 28, estabelecem o padrão para o possível sucesso ou fracasso de Israel na Terra Prometida. Como já foi dito, a obediência ou desobediência de Israel frente às estipulações da aliança determinavam se eles viveriam (18.5), seriam santos (19.2), amariam o próximo (19.18), ou seriam abençoados (26.1-13) ou amaldiçoados (26.14-45) em sua terra pátria. Os avaliadores da história de Israel nos Profetas Anteriores (p.ex., 2Rs 17), nos Profetas Posteriores (p.ex., Ez 20) e nos Escritos (p.ex., Sl 78 e 79) estavam convencidos de que o pecado de Israel, e não a infidelidade divina, custou ao povo escolhido a Terra Prometida.

Conclusão

Em todo o livro de Levítico o Deus único continua a exigir fidelidade para si. Israel deve a todo o custo evitar ídolos e deve rejeitar as práticas de adoração dos egípcios e cananeus. Só o Deus único pode salvar. Só o Deus único faz uma aliança com seres humanos. Só o Deus único revela padrões concretos, compreensíveis, santos ao povo. Só o Deus único tira Israel de atividades prejudiciais e vergonhosas para torná-los um povo santo. Só o Deus único perdoa sem restrições e julga retamente. Só o Deus único está pronto a dar a Israel uma terra própria.

⁸³Cf. Hans Walter Wolff, *Joel and Amos: a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, p. 159.

5

O Deus que espera fidelidade

Números

As pessoas começam lendo Números com um profundo senso de antecipação teológica. Centenas de anos já passaram desde a dádiva das promessas abraâmicas (c. 2000 a.C.) até o final da redação de Levítico (c. 1440 ou c. 1290 a.C.), e depois de muito tempo a Terra Prometida vai se delineando perante os filhos libertos de Abraão. O terceiro item das promessas de herdeiro, aliança e terra (v. Gn 12.1-9) parece estar ao alcance. Israel possui uma liderança forte, um código legal divinamente revelado para viver com base nele, um novo sentido de identidade e propósito nacionais e a promessa divina de fazê-los bem sucedidos. Os israelitas conhecem os traços básicos do seu Deus. Sabe o que leva seu Senhor a castigá-los e aprenderam como alcançar perdão. O potencial de grandeza está bem ao alcance deles.

Todas essas possibilidades caracterizadas pela esperança são destruídas pelo pecado mais básico, a recusa humana em crer na palavra de Deus. Num momento crucial, devido à sua falta de fé, a geração do êxodo perde a oportunidade de possuir a concretização material da aliança de Yahweh com Abraão e com a nação como um todo. Perde a oportunidade de viver em Canaã, a Terra Prometida. Em vez de ali entrar, essa geração termina a jornada terrena peregrinando entre povos hostis em terras desertas e estérteis. A promessa divina de terra permanece intacta, no entanto, de modo que a geração seguinte conquistará Canaã. Mas esse triunfo é adiado por

quase quarenta anos devido à amnésia teológica que resulta em catástrofe nacional.

Cada etapa da jornada revela conceitos teológicos que estão associados a verdades em Gênesis—Levítico. Os eventos de Números 1.1—10.11 apresentam Deus como o dirigente e inspirador de Israel. Um dos momentos maiores das Escrituras, a outorga da lei divina no monte Sinai, termina aqui, contudo não antes de Yahweh revelar como Israel marchará, quem será responsável pela infra-estrutura de adoração e como Israel poderá permanecer santo perante Deus.¹ Além dessas instruções espirituais vitais, Yahweh também dirige Israel ao proporcionar uma nuvem que mostra à nação quando e aonde viajar (9.15-23). A disposição de Israel em seguir a nuvem na parte inicial do livro demonstra “que a essa altura de sua caminhada com o Senhor, Israel era obediente e seguia a orientação do Senhor”.² Tal obediência inclui a observância da primeira Páscoa (9.1-14), o que indica que a santidade, presença e graça contínuas de Yahweh inspiram Israel a usar o passado para ser fiel no presente.

Números 10.1—12.16 apresenta Yahweh como o Deus que chama e corrige. Aqui o Senhor chama Israel a avançar na direção de Canaã, e aqui Yahweh chama anciãos para ajudar Moisés a liderar o povo (11.16,17). Ao mesmo tempo Deus corrige a murmuração entre o povo (11.1-3) e também a suposição de Miriã e Arão de que, por serem anciãos de Israel tanto quanto Moisés, ambos têm razão ao criticar Moisés (12.1-16). A santidade graciosa de Deus continua então a incluir elementos de eleição e juízo.

Números 13.1—20.13 é o cerne teológico e histórico do livro. Nesses capítulos o cumprimento das promessas abraâmicas choca-se com a descrença num momento histórico definidor. Quando Israel recusa-se a crer que Deus é capaz de dar-lhes a terra, o Senhor castiga a geração do êxodo, confinando-a no deserto (Nm 13 e 14). Imediatamente, no entanto, Deus renova as promessas mediante revelação de leis que vigirão na Terra Prometida (Nm 15).³ Nem mesmo rebeliões subseqüentes, corrigidas por Deus, conseguem anular a promessa divina de terra (v. Nm 16.1—20.13).

Números 20.14—22.1 reforça a determinação de Yahweh em renovar, pois isso ressalta que o Senhor sustém e protege o próprio povo rebelado. Israel continua a ser alimentado, vestido, guiado e protegido da derrota militar. A nova geração emerge, cercada pelo invencível poder divino de

¹Martin Noth, *Numbers*, p. 11.

²John Herbert SAILHAMER, *The Pentateuch as narrative: a biblical-theological commentary*, p. 381.

³Gordon G. Wenham, *Números: introdução e comentário*, p. 133.

preservar a nação eleita. Finalmente, Números 22.2—36.13 revela uma vez mais que Deus prepara Israel para receber promessas divinas. Falsos profetas e falsas religiões são contrastados com a fidelidade monoteísta e a revelação divina. Josué sucede a Moisés (27.12-23). Antes mesmo de Israel cruzar suas fronteiras, Moisés divide Canaã em áreas (Nm 34 e 35), o que uma vez mais realça os benefícios potenciais da promessa.⁴ Quando o livro acaba, termina o castigo de Israel. Uma segunda oportunidade de vitória está à frente.

Entre os estudiosos há um consenso generalizado acerca dos ensinamentos teológicos básicos e da função canônica do livro. O sumário elaborado por Gordon Wenham oferece um bom ponto de referência para esse consenso. Ele escreve que Números ressalta o caráter de Deus como santo, presente, gracioso e constante. Ademais, afirma que o livro gira em torno da terra como um bem dado por Deus, uma posse santa e permanente de Israel. Finalmente, ele assinala a ênfase de Números no povo de Deus como unido, santo, rebelde e abençoado pela liderança de Moisés.⁵ George Gray, Philip Budd e R. K. Harrison concordam com essas categorias básicas, como também o fazem outros estudiosos em suas respectivas escolas interpretativas.⁶ Cada um desses comentaristas concorda que o livro quase não faz sentido fora de sua posição atual no cânon entre Levítico e Deuteronômio e observa que a mensagem toda do Pentateuco depende da descrição, em Números, do tempo de Israel no deserto. É, portanto, sem sombra de dúvida que uma leitura canônica de Números tem considerável significado para a teológica bíblica.

O Deus que dirige e inspira Israel: Números 1.1—10.11

O mesmo Deus que revelou o conteúdo de Levítico a Moisés continua a comunicar-se com o líder de Israel em Números 1.1. O texto assinala que um ano se passou desde que os israelitas saíram do Egito (1.2). Agora chegou a hora de avançar com o plano de conquistar Canaã. Consequentemente, o Senhor dirige os preparativos de Israel para marchar e inspira o povo a obedecer aos mandamentos feitos anteriormente. Mais especificamente Yahweh dá ordem para marchar (Nm 1—4) e diz como Israel pode permanecer puro enquanto marcha (5.1—10.11). Yahweh inspira Israel a

⁴Eugene H. Merrill, *A theology of the Pentateuch*, em *A biblical theology of the Old Testament*, p. 61.

⁵Números, p. 48-54.

⁶Cf. George Buchanan Gray, *A critical and exegetical commentary on Numbers*, p. xlviii-lii; Philip J. Budd, *Numbers*, p. xxxi-xxxii; e K. Harrison, *Numbers*, p. 25-28.

guardar a Páscoa (9.1-14) e a iniciar o processo de possuir a Terra Prometida (9.15—10.11).

Alguns israelitas são chamados a expressar, formal e publicamente, seu desejo de santidade pessoal e comunitária. Por exemplo, homens ou mulheres podem escolher separar-se como nazireus, ou seja, pessoas que se abstêm de bebidas fermentadas, deixam crescer o cabelo e evitam tocar em cadáveres (6.1-8). Podem fazê-lo por períodos curtos ou longos (6.9-21). Esse compromisso revela o grande valor que essas pessoas dão a servir Yahweh de uma forma rigorosa e auto-imposta. Ronald Barclay Allen comenta que “o voto de nazireu não era exigência de Deus ao seu povo; era uma provisão para homens e mulheres que voluntariamente desejavam uma maneira bastante difícil de expressar sua devoção a ele”.⁷ De modo semelhante, os líderes de Israel demonstram seu amor a Deus ao ofertar dádivas para o santuário (7.1-89), e os levitas, ao serem separados para o trabalho no centro de adoração, são testemunho de que Deus é merecedor (8.5-26). A essa altura em Números o povo reage com uma obediência honrosa ao Senhor que dirige o presente de uma maneira que cumpre o passado e oferece esperança para o futuro.

Em Números 9.1—10.11 Yahweh inspira os israelitas a guardar a Páscoa e a seguir sua direção onde quer que for. Israel celebra a Páscoa no tempo determinado (9.1-5). Essa observância indica que o livramento divino no Egito também tem significado no deserto. O Deus que criou toda a terra é capaz de fazer grandes coisas em qualquer local do mundo. Deus não está limitado ao tempo, visto que uma festa anual comemora a natureza infinda da capacidade de Yahweh salvar e julgar.

Deus também deseja atender às necessidades de adoradores sérios, pessoas que desejam obedecer a Deus o mais plenamente possível. Em Números 9.6-14 surge um dilema quando alguns adoradores dedicados tornam-se cerimonialmente impuros logo antes da época de celebrar a Páscoa. Moisés indaga ao Senhor respeito, e Deus acrescenta às exigências gerais da Páscoa permissão para uma segunda Páscoa ser comemorada um mês depois da época normal (9.6-13).⁸ Não-israelitas que partilham da fé dos israelitas também podem celebrar a Páscoa, o que significa que os propósitos de Yahweh para a Páscoa vão além de objetivos raciais ou nacionalistas. Fica claro que Deus quer que a fé e o desejo de obedecer estejam acima do legalismo e da separação racial.⁹ Talvez essas novas intuições

⁷Numbers, em *Expositor's Bible commentary*, vol. 2, p. 753.

⁸Harrison, *Numbers*, p. 160.

⁹Allen, *Numbers*, vol. 2, p. 773.

inspirem Israel a demonstrar um semelhante interesse por justiça, inclusão e um sentido correto da relação entre santidade e adoração.

De duas maneiras Israel saberá quando levantar acampamento: uma miraculosa e outra bem humana. Deus proporcionará uma nuvem para pairar sobre o tabernáculo. Quando ela se levantar, o povo deve seguir aonde ela levar (9.15-23). Arão e os sacerdotes oferecerão, mediante o toque de trombetas, ajuda humana à ordem de partir (10.1-7). Alguns estudiosos tentam apresentar uma explicação natural para a nuvem,¹⁰ mas a própria existência de uma nuvem em todas as estações e o momento exato de ela erguer-se e mover-se numa direção específica indicam sua natureza miraculosa. A nuvem simboliza a presença de Deus no meio do povo.¹¹ Especificamente Deus está presente para liderar, guiar e inspirar reverência.¹² Uma vez mais a presença de Yahweh se manifesta entre o povo de uma maneira tal que indica que Deus ama Israel o suficiente para guiá-los, que mostra que Deus move-se entre seres humanos, que demonstra que Israel depende totalmente da presença divina e que ilustra como Deus, embora presente, não é como os seres humanos. Yahweh possui a capacidade de estar presente, mas, ao mesmo tempo, separado. Pode-se simultaneamente sentir e ver tanto proximidade quanto distância.

Síntese canônica: o período de Israel no deserto

Vários textos de AT e do NT mencionam os relatos do tempo que Israel passou no deserto.¹³ No entanto, essas passagens referem-se a diferentes etapas do período de quarenta anos, de sorte que é importante determinar se textos específicos comentam sobre o êxodo e a estada, logo após, de um ano no Sinai (1.1—10.11), os 38 anos de rebelião (10.11—22.1) ou a viagem de vários meses até a fronteira de Canaã (22.2—36.13). A maioria das referências canônicas concentra-se nesses dois últimos períodos e, portanto, será comentada mais tarde.

Talvez apenas Ezequiel 20.10-12 e, quem sabe, Jeremias 2.1-3 falem do primeiro ano de viagem de Israel. Em análises sobre a desobediência, infidelidade e ingratidão de Israel, os dois profetas citam aquele ano como evidência da bondade divina com Israel. Yahweh sempre tem demonstrado amor por Israel, contudo o povo amado tem-se voltado repetidamente

¹⁰Cf. Harrison, *Numbers*, p. 162, para um sumário dessas idéias.

¹¹John Joseph Owens, *Numbers*, em *Broadman Bible commentary*, vol. 2, p. 110.

¹²Budd, *Numbers*, p. 103.

¹³V. o levantamento desses textos por Gerhard von Rad em *Old Testament theology*, vol. 1, p. 280-9 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

contra o Senhor. Não se pode atribuir a Yahweh ou à revelação no Sinai o erro das ações de Israel. Toda a responsabilidade repousa sobre Israel.

O Deus que chama e corrige: Números 10.11—12.16

Enquanto a nação continua parada no monte Sinai, o povo parece bem capaz de obedecer ao Senhor. Contudo, três dias depois de iniciada a viagem rumo a Canaã eles se vêem queixando-se das circunstâncias, especialmente de suas rações alimentares (10.11—11.1). Deus julga a queixa deles e chama ajudadores para Moisés, de maneira que não venha a ser tão difícil de lidar com o povo (11.2-35). A queixa atinge, finalmente, cada nível social, pois Miriã e Arão questionam a autoridade de Moisés (12.1,2). À semelhança do povo, os dois aprendem que quem se queixa da ordenação divina da sociedade será castigado (12.3-16). Todos esses problemas lembram os leitores das dificuldades de Êxodo 16 e 17 e fazem imaginar se não é apenas uma questão de tempo que problemas passados e presentes signifiquem problemas futuros.

Em Israel cada indivíduo recebe uma tarefa ou chamado específico da parte de Deus. Os israelitas são individualmente chamados a integrar unidades familiares obedientes aos pais (Êx 20.12), respeitadoras da dignidade sexual de cada membro da família (v. Lv 18.6-30) e a ocupar seu lugar no acampamento. De cada família procedem os guerreiros que conquistarão Canaã. Cada família é parte de uma tribo que participará coletivamente da divisão da terra. A família de Arão e os levitas são chamados a um serviço específico no santuário. Israel é, no seu todo, chamado a ser o povo santo de Deus, o cumprimento das promessas divinas a Abraão. O êxodo marca-os como povo de Yahweh, embora, conforme assinalado por Brevard Childs, “Israel não se torna povo por ter sido libertado, antes foi libertado por ser o povo de Deus”.¹⁴ A aliança sinaítica separa-os ainda mais como um povo chamado que tem em comum um Deus, uma aliança, um compromisso. Elmer A. Martens comenta que,

apesar de tudo o mais que esse povo tivesse em comum e o unisse, a lealdade que coletivamente tinha com o Deus único, cuja provisão e direção experimentavam coletivamente, e por cuja aliança estava coletivamente ligado um ao outro, era objeto de elevada, se não da mais absoluta, consideração.¹⁵

¹⁴*Biblical theology of the Old and New Testaments*: theological reflection on the Christian Bible p. 422.

¹⁵*God's design*: a focus on Old Testament theology, p. 79.

Cada israelita possui, então, um chamado único e importante como membro do povo escolhido de Deus. O êxodo, a aliança, o tabernáculo, a nuvem da presença e o maná substancioso — tudo isso é testemunho da grandeza de Yahweh e da importância que Deus atribui a Israel.

Apesar desse chamado, direção e provisão, Israel coletivamente e certos israelitas individualmente queixam-se da situação. O povo cansa-se do maná e sente saudades dos dias maravilhosos de escravidão no Egito, quando tinham comida melhor (11.1-9). Moisés queixa-se das queixas infantis de Israel (11.10-15). Josué, o ajudante de Moisés, queixa-se quando Deus chama os anciãos a aliviar o fardo de liderança que estava sobre os ombros de Moisés (11.28). Devido a um problema não mencionado com a esposa de Moisés, Miriã e Arão queixam-se da autoridade de Moisés (12.1,2). Fica claro que Israel duvida de Deus, Moisés duvida de Deus, Josué duvida de Deus, e Miriã e Arão duvidam de Deus. Resta ver se a dúvida vai descambar em descrença ou se é possível restaurar a fé.

A resposta de Deus é continuar a chamar pessoas para tarefas específicas e corrigir crenças indevidas. Ao designar e capacitar anciãos que partilharão do fardo da liderança, Deus vem ao encontro das preocupações de Moisés (11.24-27). Yahweh responde aos desejos alimentares de Israel ao enviar codornas e em seguida uma praga a todos os que rejeitaram a constante provisão do Senhor (11.18-20; 11.31-34). A capacidade divina de produzir tal quantidade de carne silencia as dúvidas de Moisés (11.21-23), e uma declaração humilde de seu líder vem ao encontro das preocupações de Josué (11.28-30). Miriã e Arão aprendem que a posição especial que ocupam não lhes dá o direito de rebelar-se contra Moisés, chamado a liderar Israel e receber a revelação divina (11.4-8). Yahweh atinge Miriã com lepra, curando-a somente quando Moisés intercede por ela (12.10-16). Certamente cada israelita sabe agora como só a obediência à autoridade permite que cada indivíduo santo da nação santa desabroche em sua chamada específica.

O Deus que castiga e renova: Números 13.1—20.13

Situada no centro do livro, essa passagem de Números relata acontecimentos que possuem trágicas implicações pessoais, históricas e teológicas. Nesses capítulos praticamente cada indivíduo do povo chamado e corrigido revolta-se contra Deus e sofre as consequências de suas ações. Aqui nem mesmo Moisés transcende a descrença, de modo que nem mesmo esse grande líder e pensador evita castigo de dilacerar o coração. Assim mesmo Yahweh revela-se fiel às alianças abraâmica e sinaítica ao começar da estaca

zero com a geração seguinte de Israel. Tais são o propósito e a prerrogativa do Deus santo e auto-existente.

Estacionado nas imediações de Canaã, por ordem de Deus Israel envia espiões para examinar a Terra Prometida (13.1-16). Doze líderes tribais, dos quais Josué é o mais conhecido, são escolhidos para a tarefa. Recebem instruções para apresentar um relatório completo sobre Canaã (13.17-20) e fazem-no conforme determinado (13.21-27). Nenhum deles tem qualquer palavra negativa sobre a frutuosidade da terra. A palavra primeira, com que Deus se comprometera com Moisés, de dar a Israel “uma terra boa e vasta” parece estar na iminência de se concretizar (v. Êx 3.7-10). Yahweh tem sido fiel.

Os espiões de Israel não interpretam que a exatidão da descrição divina da terra, a obra salvadora divina no êxodo, a oferta divina da aliança ou a direção divina no deserto signifiquem que Israel pode, de fato, possuir a terra que viram. Não acreditam que o Deus que dirigiu seu passado histórico seja capaz de determinar seu futuro imediato. Nessa nova situação enxergam apenas as cidades fortificadas de Canaã e os exércitos experientes, facilmente esquecendo-se do Deus que afogou os carros de faraó no mar Vermelho. Desse modo, com exceção de Calebe e Josué (13.30; 14.6), os líderes aconselham o povo a permanecer no deserto em vez de atacar os cananeus (13.31-33).

É bem compreensível que as pessoas se entristeçam, mas na grande maioria acreditam no relatório em vez de na sua herança teológica (14.1-4). Tornam a desejar que ainda fossem escravos, temem pela vida dos filhos e decidem escolher um novo líder e voltar para o Egito. Uma última vez Moisés Arão, Josué e Calebe exortam o povo a abraçar a promessa de terra (14.7), a aceitar a liderança de Yahweh (14.8), a obedecer a Deus (14.9) e a escolher fé em vez de medo (14.9). Como reação ao esforço desses líderes, o povo ameaça apedrejá-los (14.10). Chegou-se a um impasse. A fé e a obediência sumiram da maioria do povo. Resta apenas um grupo remanescente pequeno e fiel.

Yahweh resolve a situação decisivamente. Deus declara que o problema de Israel não é falta de poderio militar ou a força dos inimigos. O problema deles é o desprezo para com Deus, alimentado apesar de tudo o que o Senhor tem feito por eles (14.10-12). As demais motivações são secundárias. John Sailhamer comenta:

o povo com certeza fracassou em muitos aspectos, mas o escritor aponta especificamente para o fracasso de crer em Deus e esforça-se por extrair lições. Desse modo essa passagem quer mostrar que o povo

fracassou em herdar a Terra Prometida e, por esse motivo, morreu no deserto sem herdar a bênção, não tanto por um ato específico de desobediência ou por medo das batalhas por travar, mas sim pelo simples ato de sua descrença. Fracassaram em confiar em Deus.¹⁶

Devido à descrença deles, o Senhor renova a promessa, feita pela primeira vez durante o incidente do bezerro de ouro, de destruir Israel e de fazer uma grande nação a partir de Moisés (14.12; v. Êx 32.9,10). Como no episódio anterior, com base em seu amor por Israel e em sua preocupação com a reputação de Yahweh, Moisés rejeita a idéia (14.13-16; v. Êx 32.11-14). Moisés também repete a auto-revelação de Deus encontrada em Êxodo 34.6,7, ressaltando a paciência, o amor, o perdão e a justiça de Yahweh, e então pede que Israel seja poupado (14.17-19). Uma vez mais Yahweh cede, mas desta vez Deus decide mesmo começar tudo de novo com uma nova geração, embora nem todos sejam descendentes de Moisés. Israel não possuirá Canaã até que passem quarenta anos desde o êxodo e até que, com exceção de Josué e Calebe, morram todas as pessoas de vinte anos para cima ou com idade para lutar (14.20-34; v. Nm 1.5-46). Os israelitas aprenderão a sinistra lição do que significa ter Deus como inimigo (14.34). Ademais, os dez espiões que não tiveram fé morrerão imediatamente, mas Josué e Calebe viverão para habitar na Terra Prometida (14.34-38). Tardamente, Israel parte para a guerra. É tarde demais para mudar sua maneira de pensar, e o povo sofre uma derrota humilhante (14.39-45).

A ira de Deus atinge o âmago de todo pecado, a saber, a incredulidade. Durante um período de 38 anos Yahweh remove cada pessoa responsável por esse fiasco. Deus recomeça em Números 15 exatamente como no momento do chamado a Abrão para sair de Ur, pois aqui Deus oferece leis relacionadas à posse da terra (v. esp. Nm 15.2). Wenham assevera que essas leis abordam os temas principais de Levítico e demonstram que

... sua incredulidade [de Israel], foi focalizada na história dos espias, não anulou estas promessas do pacto. Um arrependimento de todo o coração e a oferta de sacrifícios podem restaurá-los a uma posição em que eles podem experimentar plenamente a bênção de Deus.¹⁷

A descrença não é uma doença transmitida geneticamente. A fé da geração seguinte pode ultrapassar a dos predecessores.

¹⁶*The Pentateuch as narrative*, p. 388.

¹⁷*Números*, p. 134.

É notável que Israel continue a se revoltar mesmo depois da ira do Senhor em Números 14 e as promessas renovadas em Números 15. Uma coalizão de levitas e líderes comunitários seculares opõe-se a Miriã e Arão com o objetivo de conquistar a posição de sumo sacerdote para Coré, que não é um filho de Arão (16.1-3). Ao que parece, esse grupo encara o papel do sumo sacerdote mais como um cargo de destaque do que como um ministério teológico dedicado à proclamação da santidade de Deus. Deus afasta os rebeldes (16.4-40), o que leva a comunidade a acusar Moisés de matar o povo de Deus (16.41)! Yahweh responde a essa insolência, enviando uma praga (16.42-50), ressaltando de forma marcante o chamado de Arão para ser sumo sacerdote (17.1-13), reafirmando os deveres dos sacerdotes e levitas (18.1-32) e enfatizando o valor da pureza ritual (19.1-22). O chamado de Moisés, o chamado de Arão e a permanência dos mandamentos do Sinai — tudo isso é assim reafirmado. As revoltas de Israel não alteram os planos de Deus, a aliança de Yahweh ou o caráter pessoal de Yahweh. Para Israel tudo o que a revolta alcança é o fim terrível de miséria e morte.

Sem dúvida as revoltas de Números 13 e 14 e 16 têm origens trágicas e conseqüências horríveis. A incredulidade de Israel e a desobediência resultante custam caro. Embora tenham sido chamados a constituir o povo de Deus, incorrem na ira de Deus. Nem mesmo o povo escolhido pode negligenciar a instrução de Yahweh e escapar ileso. Números 20.1-13 prova que nem mesmo o próprio Moisés pode desobedecer a Deus sem pagar um preço espiritual, físico e emocional.

Números 20 começa anunciando a morte de Miriã (20.1) e em seguida conta uma situação conhecida. Israel precisa de água, quer morrer, odeia o deserto (20.2-5). Moisés e Arão recebem de Yahweh instruções específicas para falar a uma rocha, da qual sairá água para atender à necessidade de Israel. Mas, ao contrário do que lhe foi ordenado, Moisés faz duas coisas que não lhe são características. Primeiro, em vez de dar crédito a Yahweh pelo milagre, ele pergunta se ele e Arão devem dar-lhes água (20.10). Segundo, ele não fala com a rocha, mas fere-a (20.11).¹⁸ A água flui da rocha, mas Moisés não honrou a Deus no seu coração, pois deixou de obedecer ao Senhor, nem glorificou a Deus na presença do povo, pois deixou de atribuir todo o poder miraculoso a Yahweh. Deus diz que Moisés não confiou em Deus e não levou Israel a entender a santidade divina.¹⁹

¹⁸Jacob Milgrom, *Numbers*, p. 454.

¹⁹Cf. Harrison, *Numbers*, p. 267.

Devido à falta de fé, Moisés não poderá partilhar da bênção da Terra Prometida. A questão não é se ele guardou a lei ou não.²⁰ O problema é que ele não confiou em Deus nessa ocasião, a causa básica de sua desobediência.²¹ Contudo, apesar desse castigo a longo prazo, o Senhor ainda espera que Moisés lidere Israel até que seu sucessor ocupe seu lugar. Ao desempenhar esse papel, Moisés demonstra uma vontade de servir sem receber recompensas tão desejadas e, desse modo, distancia-se do israelita mediano, que vivia se queixando e se revoltando praticamente em cada oportunidade.

Síntese canônica: a incredulidade de Israel

Os episódios da revolta em Números 13.1—20.13 são mencionados repetidamente no cânon e geralmente enquadram-se numa dentre três estratégias interpretativas específicas. Primeiro, esses relatos são usados para descrever a total incredulidade de Israel e a subsequente revolta contra o Senhor. Por exemplo, em Deuteronômio 1.26-40 Moisés diz à geração seguinte de Israel que a revolta e a ira levaram Israel e ele próprio a passar um tempo desnecessário no deserto. Ezequiel 20.13-16 faz parte de uma lista de ocasiões quando o povo irritou a Deus e menciona o período no deserto simplesmente como mais uma dessas ocasiões. Ezequiel interpreta que os acontecimentos de Números 13 e 14 ocorreram devido ao amor pelos ídolos maior que o amor por Yahweh. De modo semelhante, à luz de tudo o que Deus havia feito, Salmos 78.17-19 e os salmos 40—55 denunciam as ações de Israel como tolas. Na verdade, cada uma dessas passagens lamenta o passado da nação e dessa forma exorta seus leitores a um comportamento melhor.

Segundo, algumas referências utilizam os relatos para ressaltar a ingratidão de Israel à luz da provisão maravilhosa de Yahweh às suas necessidades. Jeremias 2.6 deixa implícito que a liderança divina no deserto deveria ter unido permanentemente o povo a Yahweh. O profeta espera que tais lições da história ajudem Israel do século sétimo a.C. a se arrepender (v. Jr 3.12,14). Ezequiel 20.17 observa que, ao não destruir o povo, Deus deu-lhe uma segunda chance; Amós 2.10 faz eco a esse sentimento e reforça-o, ao ressaltar que a misericórdia de Yahweh conduziu Israel rumo a Canaã. Salmos 78.38 defende que Deus foi bondoso durante esse período, Salmos 114.1-8 afirma que a provisão do Senhor demonstra sua bondade,

²⁰Para um levantamento de opiniões a respeito, consultar Milgrom, *Numbers*, p. 448-56.

²¹Sailhamer, *The Pentateuch as narrative*, p. 397.

e Salmos 136.16 entende que essa bondade é parte da interminável bondade e fidelidade de Deus. Esses textos parecem concluir que, se Deus não deixou de ser misericordioso com Israel durante esse período, então com certeza a graça e a compaixão divinas jamais acabam. Também realçam a soberania de Yahweh, pois, no dizer de Gerhard von Rad, “o que caracteriza todas essas expressões, as quais têm origem na esfera do culto, é concentrar-se exclusivamente na ação de Deus”.²²

Terceiro, uns poucos textos canônicos empregam os acontecimentos para advertir contra a repetição de tais atividades. Salmos 95.7-11, texto citado em Hebreus 3.15—4.7, aconselha os leitores a não endurecer o coração como fizeram os israelitas. Os que endurecem o coração jamais recebem as bênçãos de Deus; jamais recebem descanso. Ao ensinar os coríntios a evitar tentações, Paulo adverte seus leitores a não repetir todos aqueles erros de Israel no deserto. A principal diferença entre essas passagens e a maneira inicial como os relatos de Números 13—20 são empregados é sua especificidade e franqueza. Deve-se ler todos esses textos como advertências, mas estes três últimos ordenam seus leitores a evitar os erros dos israelitas.

Os pecados de Israel são claramente contra o único Deus do relato. A incredulidade dos israelitas é contra o criador, sustentador, redentor e estabelecedor de aliança revelado desde o início do AT. É apropriado que o Deus cuja voz foi menosprezada estabeleça todos os castigos nesses relatos. Contudo, por sua graça e fidelidade insuperáveis e absolutas a Abraão o Senhor castiga a fim de renovar. O pecado não tem a palavra final porque também não teve a palavra inicial.

O Deus que guarda e protege: Números 20.14—22.1

Existem agora dois Israéis viajando pelo deserto. Um Israel é a geração mais velha, que terá de morrer no deserto, jamais possuindo a Terra Prometida devido à incredulidade. O outro Israel é a segunda geração, que vai crescendo, amadurecendo e preparando-se para possuir Canaã. Deus cuida dos dois grupos, dando-lhes maná e água. Por ordem de Yahweh, Moisés continua a liderar. Deus também protege o povo tanto de derrota militar quanto de autoderrota, atitudes e ações impuras. Fica claro que o caráter do Senhor permanece intacto qualquer que seja a situação.

Três relatos específicos acentuam a proteção divina contra inimigos. Primeiro, visto que Israel se desviou do sul de Canaã, agora tenta entrar

²²*Old Testament theology*, vol. 1, p. 281 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

em Canaã vindo do leste, atravessando Edom (20.14-21). Edom, contudo, não lhe permite atravessar o país, de maneira que Israel vai em outra direção. Visto que Edom não fazia parte da Terra Prometida, os israelitas não sentiram necessidade de guerrear.²³ Segundo, Israel se depara com o exército do “rei cananeu de Arade” (21.1) e derrota-o, porquanto Deus lhes dá força para isso (21.2,3). Essa vitória é prenúncio de maiores vitórias no futuro, mas a conquista de toda a região deverá aguardar a morte de Moisés. Quando o povo é ameaçado (21.1), Deus reage. Terceiro, Deus capacita Israel a derrotar os reis dos amorreus (21.21-35). Essas vitórias são operadas pelo Senhor e resultam em Israel possuir a terra. De novo esses episódios indicam que já havia muito tempo que Israel poderia estar conquistando vitórias, caso tivesse simplesmente confiado em Yahweh, e as vitórias também oferecem esperança e instilam no povo confiança de que herdará de fato uma terra pátria.

Três relatos também demonstram como Deus protege elementos fundamentais da vida israelita. Quando Arão morre, o Senhor protege a liderança espiritual do povo ao proporcionar uma transição suave do sumo sacerdócio de Arão para o de seu filho Eleazar (20.22-29). O santuário continuará a funcionar, e o ministério mais importante de Israel também, dessa forma fazendo mediação do perdão para todo o povo.²⁴ Ademais, depois da vitória de Arade, o povo se queixa, de modo que Yahweh envia uma praga para castigá-lo (21.4-6). Moisés ajuda a livrar o povo (21.8,9), o que demonstra seu permanente chamado a liderar. Deus planeja ensinar a nação a crer e a obedecer, assim protegendo Israel de atitudes geradoras de morte. Finalmente, Yahweh assegura passagem segura até Moabe, dando aos israelitas a água necessária enquanto viajam (21.10-20). Desse modo Deus proporciona continuidade religiosa, disciplina necessária e segurança. Tal provisão misericordiosa permite que o segundo Israel cresça em fé da mesma maneira como cresce em número e maturidade.

Síntese canônica: as vitórias iniciais de Israel

O triunfo dado por Deus a Israel sobre Ogue, rei de Basã (21.32-35), torna-se, no restante do AT, prova da determinação divina de dar a Israel a Terra Prometida. Permanece como um monumento à grandeza de Yahweh. Moisés conta a vitória em Deuteronômio 3.1-11; 29.7,8; e 31.1-7 para exortar a geração seguinte a possuir Canaã. Raabe e os gibeonitas citam a

²³Timothy R. Ashley, *The book of Numbers*, p. 393.

²⁴Wenham, *Números*, p. 160-1.

derrota de Ogue como uma das razões para crer que a invasão israelita de Canaã dará certo (v. Js 2.10; 9.10). Salmos 135.11, Salmos 136.20 e Neemias 9.22 referem-se ao acontecimento enquanto enfatizam, respectivamente, o poder de Deus, sua bondade amorosa e a eleição de Israel. Em outras palavras, a interpretação desse relato passa a ser de que todas as coisas são possíveis para Israel porque Yahweh é seu Deus. Ninguém é capaz de opor-se ao povo que se põe ao lado de Deus. Essa convicção canônica é ressaltada em Números 22—24, onde o rei de Moabe aprende essa lição com uma fonte improvável.

O Deus que renova suas promessas: Números 22.2—36.13

Uma coisa fica clara em Números 20.14—22.1: por causa do castigo, Israel não está morrendo, mas se reagrupando. Em última instância nada é capaz de impedir o cumprimento das promessas feitas, em Gênesis 12.1-9, por Deus a Abraão centenas de anos antes. A palavra de Deus é, da mesma forma como o Deus que pronunciou as palavras, santa e sem erro, fiel e inevitavelmente amorosa e correta. Nada mais pode ser verdadeiro, pois as palavras de alguém procedem de seu caráter. Em Números 22.2—36.13 as promessas de Yahweh resistem a ataque. Também são o alicerce com que Deus prepara a nova geração para conquistar a terra que seus pais tiveram medo de invadir. Os pecados de Israel podem adiar, mas jamais inviabilizar os planos de Deus na sua totalidade.

Agora Israel chega à terceira etapa de sua viagem. Depois de sair do Egito, passa um tempo no monte Sinai (Êx 19.1—Nm 10.12) e no deserto (Nm 10.12—22.1), e agora o povo habitará “perto de Jericó” (Nm 22.1) e na planície de Moabe até que, em Josué 3.1, invada Canaã. Enquanto os israelitas aguardam com expectativa receber a terra que está quase ao seu alcance, inimigos tentam sabotar-lhes o futuro. Primeiro, os moabitas procuram contratar um profeta que, conforme esperam, consiga voltar a palavra de Deus contra Israel; então empregam um método mais simples para derrotar seus adversários em potencial: fazê-los envolver-se em orgias religiosas.

Há longa data Números 22—24 vem apresentando inúmeros desafios para os comentaristas. O fato de que a personagem principal, Balaão, é um não-israelita que recebe oráculos de Yahweh dá ensejo a muitas possibilidades interessantes, o que também é o caso da maneira como Deus trata com ele. Também é um tanto quanto difícil determinar a exata natureza do caráter de Balaão, e não é fácil saber por que o cânon descreve-o dessa maneira. Apesar disso tudo, esses capítulos tratam claramente da exatidão

da palavra de Deus e da perenidade das promessas de Deus. As palavras que, aqui e em qualquer outro lugar, procedem de Deus são tão reais quanto os acontecimentos que elas predizem.

Balaão anuncia quatro oráculos sobre Israel. Embora utilize práticas adivinhatórias condenadas em Levítico 19.26, Deus coloca-lhe uma palavra na boca. O primeiro oráculo ressalta diferentes aspectos de Israel: sua eleição (23.7,8), sua santidade ou separação (23.9), sua força numérica (23.10) e sua condição abençoada (23.10). Em outras palavras, ele faz eco a promessas feitas por Deus a Abraão (v. Gn 12.1-9; 13.16) e aos propósitos divinos para Israel, conforme anunciados no Sinai (v. Êx 19.5,6).²⁵ Quando Balaque o confrontou por não amaldiçoar Israel, Balaão responde que falou as palavras de Deus (23.11,12). O segundo oráculo de Balaão também é precedido por rituais adivinhatórios (23.13,14). Ao mudar de lugar, Balaque espera mudar a mente de Deus.²⁶ Mas o que ele aprende é que Deus é único, pois Yahweh não muda de maneira de pensar. Não se pode manipular a Deus (23.18,19). Também aprende que a singularidade de Israel “acha-se no seu relacionamento único com seu Senhor”.²⁷ Deus tirou Israel do Egito sem feitiçaria e não dá a mínima atenção para a feitiçaria (23.21-23). A vontade divina para Israel está determinada. Dessa maneira Israel possui grande força porque adora o Deus único (23.24). Tendo ressaltado a aliança abraâmica em 23.7-10, Balaão realça a obra de Deus por intermédio de Moisés em 23.18-24.

Irritado, mas ao mesmo tempo com uma atitude tão desafiadora quanto a que tivera o faraó, Balaque leva Balaão a mais um ponto de observação. Dessa vez Balaão abençoa todo o Israel (24.3-5), prediz que um dia terão um grande rei e um grande reino (24.6,7) e vincula o poderio deles à obra de Yahweh a seu favor (24.8,9). O oráculo final de Balaão prediz que Israel derrotará todos os seus adversários (24.15-24). Balaão pronunciou, portanto, a palavra de Deus, e Deus disse que verdadeiramente se cumprirão as promessas de herança, aliança e terra. Essas são as palavras de Deus, e elas são infalíveis mesmo quando apresentadas por um adivinho estrangeiro, mercenário e incapaz de enxergar como Balaão. O verdadeiro caráter de Balaão pode estar cercado de incertezas, mas o poder e a veracidade do que Deus o obriga a dizer são de absoluta certeza.

Agora Balaque percebe que será possível parar Israel só se o povo parar de adorar Yahweh. Com isso as mulheres de Moabe convidam os homens

²⁵Ibid., p. 174.

²⁶Milgrom, *Numbers*, p. 199.

²⁷ALLEN, *Numbers*, vol. 2, p. 900.

de Israel a participar da adoração de Baal, que os cananeus acreditavam ser o deus da fertilidade. Nesse caso a adoração de Baal inclui oferecer sacrifícios, tomar uma refeição e ter relações com mulheres moabitãs (25.1-8).²⁸ Harrison comenta: “O que experimentaram foi uma pequena amostra do mesmo tipo de práticas religiosas depravadas que encontrariam na Terra Prometida”.²⁹ Harrison acrescenta que Baal e sua “consorte Anate, identificada de diferentes maneiras como Asera e Astarte/ Astarote, eram venerados por meio das práticas mais sensuais e orgíacas de que a humanidade tem conhecimento”.³⁰ A idolatria sexual é tão descarada que um israelita leva uma midianita “para casa”, isto é, para sua família, à vista do próprio Moisés (25.6). Ashley assinala que esse homem procede dessa maneira por motivo de sexo ilícito, casamento ou alguma prática religiosa.³¹ Quaisquer dessas opções deveriam ser detestáveis para um povo comprometido com a aliança sinaítica. O Israel pós-sinaítico se entrega ao politeísmo.

Para eliminar o surto idólatra e a praga que Yahweh envia para castigá-lo, Finéias, filho de Eleazar, executa o israelita e a midianita (25.7-9, 14, 15). Em Levítico 18.1-5 e Levítico 24—30 Deus advertira contra a adoção de práticas cananêias de adoração e ordenara que quem quer que esteja envolvido em adoração politeísta deve ser “eliminado” do meio do povo, de modo que Finéias provavelmente entende que está purificando Israel de conformidade com a palavra revelada de Deus. Ao que parece, ele estava certo, pois o Senhor interrompe a praga e abençoa Finéias com “a aliança do sacerdócio perpétuo” (25.13) pelo que fez. Ele foi zeloso com Deus e fez propiciação por Israel, que são as duas coisas mais importantes para um sacerdote fazer. Depois de abençoar Finéias, o Senhor ordena Moisés a guerrear contra Midiã por tentar Israel dessa maneira.

Israel superou as dificuldades, mas Números 22—25 demonstra que o futuro do povo depende de uma dedicação exclusiva a Yahweh. Esses capítulos também provam que a história de Israel inclui politeísmo do mais baixo nível moral e os decorrentes excessos. Contudo, também refletem a total rejeição dessas atividades por parte dos escritores canônicos. A teologia do AT deve concentrar-se no relato e interpretação que o cânon faz da história de Israel (v. cap. 2).³² Em Números 25 o texto descreve a história de Israel com exatidão e então comenta sobre essa história. Pode-se questio-

²⁸V. a análise que Milgrom faz em *Numbers*, p. 476-80.

²⁹*Numbers*, p. 335.

³⁰*Ibid.*, p. 336

³¹*Numbers*, p. 520.

³²Cf. Childs, *Biblical theology*, p. 416.

nar a interpretação dos acontecimentos, mas dificilmente se pode acusar o texto de ocultar acontecimentos desagradáveis e perturbadores da história de Israel.

Para a segunda geração de Israel, a única definição possível de vitória é tomar posse de Canaã. Assim, cada ordem divina e cada feito humano deve contribuir para atingir esse objetivo.³³ Para tanto, o Senhor disse a Moisés para intruir o povo com detalhes específicos na organização para o triunfo. Esses capítulos consistem num censo (Nm 26), ordens relacionadas com a adoração (27—30) e instruções sobre a divisão da terra (31—36). As duas menções às filhas de Zeloфеade em Números 27 e Números 36 emolduram essa seção. Nesse trecho, cada palavra de Deus e cada ato de obediência por parte de Israel prova que se tornarão realidade as promessas de Yahweh a Abraão acerca de Canaã.

Os preparativos para a conquista começam com um censo, um problema de herança e a designação do sucessor de Moisés. O censo de Números 26 tem o mesmo propósito do de Números 1, qual seja, o de contar o exército potencial de Israel. Trinta e oito anos se passaram entre os dois censos, e somente Josué, Calebe e Moisés restam da contagem original (26.63-65). O número de combatentes disponíveis diminuiu em apenas 1 820 homens, o que significa que a nação praticamente possui a mesma força de ataque de antes.³⁴ Deus susteve um número significativo de pessoas no deserto.

Cinco mulheres, todas elas filhas de Zeloфеade, abordam Moisés com uma pergunta sobre herança. A indagação que fazem salienta a promessa de terra e uma dedicação a herança tribal da família. Elas não têm irmão e receiam a perda do nome e da propriedade do pai (27.1-4). Yahweh determina que as filhas podem herdar a terra quando não tiverem irmão vivo e a terra deve, por todos os meios possíveis, permanecer sob a posse do clã (27.5-11). De novo o próprio debate sobre esses problemas expressa confiança quanto ao futuro. Haverá terra a ser possuída. A nova geração acredita nessa bênção e aguarda-a com expectativa, antes mesmo de tomar a terra. Sua reação de fé condena a incredulidade de seus pais.

O ministério de Moisés não vai durar muito mais, embora os longos discursos que profere em Deuterônômio dão a impressão, pelo menos textualmente, de que ele ainda viverá bastante tempo. Ele pede a Deus que nomeie um líder capaz (27.12-17), diante do que Yahweh responde com a escolha de Josué. Esse homem tem experiência, fé e o espírito de Deus (27.18). Ele recebe a autoridade de Moisés na presença de Eleazar e todos os israelitas

³³Wenham, *Números*, p. 197-9.

³⁴Owens, *Numbers*, p. 152.

(27.19-23). Essa transferência de liderança, à semelhança daquela de Arão a Eleazar em Números 20.22-29, reflete a dedicação contínua de Yahweh a Israel. Essa dedicação, que agora já tem algumas centenas de anos, transcende o tempo, as circunstâncias e o fracasso humano. Para Deus as promessas são tão reais quanto quem as prometeu. Logo Josué se tornará o instrumento humano que ajuda a concretizar esses compromissos imutáveis.

Assim como a geração anterior recebeu, depois do censo, ordens acerca de pureza e adoração (v. Nm 5.1—10.10), de semelhante maneira a segunda geração, após o censo, recebe ordens sobre ofertas, festas e votos (28.1—30.16).³⁵ Jacob Milgrom comenta: “Por esse motivo, quer no deserto, quer na sua terra, Israel só pode ter certeza da presença de Deus por meio do culto e do santuário que o próprio Deus sanciona”.³⁶ Josué e a nova geração precisam compreender que só conseguirão manter a terra em seu poder caso se apeguem aos sacrifícios e ao calendário escolhidos por Deus. Embora todas as ofertas e festas de Números 28—36 sejam familiares, o texto não é repetição pura e simples de passagens anteriores, pois, no dizer de Gray, “Como tabela sistemática da quantidade de oferendas públicas exigidas em intervalos regulares, esta seção não tem paralelo algum no Hexateuco”.³⁷ A regularidade esperada dessas oferendas é mais um lembrete de que Israel de fato ocupará a terra e terá recursos abundantes, para deles trazer sacrifícios ao seu Senhor.³⁸ Yahweh agora fala como se fosse impossível que as promessas não se cumprissem ainda durante essa geração.

Moisés torna a ouvir a respeito das filhas de Zeloфеade. Nessa segunda oportunidade, líderes do clã obtêm uma norma segundo a qual as mulheres devem se casar com homens da tribo, a fim de que a porção de Manassés na Terra Prometida não encolha (36.1-13). A terra tornou-se extremamente preciosa aos olhos do povos. Não se deve perdê-la por negligência ou mesmo por falta de homens em determinada família. A terra dada por Deus deve ser possuída, protegida e valorizada. Pessoas criadas no deserto parecem saber o quão importante pode ser essa bênção física. Para elas, a promessa de terra torna-se o motor da fé em sua vida.

Síntese canônica: Balaão e a palavra de Deus

Já se esboçou boa parte do uso canônico de Números. As grandes tragédias de Números 13, 14 e 20 bem como os acontecimentos positivos de Nú-

³⁵Allen, *Numbers*, vol. 2, p. 947.

³⁶*Numbers*, p. 237.

³⁷*Numbers*, p. 403.

³⁸Wenham, *Números*, p. 205.

meros 1—10 são empregados em diversos contextos posteriores. Mesmo assim o cânon também emprega os relatos de Números 22-25 sobre Balaão e Baal-Peor para advertir os leitores subseqüentes a não repetir as ações de Balaão e dos israelitas idólatras.

As opiniões canônicas sobre Balaão não são nada lisonjeiras. Números 31.8-16 é que faz a primeira crítica ao revelar que ele aconselhou os midianitas a seduzir Israel à idolatria. Tal conselho não tira a responsabilidade que o povo escolhido tem por suas ações, mas também não apresenta Balaão como um servo fiel de Yahweh. Deuteronômio 23.4,5 retrata Balaão como um profeta de aluguel a quem Deus moldou para propósitos diferentes dos inicialmente planejados por Balaão. Moisés questiona claramente a notificação de Balaão. Moisés questiona claramente a motivação de Balaão. No NT 2Pedro 2.15, Judas 11 e Apocalipse 2.14 caracterizam-no “como adversário de Israel, que o teria amaldiçoado se Deus não interviesse, um homem que preferia dinheiro a servir a Deus”.³⁹ Pedro e Judas comparam falsos mestres de sua época a Balaão, ao passo que Apocalipse repreende duramente a igreja de Pérgamo por tolerar o ensino de Balaão, a adoração de ídolos e imoralidade sexual. Em face da leitura canônica de Balaão, parece correta a descrição, feita por Allen, de Balaão como um homem que achava que poderia manipular Yahweh e não como um crente no Deus único.⁴⁰

Se Balaão não é nenhum modelo a ser seguido, então como pôde proferir oráculos tão exatos? A resposta é que Deus usou Balaão para apresentar uma mensagem precisa, um acontecimento que não é inusitado no cânon. Afinal, Saul profetiza mesmo depois de ter perdido as bênçãos divinas sobre seu reinado (v. 1Sm 19.23,24).⁴¹ Deus usa um velho profeta mentiroso para fazer uma predição precisa em 1Reis 13. O que importa é que a palavra inspirada de Deus jamais falha, não importa o quão falível seja a testemunha humana. Yahweh continua fiel, não importando quão falhas as pessoas se tornem.

Síntese canônica: Baal-Peor e a idolatria

Além do próprio Balaão, a idolatria de “Baal-Peor ficou indelevelmente marcada na memória coletiva como um dos pontos mais baixos da história de Israel (Dt 4.3; Os 9.10; Sl 106.28)”.⁴² Em Deuteronômio 4.3,4 Moisés

³⁹Ibid., p. 174.

⁴⁰Allen, *Numbers*, vol. 2, p. 888.

⁴¹Wenham, *Números*, p. 175.

⁴²MILGROM, *Numbers*, p. 480.

cita o acontecimento para lembrar Israel de que os adoradores de Baal morreram, enquanto os que confiaram em Yahweh viveram. Dessa maneira ele lembra o povo das conseqüências claras de escolher o politeísmo e não o monoteísmo. Oséias traça um paralelo histórico entre o fracasso de Baal-Peor e a adoração depravada de Baal, na qual o povo do reino do Norte, isto é, do reino de Israel, se deleitava (Os 9.10). À época de Oséias a idolatria sexual tinha centenas de anos, e o profeta adverte que Yahweh estava cansado de observar essa atividade. Salmos 106.28 coloca o incidente de Números 25 como apenas mais um item na lista dos vários pecados nacionais que levaram ao cativeiro. Por causa da difícil situação que o povo experimentava, o salmista pede a Deus que salve Israel do seu exílio bem merecido (Sl 106.47). Fica claro que esse acontecimento não possui valor redentor, de modo que é mencionado apenas em termos do pecado de Israel e, portanto, fica como um exemplo negativo para todas as gerações posteriores.

Conclusão

Números tem um papel ambivalente no cânon hebraico e no decorrer da obra redentora de Deus. De um lado, vê-se esperança em Números 1.11—10.11 e confiança em Números 22—36. Deus, ao manter de pé todas as promessas abraâmicas, continua firme em seu plano de eliminar o problema do pecado. Fé e obediência continuam sendo a chave para o povo israelita agradar a Deus, e não é impossível à nação eleita alcançar qualquer das duas. Essas passagens também acentuam a eterna fidelidade de Yahweh. Israel desfruta os benefícios de um Deus que provê, promete e salva.

Por outro lado, no entanto, episódios de Números 13—25 dominam os usos canônicos do livro. A primeira geração de Israel é particularmente lembrada mais por oportunidades desperdiçadas, revolta e incredulidade do que por qualquer outra coisa. A partir de Deuteronômio até Apocalipse, histórias do livro de Números ilustram a preocupação dos escritores bíblicos com cobiça, falta de fé e idolatria. Para pessoas de fé Números é, portanto, o livro canônico dos horrores.

Assim mesmo, quando Números 36 termina, a esperança reaparece. Uma segunda geração, criada no deserto, faminta de vitória, acampa fora de Canã à espera de receber a Terra Prometida. Um segundo sumo sacerdote e um substituto de Moisés estão prontos a servir. Certamente Deus é capaz de terminar de preparar essas pessoas e, desse modo, cumprir as promessas fundamentais de herança, aliança e terra, feitas em Gênesis 12.1-9.

6

O Deus renovador da aliança

Deuteronômio

Qualquer que seja o padrão de referência, Deuteronômio é um dos mais livros importantes do cânon. Seu contexto histórico associa as experiências no Sinai e no deserto à conquista de Canaã e apresenta uma transição da liderança de Moisés para a de Josué. Devido à sua posição no cânon, Deuteronômio conclui o Pentateuco ao interpretar na prática Êxodo, Levítico e Números; contudo também oferece um arcabouço interpretativo para os Profetas Anteriores e Posteriores (Josué—Malaquias). Suas ênfases teológicas estabelecem o modo como Israel deve viver na terra que herdará do Deus que o escolheu. Seu estilo de exortação e instrução oferece um modelo retórico para historiadores, profetas, salmistas e sábios do AT. Fora do cânon hebraico, Deuteronômio está, junto com Gênesis, Salmos e Isaías, entre os quatro livros veterotestamentários mais citados no NT. O próprio Jesus, em Mateus 4.1-11, emprega passagens de Deuteronômio para resistir às tentações de Satanás. Sem sombra de dúvida, este livro, o ponto alto do Pentateuco, merece análise teológica cuidadosa.

A estrutura e teologia de Deuteronômio estão integradas de uma forma extraordinária. Uma leitura simples e direta de Deuteronômio proporciona um arcabouço baseado em mensagens que Moisés dirige aos israelitas. Depois de o livro começar com observações históricas e geográficas (1.1-5), Moisés fala ao povo acerca da história deles (1.6—4.49), da aliança deles com Deus (5—28) e da renovação daquela aliança com Yahweh (29

e 30). A essas três interpretações homiléticas da história e do relacionamento pactual seguem-se a transferência de poder de Moisés para Josué, a elaboração de um livro da lei, a bênção de Israel por Moisés e a morte deste (31—34). História, aliança e transição dominam o livro de uma forma que ensina a nova geração a esperar que Deus aja decisivamente a favor deles por causa de atos semelhantes no passado. As atuais exigências divinas estão firmemente ancoradas na graça de Deus, na revelação de Deus e nas promessas de Deus.

Tem havido quatro enfoques básicos de Deuteronômio. Primeiro, ainda existem alguns especialistas que acreditam que estavam certas as conclusões de Julius Wellhausen de que as crenças pactuais de Israel só passaram a ser um conceito teórico destacado e dominante quando Deuteronômio foi escrito em apoio à reforma de Josias. Ernest W. Nicholson é quem melhor defende esse ponto de vista.¹ Segundo, A. D. H. Mayes diz que Deuteronômio era no início um antigo código legal que posteriormente foi acrescido de elementos de aliança e tratado.² Ele crê que esse enfoque explica como Deuteronômio pode refletir todos esses traços e ao mesmo tempo não se concentrar totalmente num deles. Terceiro, um grande número de autores acredita que, apesar de concluir que Deuteronômio é pós-mosaico, o livro possui material antigo e reflete um formato de tratado hitita ou assírio.³ Quarto, com base nas semelhanças com os tratados hititas de vassalagem, muitos escritores mais tradicionais opinam que os dados históricos e canônicos sugerem a data de composição de Deuteronômio no segundo milênio a.C.⁴

Essas opiniões possuem alguns elementos comuns. A maioria ressalta que os ideais da aliança, seja ela real ou apenas conceitual, deixam marcas significativas em Deuteronômio. A maioria ressalta que Deuteronômio ajuda a dar forma à história de Israel no período posterior à conquista. A maioria reconhece o papel de destaque no cânon desempenhado por Deu-

¹ *God and his people: covenant and theology in the Old Testament*.

² *Deuteronomy*, p. 29-55.

³ George E. Mendenhall, *Covenant forms in Israelite tradition*, *Biblical Archaeologist* 17, p. 50-76; George E. Mendenhall, *The suzerainty treaty structure: thirty years later*, em *Religion and law: biblical-Judaic and Islamic perspectives*, p. 85-100; Dennis J. McCarthy, *Old Testament covenant: a survey of current opinions*; *Treaty and covenant: a study in form in the ancient oriental documents and the Old Testament*, ed. rev.; e Moseh Weinfeld, *Deuteronomy: the present state of inquiry*, *Journal of Biblical Literature* 86, p. 249-62.

⁴ Meredith G. Kline, *Treaty of the great king: the covenant structure of Deuteronomy*; P. C. Craigie, *The book of Deuteronomy*; Earl S. Kalland, *Deuteronomy*, em *Expositor's Bible commentary*, vol. 3, Frank E. Gaebelin (org.); e Eugene H. Merrill, *Deuteronomy*.

teronômio. A maioria concorda a respeito das verdades teológicas básicas apresentadas no livro. Os estudiosos discordam quanto à maneira como Deuteronômio chegou à sua forma atual, mas estão, num grau significativo, de acordo quanto às características básicas da forma canônica final do livro.

A esta altura merece menção ainda outra idéia sobre a data e autoria de Deuteronômio. Em 1943 Martin Noth defendeu que um autor único escreveu Deuteronômio 1—4, editou o restante de Deuteronômio e então utilizou material de várias fontes para compor Josué, Juízes, Samuel e Reis, o que aconteceu por volta de 550 a.C.⁵ Por esse motivo, ele considerou Deuteronômio a base teológica para a história deuteronomista encontrada nos Profetas Anteriores. A hipótese de Noth tem implicações canônicas significativas, visto que faz de Deuteronômio o pai teológico de quatro livros subseqüentes. Que Deuteronômio desempenha essa função é algo que pode-se afirmar e direcionará a análise que o presente volume fará daqueles livros. Pode-se adotar essa abordagem, sem, no entanto, acolher as idéias de Noth a respeito da autoria de Deuteronômio. Certamente um livro mosaico poderia estar numa posição de tal autoridade a ponto de ser usado como guia para reflexão histórica. Certamente poderia influenciar o cânon na maneira descrita por Noth.

O presente volume aceita os argumentos apresentados por Meredith Kline, Peter C. Craigie, Eugene Merrill e outros (cap. 2)⁶ a favor da autoria mosaica de Deuteronômio, bem como as afirmações que fazem acerca da semelhança básica de Deuteronômio com os tratados hititas de vassalagem. Levando-se em conta a pesquisa mencionada, essa conclusão é plausível. Assim mesmo é extremamente importante destacar os pontos de concordância que caracterizam a pesquisa de Deuteronômio. A terminologia da aliança permeia o livro. A estrutura de Deuteronômio corresponde de fato à sua mensagem. Sua teologia causa impacto em todas as Escrituras. Por esse motivo, uma análise canônica deve reunir as melhores conclusões teológicas que têm surgido por consequência da análise erudita, em vez de rejeitar todos os comentários que não se harmonizam com uma convicção específica sobre autoria e data. No âmago de toda a pesquisa de Deuteronômio publicada nos últimos decênios há uma forte ênfase na maneira como o livro detalha o relacionamento de aliança entre Deus e Israel e como esse relacionamento torna-se o catalisador para a outorga e a recepção da revelação divina que dirige a vida de Israel na Terra Prometida.

⁵*The deuteronomistic history.*

⁶Kline, *Treaty of the great king*; Craigie, *Book of Deuteronomy*; Kalland, *Deuteronomy*; e Merrill, *Deuteronomy*.

Em vista do amplo consenso dos estudiosos a respeito da natureza pactual e relacional de Deuterônômio, para uma abordagem canônica da teologia do livro é oportuno estabelecer uma ligação entre as falas de Moisés e o formato dos tratados hititas. Dessa maneira pode-se ressaltar a posição que Deuterônômio ocupa tanto de completador do Pentateuco quanto de ímpeto para outros escritos canônicos. Cada uma das falas tem paralelos diretos com o esboço dos tratados antigos, e o exame de cada seção paralela revela detalhes específicos sobre o Deus que estabelece aliança com a segunda geração do povo eleito.

A primeira fala de Moisés reavalia e interpreta o relacionamento que Deus teve com Israel no passado (1.6—4.43). É desse modo que ela corresponde basicamente ao prólogo histórico dos tratados hititas. Aqui Moisés descreve um grande Deus que cria e modela a história, e aqui Israel é lembrado do grande rei a quem serve. Então, a segunda fala de Moisés interpreta a aliança sinaítica para o povo e exorta-o a amar e obedecer a Deus em sua nova pátria (5—28). O final desse sermão inclui uma recitação de bênçãos e maldições que fazem os leitores se lembrar de Levítico 26 (v. Dt 27 e 28). Essa seção corresponde, nos tratados hititas, à apresentação de estipulações genéricas e específicas e à lista de bênçãos para quem cumprir o tratado e maldições para quem quebrá-lo. Estudiosos têm observado que Deuterônômio adapta essas ênfases para atender a seus objetivos, mas também que tratados antigos geralmente incluem esses itens. Esse vasto bloco de material realça o amor por um Deus que cria uma comunidade santa. Yahweh cria a comunidade mediante eleição, livramento, direção e revelação — sendo que cada um deles mostra que o Senhor ama Israel.

Finalmente, a terceira fala de Moisés chama Israel à renovação da aliança (Dt 29 e 30). A anuência do povo em cumprir a aliança leva a escrever um livro que dá forma concreta à aliança, à transferência da liderança de Moisés para Josué, à bênção final de Israel por Moisés, à morte de Moisés e à conclusão do Pentateuco (Dt 31—34). O compromisso com a aliança torna-se, dessa forma, o ato de conclusão da Lei. Conquanto alguns tratados paralelos parem por aqui, é correto comparar os capítulos de Deuterônômio com a prática hitita de convocar testemunhas da aliança e de colocar as exigências da aliança nos santuários dos participantes. Agora o texto declara que Yahweh é um Deus que opera continuidade e transição. Também apresenta Yahweh como o Deus que inspira a revelação escrita, que determina a manutenção de um registro de comunicação divina inteligível.

Alguns conceitos importantes estão por trás dessas verdades, e cada um está ligado a Gênesis—Números. Temas como nação, aliança, relacionamento, comunidade e terra recebem tratamento importante. Basilar a todas essas idéias é, no entanto, o princípio de que o único Deus da criação

torna esses padrões claros para Israel. Não existe nenhuma outra divindade para Israel ou mesmo para qualquer outra nação ou pessoa. Assim, George Ernest Wright apresenta um sumário preciso do princípio teológico norteador de Deuteronomio, quando diz que a “exortação básica de Deuteronomio, como a vemos no livro em sua forma final, é a lealdade fervorosa e totalmente fascinante que Israel deve a Yahweh, o qual somente é Deus”.⁷ Esse fio canônico não foi rompido. O Deus único que cria e liberta continua sendo o Deus único que revela. Caso se perca esse princípio, desaparece o caráter único da existência de Israel, e evaporam as afirmações do cânon acerca de um Deus que controla a história, ao transpor todas as barreiras geográficas, culturais e teológicas. Mas, ao permanecerem de pé essas afirmações, o texto mantém autoridade última para dar ordens e esperança última de que o pecado pode ser derrotado.

O Deus que cria e modela a história: Deuteronomio 1—4

O ponto de partida da história está no Deus que cria os céus, a terra, as pessoas e as nações. A história não possui qualquer poder autônomo próprio. Tem significado porque Deus, ao tratar com seres humanos no tempo e no espaço, lhe atribui significado. Por isso, quando Moisés torna a contar a história de Israel nesses capítulos, ele o faz, sabendo que Yahweh criou e vivificou a vida nacional de Israel. Ele prega que a história de Israel foi, desde o princípio, determinada por Deus, o qual elege Israel, estabelece aliança com Israel e dirige Israel. Em outras palavras, ele demonstra a fidelidade e singularidade divinas ao destacar os atos que, na história, o Senhor opera a favor de Israel.

Deuteronomio começa com uma explicação de seu contexto (1.1-5). No final da sentença de quarenta anos que tiveram de cumprir no deserto Moisés fala a Israel (1.3), e fá-lo quando o povo está quase a entrar na terra da promessa (1.1,2). Estiveram ali antes, mas apenas para se revoltar (Nm 13 e 14). Moisés fala acerca dos mandamentos revelados por Deus (1.3). Em vez de entregar quaisquer novas leis, explica que a lei já foi revelada (1.5). Moisés apresenta um comentário sobre a vontade de Deus, uma exposição que tem o propósito de tornar claro o que Yahweh já disse.⁸ A mensagem é dirigida “a todo o Israel”, expressão reveladora da união do povo todo sob a mesma aliança.⁹ O que segue é revelação pactual que

⁷Deuteronomy, em *Interpreter's dictionary of the Bible*, vol. 2, p. 326.

⁸John Herbert Sailhamer, *The Pentateuch as narrative: a biblical-theological commentary*, p. 423-4.

⁹Craigie, *Book of Deuteronomy*, p. 90.

reflete a liberdade e soberania divinas ao escolher Israel e relacionar-se com o povo.¹⁰ Essa revelação revela-se o único caminho que o povo tem para alcançar liberdade e graça.¹¹

A fala inicial de Moisés começa com um lembrete de que Deus chamou Israel a deixar o Sinai a fim de possuir a Terra Prometida aos patriarcas (1.6-8). A menção aos patriarcas obriga Israel “a relacionar a iminente conquista de Canaã sob o comando de Josué à promessa divina e não a quaisquer sentimentos de superioridade nacional”.¹² Também tece consideração sobre o fato de que a terra pertence a Yahweh, seu criador (Lv 25.23) e, por isso, é para Israel uma dádiva que está inextricavelmente ligada ao seu relacionamento com o Senhor.¹³ As subseqüentes 68 referências que o livro faz à terra como “posse” e “herança” deixam isso ainda mais claro.¹⁴ Israel continua a ter diante de si o desafio e oportunidade de desfrutar essa bênção. O que ficou claro é que Israel não tem por si próprio poder algum para tomar a terra.¹⁵ Cada vitória que o povo tem desfrutado tem sido um presente de Deus.¹⁶

Com a fidelidade do Senhor ilustrada pelos fatos da história, Moisés passa, em Deuteronômio 4.1-43, a chamar o povo à fidelidade. Esse convite começa com a primeira de várias intimações para ouvir encontradas no livro, o que significa ouvir e então obedecer (4.1). Ordena à nova geração que siga as leis já entregues, as quais Moisés explicará agora (4.1). A lei é uma revelação divina que pode ser interpretada e explicada, mas não alterada (4.2). A recusa dos israelitas em obedecer resultará na perda da oportunidade de possuir Canaã (4.1,2). O futuro todo deles depende de fidelidade pessoal e nacional.

Princiando com Deuteronômio 4.3 e continuando por todo o livro, Moisés atribui ao monoteísmo decidido um lugar central no compromisso de Israel com Yahweh. O povo não deve agir como fez em Baal-Peor (Nm 25.1-18), se é que quer viver feliz (Dt 4.3,4). Recordar, recitar e ensinar as verdades ensinadas no Sinai pelo Deus único fará Israel prosperar.

¹⁰Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 44.

¹¹Christoph Barth, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 144-7.

¹²Walter C. KAISER JR., *Toward an Old Testament theology*, p. 125.

¹³Christopher J. H. Wright, *God's people in God's land: family, land and property in the Old Testament*, p. 9.

¹⁴Kaiser, *Toward an Old Testament theology*, p. 124.

¹⁵Ewell Ray Clendenen, *Life in God's land: an outline of the theology of Deuteronomy*, em *The church at the dawn of the twenty-first century*, p. 160. Cf. Elmer A. Martens, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 104.

¹⁶John D. Watts, *Deuteronomy*, em *Broadman Bibel commentary*, vol. 2, p. 192.

rar e conquistar-lhe-á reputação de nação sábia (4.5-14). No entanto, adverte Moisés, a história recente de Israel demonstrou os perigos da idolatria, e sua história futura também será sombria caso os israelitas adorem imagens ao chegar a Canaã (4.15-20). Serão removidos da terra caso se esqueçam da aliança e dêem as costas para a devoção apenas a Yahweh (4.23). Embora Deus seja misericordioso e sempre honre a aliança com os patriarcas (4.29-31), ele está desejoso de permitir Israel sofrer por venerar deuses que não são Deus (4.27,28).

Certas perguntas que geram idéias específicas ajudam Israel a entender o que Moisés quer dizer. Primeiro, Deus criou a terra (4.32). Segundo, desde a criação a história não viu qualquer outra nação receber revelação direta do Criador (4.33). Terceiro, só Yahweh tem atuado a favor de uma nação específica, redimindo-a e libertando-a por meio de feitos miraculosos (4.34). Quarto, esses acontecimentos históricos provam “que o Senhor é Deus, e que não há outro além dele” (4.35). Dificilmente seria possível fazer uma declaração monoteísta mais clara do que essa. Quinto, Yahweh trouxe Israel às margens da Terra Prometida em Gênesis 12.7 (4.35-38). O próprio fato de que o Senhor é capaz de transpor barreiras geográficas marca Yahweh como diferente dos outros supostos deuses, que estão limitados a governar localidades específicas. Na condição de criador e única divindade, Yahweh é capaz de exercer poder em qualquer local. Sexto, Israel deve obedecer ao Senhor a fim de experimentar prosperidade (4.40). De novo Moisés declara o caráter único de Deus ao dizer que Yahweh “é Deus em cima nos céus e embaixo na terra. Não há nenhum outro” (4.39). Por Yahweh ser o criador, quaisquer deuses que supostamente existam teriam de ter sido feitos por ele, e o cânon não contempla tal possibilidade. Os atos de Deus na história removem qualquer dúvida de que Israel deve fidelidade absoluta ao seu Deus como a única divindade viva.¹⁷ Nada menos que dedicação inabalável ao único Deus constitui obediência da aliança.¹⁸

Síntese canônica: história e teologia corretiva

Dois detalhes canônicos significativos emergem de Deuteronômio 1—4. O primeiro é que a revisão do passado de Israel por Moisés dá início ao processo reflexão dos livros bíblicos sobre material já existente. Tal reflexão vai além de catalogar acontecimentos passados. Avalia, interpre-

¹⁷Craigie, *Book of Deuteronomy*, p. 144.

¹⁸Merill, *Deuteronomy*, 133-4.

ta e organiza dados anteriores de uma maneira calculada a exortar, corrigir ou instruir aqueles a quem se destina o novo texto. Também pressupõe que os leitores acumularam pouco a pouco um conhecimento dos acontecimentos, o que lhes permite tirar plenos benefícios do efeito combinado de absorver os dados e então vê-los usados e reusados. Agora os leitores devem examinar um texto, observando como passagens anteriores causam impacto naquele texto e como aquele texto interpreta passagens anteriores.

O segundo é que Moisés dá início a uma prática, que se estende por todo o cânon, de avaliar a história de Israel com base nos padrões da aliança. Ou seja, autores interpretam causas e efeitos de acontecimentos com base tanto no grau de fidelidade de Israel a Deus quanto na intensidade da misericórdia divina para com Israel. O exemplo mais óbvio dessa tendência acha-se nas constantes afirmações dos Profetas Anteriores (Josué, Juízes, Samuel e Reis) de que a renovação da aliança e a guarda da aliança conduzem à bênção (v. Js 24.15-27; 1Rs 8), ao passo que a quebra da aliança, cujo melhor exemplo é a idolatria, traz juízo divino inevitável que provoca o colapso nacional (v. Jz 1 e 2; 2Rs 17). Essa insistência em encontrar explicações de causa e efeito é espelhada em modernas interpretações da história, embora a natureza teológica da história deuteronomista praticamente não tenha nenhum defensor secular em tempos recentes. Começando com a ironia de Isaías, que, ao descrever a quebra da aliança, fala do jumento que esqueceu quem é seu dono (Is 1.2-9), passando pela denúncia enérgica, feita por Jeremias, da quebra dos Dez Mandamentos no templo (Jr 7.1—8.3), pela recitação, por Ezequiel, da história de Israel como uma promessa quebrada atrás da outra (Ez 20.1-29), pela comparação, por Oséias, da infidelidade de Israel com a de um cônjuge adúltero (Os 1—3), e concluindo com o chamado que Malaquias faz ao povo eleito a viver de acordo com a lei, os textos proféticos constantemente comparam os atos históricos de Israel ao que Deus espera no Pentateuco, especialmente em Deuteronomio.

Os Escritos refletem uma semelhante abordagem da história israelita. Os salmos 78 e 106 lêem o passado de Israel mediante as lentes teóricas e teológicas de Moisés. Confissões de pecado, como as de Daniel 9.1-19, Esdras 9.1—10.12 e Neemias 9.1-37, associam os ideais da aliança com o sucesso ou fracasso da nação. Crônicas conclui o cânon com uma abordagem história diferente da dos Profetas Anteriores, mas com a mesma convicção de que, na história dos assuntos israelitas, a lei de causa e efeito é regida por princípios da aliança e pela crença inabalável de que Yahweh governa os céus, a terra e os acontecimentos humanos.

O Deus que cria uma comunidade santa: Deuteronômio 5—28

A ênfase mosaica no passado realça o relacionamento de séculos entre Deus e Israel. Os direitos do Senhor sobre o povo derivam de um passado repleto de eleição e direção amorosas. De modo semelhante, a disposição de Israel em servir a Yahweh é resultado dessa longa história de tentar amar e obedecer ao Deus de Abraão, Isaque, Jacó, Moisés e Josué, de fracassar nessa tentativa e tentar novamente. A essa altura essa amizade inclui mais do que os patriarcas e o êxodo, o qual foi a base para a aliança sinaítica (v. Êx 2.23-25; 20.2), pois abrange o próprio Sinai, a viagem pelo deserto e vitórias militares bem recentes. Agora existe ainda mais motivo para Israel saber que, ao longo do tempo, bem lentamente Yahweh vem criando uma comunidade santa, uma comunidade separada para propósitos divinos. Agora há ainda mais incentivos para os israelitas de Deuteronômio reafirmarem sua aliança com o Deus que, sozinho, governa os céus e a terra (Dt 4.39).

Esboçada a história da nação, Moisés passa à sua segunda grande mensagem, que traça as estipulações genéricas e específicas que Yahweh exige de Israel. Para as estipulações genéricas de Deuteronômio 5—11 é fundamental o fato de que Israel deve expressar lealdade total a Deus.¹⁹ Nada menos pode criar verdadeiramente uma comunidade pactual santa. Esse Deus que merece dedicação absoluta é o Senhor que transcende o tempo para renovar a aliança com cada geração sucessiva de israelitas (5.1-33). Yahweh espera lealdade baseada no amor que permeia todo o povo (6.1-25), não numa resignação submissa a um poder mais forte. Deus ordena que a lealdade exclusiva continue existindo em momentos de guerra assim como aconteceu em tempos de paz (7.1-26) e adverte o povo a jamais esquecer-se do Deus que, quando lembrado, sempre traz vida nova por meio de perdão (8.1—10.11). Finalmente, Moisés lembra Israel de que o Deus que seguem merece temor, respeito, amor e obediência (10.12—11.32). Esse Senhor é capaz de dar-lhes a terra.

Com base nesses princípios genéricos, Moisés detalha, em Deuteronômio 12—16, expectativas mais detalhadas e, então, conclui, em Deuteronômio 27 e 28, com uma declaração sobre as conseqüências tanto de quebrar a aliança quanto de obedecê-la. À semelhança das exortações de Deuteronômio 5—11, esses ensinamentos não são novos, mas exprimem urgência para o povo que conquistará Canaã. Aqui Moisés apresenta um Deus que exige adoração séria e cuidadosa (12.1—16.17), que possui padrões espe-

¹⁹John Alexander Thompson, *Deuteronomy: an introduction and commentary*, p. 112.

cíficos para líderes (16.18—18.22), que estabelece diretrizes para o comportamento civil numa sociedade santa (19.1—25.19) e que oferece a Israel a escolha entre a vida e a morte (27.1—28.68). Cada lei demonstra como dedicação total a Yahweh torna-se o comportamento concreto para a comunidade santa que Deus planeja edificar. Cada mandamento ajuda Deus a explicar o quanto ele se interessa por cada pequeno detalhe que afeta o povo amado e escolhido. Cada estipulação fortalece o relacionamento pactual entre o Criador e a nação eleita.

O Deus cujos mandamentos continuam relevantes: Deuteronômio 5

Uma vez que os Dez Mandamentos serviram de base para a aliança sinaítica, não é de surpreender que Moisés, ao explicar a aliança para a nova geração, os reafirme e contextualize. Esses mandamentos são tão relevantes em Moabe quanto o foram no Sinai e serão igualmente relevantes na Terra Prometida. São revelação oficial para cada geração que lê o cânon, algo que a repetição dos mandamentos deixa claro.

Antes de apresentar os mandamentos propriamente ditos, Moisés tira cuidadosamente quaisquer dúvidas de que o compromisso assumido com Yahweh no Sinai e os padrões de Yahweh ainda se apliquem ao povo quarenta anos mais tarde. Ele chama Israel a ouvir a palavra de Deus, a aprendê-la e a segui-la (5.1). Os israelitas têm de entender que a aliança sinaítica, que ele agora interpreta, foi feita com eles (5.2,3). Foi uma aliança permanente, “estabelecida conclusivamente na história”,²⁰ que associa os destinatários da fala de Moisés aos ancestrais. A cada vez que a renovação da aliança ocorre, o povo se identifica com a revelação original.²¹ Os que reagem positivamente às promessas divinas são sempre tão abençoados quanto os recipientes originários dessas promessas.²² Essa mediação mosaica da aliança relembra Israel de que esses padrões vêm diretamente de Deus e são a base do futuro do povo (5.4,5).

Os Dez Mandamentos são apresentados quase exatamente como em Êxodo 20.2-17. Deus diz que o livramento é prova da devoção divina a Israel (5.6). Em contrapartida Yahweh exige que não sejam adorados quaisquer outros deuses e que imagens não sejam veneradas (5.7-10). Não se pode separar esses dois primeiros mandamentos porque, segundo explicação de Moshe Weinfeld, no antigo Oriente Próximo

²⁰EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 53.

²¹Watts, *Deuteronomy*, p. 207.

²²Kline, *Treaty of the great king*, p. 63.

ter outros deuses significa ter ídolos [...] e, de acordo com os conceitos monoteístas israelitas, assim como fetiches de pedra, madeira ou ouro não têm “vida” alguma, também não têm vida alguma os deuses por ele representados (Jr 10.2-10). Os próprios pagãos não conseguiam vislumbrar uma divindade sem uma imagem, e considerava-se que a divindade estava presente em sua imagem. [...] Por esse motivo, o mandamento para “não ter outros deuses” na verdade significa “não ter quaisquer imagens”, e o segundo mandamento de fato desenvolve a idéia ou dá forma concreta ao primeiro.²³

O monoteísmo continua sendo o princípio básico para o povo da aliança. A reverência pelo nome de Deus e a guarda do sábado são, de igual forma, relevantes o tempo todo (5.11-15). É interessante que o fundamento para o sábado é o Êxodo, em vez da Criação, o caso em Êxodo 20.11. Craigie destaca que, assim mesmo, a criação continua sendo a principal razão teológica para o sábado, pois o próprio êxodo cria a nação recém-libertada de Israel. Tanto o mundo quanto Israel dependem totalmente de Yahweh para sua existência e subsistência.²⁴ Adoração e repouso demonstram ao mundo o compromisso de Israel com os dois primeiros mandamentos.

Outorgam-se todos os padrões relacionados à interação humana sem que tenha havido qualquer mudança na revelação sinaítica (5.16-21). Essas leis podem ter muito mais sentido agora que estão detalhadas em Êxodo 20—Levítico 27. A promessa de vida longa na terra (5.16) e a admoestação para não cobiçar (5.21) assumem significado ainda maior num contexto onde a vida estável é uma possibilidade concreta. Cada um desses seis mandamentos finais oferece uma base sólida para as leis casuísticas que vêm a seguir. Raymond Edward Brown observa que esses padrões também mostram que Deus diz a verdade, dá vida e é generoso e amoroso. Dessa forma ele diz: “Todas as exigências do decálogo [os Dez Mandamentos] são um reflexo da natureza de Deus”.²⁵ O que Deus espera é consequência de quem Deus é.

Israel deve entender que essas palavras constituem revelação divina específica. São palavras de Yahweh (5.22). Moisés é quem as media, mas são palavras de Deus assim mesmo (5.22-27). Essas palavras revelam o desejo divino de Israel obedecer e prosperar (5.28,29). Assim como Deus revela

²³*Deuteronomy 1—11: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 254.

²⁴*Book of Deuteronomy*, p. 157.

²⁵Dale PATRICK, *Old Testament law*, p. 254.

princípios e emoções pessoais ao apresentar mandamentos em linguagem concreta e compreensível, de igual forma Israel deve revelar que amor e dedicação residem no coração deles ao oferecer lealdade total a Deus (5.30-33). Tal dedicação exige adesão cuidadosa à palavra de Deus e uma coerente caminhada de fé de acordo com essa mesma palavra (5.32,33).²⁶

O Deus que merece amor e serviço: Deuteronômio 6—11

O próprio âmago da aliança não é obediência compulsória ou obrigatória, mas amor. O amor de Deus é evidente em seu desejo de que tudo vá bem com Israel (6.1-3). Todos os mandamentos divinos fluem desse amor, que por sua vez flui do caráter de Deus. Há um só Deus, um só amor, uma só lei.²⁷ Esses princípios estão implícitos desde Êxodo 20.2-17, mas agora são explicitamente declarados em Deuteronômio 6.4-9, um texto de significativa importância canônica.

Três verdades distintas dão forma à confissão de fé encontrada em 6.4-9. Primeiro, o texto diz “O Senhor, o nosso Deus, é o único Senhor” (6.4). Essas palavras confessam que Yahweh é único e possui um caráter uno. Craigie afirma que Israel aprendeu no êxodo que não existe deus como Yahweh (Êx 15.11), pois nenhum outro deus além de Yahweh agiu ou falou naquela situação histórica crucial. Uma vez que nenhum outro deus o fez, Israel também aprende que não existe qualquer outro deus além de Yahweh.²⁸ Pelo fato de Deus possuir um caráter constante, o povo pode estar seguro de que Yahweh é coerente, verídico, revelador e digno de adoração.²⁹ Algum dia Israel talvez vá atrás de outros deuses (v. Dt 6.13-15), mas, no dizer de Brown, aprenderão que “amar outros deuses é ir atrás de nada. Eles não existem. Ele é o primeiro e único Senhor”.³⁰ Lido contextualmente junto com os dois primeiros mandamentos, com Deuteronômio 4.39 e com textos como Deuteronômio 10.17, este versículo é definitivamente monoteísta.³¹

Segundo, Deuteronômio 6.5 ordena Israel a amar Yahweh de todo o coração, alma e mente. A esta altura o cânon já não deixa dúvida de que Yahweh ama Israel com um amor terno, imerecido, mas assim mesmo decidido, quase impetuoso, amor este que recusa-se a, por fim, deixá-los

²⁶Raymond Edward Brown, *The message of Deuteronomy*: not by bread alone.

²⁷Watts, *Deuteronomy*, p. 214.

²⁸*Book of Deuteronomy*, p. 169.

²⁹Watts, *Deuteronomy*, p. 214.

³⁰*The message of Deuteronomy*, p. 96.

³¹Weinfeld, *Deuteronomy 1—11*, p. 338.

afundar na idolatria e na correspondente escuridão e depravação. Israel deve demonstrar um amor semelhante por Yahweh, o qual, ao contrário de Israel, o merece. Tal devoção exige volição emocional (coração), personalidade espiritual (alma) e vigor mental e físico (força). Desse modo ele inclui todo o espectro da essência humana. Nenhuma divisão de lealdade ou compartimentalização da vida ou da personalidade alcançará isso. Não se pode reter nada de Deus. Esse amor implica uma dependência total de Yahweh, uma verdade ensinada a Israel pelo menos desde Êxodo 2.23-25. Também implica uma obrigação de obedecer à verdade.³²

Terceiro, Yahweh ordena ao povo que internalize a aliança e ensine as crianças a fazer o mesmo (6.6-9). Cada novo membro da comunidade santa deve receber o ensino dos caminhos de Deus. A fé não acontece automaticamente. Deve ser entendida e possuída (6.6), de maneira que cada pai ou mãe deve ensinar sua criança, da mesma maneira como Moisés vem ensinando-os. A instrução deve ser ministrada com propósito, incluindo a ponto de tornar-se pública (6.9). A idéia é de ensinar persistentemente a verdade ou escrevê-la no coração e não apenas sugeri-la.³³ Esse ensino cuidadoso ajudará a evitar esquecer de Yahweh em tempos de prosperidade (6.10-12), num novo ambiente (6.13-19) ou quando surgirem novas gerações, as quais não sabem o que a antiga revelação significa (6.20-25). Só um ensino escrupuloso de uma geração a outra pode manter vivo, numa cultura politeísta, o amor exclusivo a Yahweh.

Após ordenar o amor, Moisés explica como o amor deve funcionar assim que Israel chegar a Canaã. Com isso ele encerra a ênfase que o livro dá às estipulações básicas da aliança. Deuteronômio 7.1-26 começa essa explicação, dizendo como o amor mútuo entre Israel e Yahweh cria um programa de conquista.³⁴ Em diversos aspectos o programa em si soa duro demais, sendo necessário examinar seus objetivos e resultados no contexto canônico.

Quando Israel entrar em Canaã, deve destruir todas as pessoas que encontrar. Não deve haver casamentos mistos, tratados, aceitação de outros deuses, pois Israel é a nação santa de Deus (7.1-6). Esses princípios de guerra santa, isto é, conflito ordenado por Deus, devem ser postos em prática por duas razões básicas. A primeira é que o cânon afirma claramente que Deus usará Israel para castigar os pecados de Canaã. Em Gênesis 15.16-21 Deus revela a Abraão que seus descendentes poderão possuir a

³²Merill, *Deuteronomy*, p. 164.

³³S. R. Driver, *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy*, p. 92.

³⁴Kline, *Treaty of the great king*, p. 67.

Terra Prometida só quando o pecado de Canaã tornar-se insuportável. Êxodo 34.11-16 apresenta a primeira ordem de destruição total dos inimigos de Israel, deixando implícito que a idolatria cananéia é o motivo para essa ordem. Levítico 18.1-28 afirma sem rodeios que a perversão sexual, sacrifícios humanos e bestialidade são algumas das razões pelas quais a terra “vomitará” os cananeus. Deuteronômio 18.9-13 acrescenta a feitiçaria a essa lista de horrores. A conquista é guerra santa pois erradica o pecado de um ponto geográfico específico. Posteriormente nas Escrituras, as próprias transgressões de Israel levarão o povo a sofrer o castigo de uma invasão militar iniciada por Deus (v. 2Rs 17).

A segunda razão é que deixar a idolatria existir será uma tentação para o povo, especialmente no contexto politeísta da antigüidade (7.4). O episódio de Baal-Peor, em Números 25, comprova essa afirmação. Canaã estava cheia de ídolos, todos com adeptos e cosmovisões favoráveis.³⁵ Aceitar quaisquer alternativas a, ou substitutos de, Yahweh comprometerá o caráter distintivo da aliança de Israel.³⁶ Assim, a guerra santa também protege o futuro de Israel na terra (7.4).

Como sempre, o amor e as promessas de Deus precedem qualquer atividade da parte de Israel. A escolha divina de Israel baseava-se num amor absoluto e escolhe e não numa possível importância do número de israelitas (7.7), e a dádiva da terra acontece para que Yahweh cumpra promessas feitas aos patriarcas (7.8). Se os israelitas obedecerem à aliança, então podem esperar que Deus cumpra todas as promessas feitas a seus ancestrais e a eles próprios (7.9-16). Podem esperar que Yahweh lute por eles como experimentaram no êxodo, uma perspectiva que deveria banir do coração temor e idolatria (7.17-26). Em outras palavras, Israel deve agir com uma fé baseada na palavra de Deus e nas bênçãos passadas. Tal fé vem sendo exigida dos seres humanos desde Gênesis 1 e 2. Somente quando Israel confia na presença de Deus, dando-lhes vitória, é que poderá fazer o que o Senhor exige.³⁷ Crença baseada no amor conduz à culminação da aliança.

Também define-se o amor como lembrar. Agora Israel aceita humildemente o fato de que depende de Yahweh para receber alimento e proteção (8.1-5). O povo vem aprendendo tudo isso desde o deserto. Mas logo entrará na terra, onde terá mais prosperidade e talvez seja tentado a esquecer-se do que Deus tem feito (8.6-9). Então a lembrança fará com que cumpram seus compromissos (8.10-18). Então a lembrança salvará Israel do destino de Canaã (8.19,20). Ensiná-lo-á uma vez mais que a vida con-

³⁵Thompson, *Deuteronomy*, p. 129.

³⁶Kline, *Treaty of the great king*, p. 68.

³⁷Brown, *The message of Deuteronomy*, p. 114-5.

siste na palavra de Deus e não apenas em pão (8.3) e que o povo não se salvou a si próprio (8.17,18).

Para haver um futuro brilhante, a insolência terá de desaparecer.³⁸ De novo é a impiedade ostensiva de Canaã, não uma retidão inerente a Israel, que torna a terra disponível (9.1-5). Moisés sabe que Israel é obstinado e pecaminoso (9.6), algo que Moisés ilustra ao lembrar o incidente do bezerro de ouro (9.7-29). Naquela ocasião Israel descobrira que a intercessão, o arrependimento e o perdão constituem o amor total da aliança (10.1-11). O povo precisa lembrar-se do significado revelado de sua história, e não apenas dos detalhes básicos, simples, não-interpretados.

Moisés encerra a segunda principal parte do livro, definindo amor como respeito (temor) total e obediência cuidadosa. Respeito e amor conduzem ao serviço (10.12). Amor de todo o coração conduz à obediência completa (10.12,13). Aceitação do fato de que Deus possui toda a criação (10.14), uma afirmação que significa que todos os outros deuses na terra ou nos céus não têm poder, significa que Deus pode escolher quem ele quiser,³⁹ e Yahweh tem escolhido Israel (10.15). O caráter divino é impecável, não contaminado por cobiça ou preconceito, cheio de bondade pelos fracos (10.17,18). Esse conhecimento deve levar Israel a uma fé interior (10.16), a uma bondade exterior para com os não-israelitas (10.19) e a uma adoração sincera do Senhor que criou e protegeu sua nação (10.21,22). A fé pactual opera da alma para o mundo, e não inversamente. A fé que não é internalizada não resultará em obras que agradam a Deus.

Como já fez em Levítico e como tornará a fazer em Deuteronômio 27 e 28, Moisés diz a Israel que o povo terá de fazer uma escolha. Terá ou de obedecer a Deus e ser abençoado ou rejeitar a aliança e ser amaldiçoado (11.1-32). Esse chamado a tomar uma decisão indica que aqui termina um trecho distinto da aliança. O amor de Deus significa que o Senhor não deseja julgar, mas abençoar. O amor do povo determinará o que o povo vai receber. Depois de o amor ser-lhe apresentado como a chave de seu futuro com Yahweh, o povo, para que as bênçãos da aliança se manifestem, só deve pedir o que tem de obedecer.

Síntese canônica: a unicidade de Deus e a resposta humana

A reflexão canônica sobre esta seção começa, para ser exato, com a análise mosaica da singularidade de Deus. Claus Westermann crê que Êxodo 20.3-

³⁸Craigie, *Book of Deuteronomy*, p. 189.

³⁹Weinfeld, *Deuteronomy 1—11*, p. 435-6.

6, Deuteronômio 5.6-10, Deuteronômio 6.4-9 e Isaías 40.28-31,33.10 e 44.6 representam três etapas do conceito de monoteísmo no AT. A primeira etapa declara que o êxodo significa que Israel deve servir a Yahweh, mas não comenta sobre a existência de outros deuses (v. Êx 20.2-6; Dt 5.6-10). Na segunda etapa, Israel concebia Deus como único, singular (Dt 6.4-9), enquanto na terceira etapa “nega-se a divindade de qualquer outro Deus”.⁴⁰ Embora possa-se questionar o raciocínio histórico de Westermann, ele estabelece uma trajetória canônica legítima. A partir do Sinai o cânon exige cada vez mais a devoção exclusiva ao único Deus existente, o Criador do que existe. À época do NT, quase todos os pensadores judeus de renome acreditavam que o fracasso em ser fiel ao único Deus causou a sujeição de Israel perante nações estrangeiras.

Christoph Barth propõe outra implicação canonicamente significativa encontrada em Deuteronômio 6.4-9. Moisés defende claramente que existe um único Deus e então explica em Deuteronômio 12 que Yahweh escolherá um único lugar onde poderá adorar, uma escolha que limitará o avanço do politeísmo entre o povo. Mais cedo ou mais tarde Israel entendeu a importância de uma adoração única de um Deus singular. Barth propõe:

A singularidade de Deus era a força motora por trás da rejeição derradeira do pluralismo fatal. Por volta do final do período monárquico, especialmente com a destruição de Israel, aceitava-se cada vez mais que a adoração devia acontecer na casa única de Deus em Jerusalém, o lugar único que Deus escolhera para fazer seu nome habitar (Dt 12).⁴¹

O comentário de Barth capta o espírito dos Profetas Anteriores, todos os quais atribuem a ruína de Israel à idolatria e à tolerância do paganismo pluralista.

Outra consideração canônica já foi destacada nos comentários sobre Deuteronômio 1.6—4.43. Como acontece naquela passagem, em Deuteronômio 5—11, Moisés, para ilustrar princípios que ensina ao povo, apanha aqui e ali experiências relacionadas em Êxodo, Levítico e Números. Em sua abordagem ele é contextual o tempo todo. Por exemplo, ele emprega a provisão divina descrita em Números 14 para lembrar Israel a não esquecer-se do amor de Yahweh (Dt 8.1-20). Também usa o incidente do bezerro de ouro para ilustrar que Israel não possui mérito intrínseco para ser eleito (Dt 9.7—10.11). Textos posteriores, como Ezequiel 20 e o Sal-

⁴⁰ *Elements of Old Testament theology*, p. 32-3.

⁴¹ *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 264.

mo 78, esforçam-se por oferecer uma ilustração contextual séria da maneira como a história e questões contemporâneas estão relacionadas.

Referências a guerra santa, em Deuteronômio 7, preparam o palco para comentários sobre como Israel combateu durante a conquista de Canaã. Josué destrói o povo de Jericó (Js 6.20-27), Ai (Js 8.20-27) e outras cidades, de conformidade com a ordem de Moisés em Deuteronômio 7.1-26 e Deuteronômio 20.1-20. Mas o fracasso em levar Moisés a sério tem por consequência a existência de nações que testam a dedicação de Israel a Yahweh na era dos juízes (Jz 2.20-23). Por fim Israel, de acordo com 1 e 2 Reis e Oséias, escolhe deuses cananeus, o que por sua vez conduz a catástrofe (v. 2Rs 17). Israel deixou de entender por que devia engajar-se numa guerra santa, deixou de ver por que guerras culturais eram necessárias, mas então aprendeu a curvar-se diante de deuses estrangeiros no exílio. Ao deixar de obedecer Deuteronômio 7.1-26, o povo aceitou as consequências esboçadas em Deuteronômio 11.16-21.

Observou-se nos comentários sobre Levítico 19.18 parte do significado canônico de Deuteronômio 6.4-9 para os ensinamentos de Jesus. Este declara que a lei e os profetas baseiam-se, em sua totalidade, em amar a Deus e amar o próximo (Mc 12.29-31; Mt 22.34-40), e é óbvio que pode-se dividir os Dez Mandamentos nessas duas categorias básicas.

Brevard S. Childs também repara que Jesus afirma que ele próprio está incluído na unicidade do Pai, sem pôr em risco o caráter de Deus. Como o AT, o NT declara que “a unicidade de Deus também requer sua singularidade. Não há ninguém igual a ele, pois só Deus é Deus, o qual não tolerará rival algum”.⁴² Ao mesmo tempo Childs escreve que “uma afirmação central do NT é que a unidade de Deus (1Co 8.4; Gl 3.20) não é ameaçada, mas antes confirmada por Jesus Cristo. Deus não deixa de ser um. De acordo com o evangelho de João, Jesus testifica: ‘Eu e o Pai somos um’ (10.30; v. 1Tm 2.5)”.⁴³ Jesus está afirmando que por natureza faz parte da singularidade e unidade da pessoa de Deus.

Finalmente, a admoestação mosaica para o Senhor ser a motivação para o serviço prepara o palco para o ensino da sabedoria, como o encontrado nos salmos 1 e 37, em Jó e em Provérbios. Segundo Christopher J. H. Wright, tanto em Deuteronômio quanto em Provérbios “há uma ênfase nas virtudes da fidelidade, bondade, trabalho, compaixão, justiça social (esp. a favor do pobre e oprimido), generosidade, imparcialidade e incor-

⁴²*Biblical theology of the Old and New Testaments*: theological reflection on the Christian Bible, p. 372.

⁴³*Ibid.*, p. 372-3.

ruptibilidade”.⁴⁴ Os dois livros também oferecem vida ou morte aos leitores dependendo de suas ações, concentram-se na vida comunitária e ressaltam a aceitação de princípios divinos como chave para a vida. Essas semelhanças não significam que Deuteronômio foi compilado por sábios da corte durante o período monárquico de Israel, a idéia de Weinfeld,⁴⁵ mas sim que a ênfase que o cânon dá mais tarde à sabedoria tem muitos paralelos com a ênfase da Lei à fidelidade pactual.

O Deus que merece e define adoração: Deuteronômio 12.1—16.17

Surgem em Deuteronômio 12—26 estipulações específicas que concretizam o amor ressaltado em Deuteronômio 6—11. Depois de tratar de questões da esfera pessoal, Moisés agora esboça aspectos externos e instituições da aliança.⁴⁶ Dessa forma ele proporciona um arcabouço para as dimensões religiosa e governamental da vida na terra e estabelece padrões com que gerações posteriores poderão julgar suas atividades e a de seus ancestrais. Os Profetas Anteriores e Posteriores empregam esse material para avaliar a história israelita.

Êxodo 25—31, Êxodo 35—40 e Levítico 1—27 já destacaram o primado da adoração na comunidade da aliança. A adoração inclui sacrifícios pelo pecado mas também incentiva ofertas de júbilo e gratidão, as quais beneficiam os sacerdotes e exprimem como é elevada a estima que Israel tem por Yahweh. A adoração exige ordem a fim de que o povo não faça suas regras destrutivas ou siga as práticas dos cananeus. Em outras palavras, para que Israel progrida espiritualmente e materialmente, catástrofes como as de Êxodo 32 e Números 25 não devem tornar a acontecer. Deuteronômio 12.1—16.17 trata dessas preocupações, e não é de surpreender que o faça a partir de uma perspectiva monoteísta.

Toda a lei bíblica começa com a singularidade absoluta de Deus e a dedicação absoluta de Israel a esse princípio. Assim, a primeira estipulação pactual específica que governa a adoração diz a Israel para destruir deuses cananeus e seus locais de adoração (12.1-3). A terra toda deve ser reivindicada para Yahweh, pois o Senhor criou a terra e deu-a a Israel. Deus também não quer que Israel passe a adorar Yahweh em santuários cananeus. Pelo contrário, Israel deve “procurar o local que o Senhor, o seu Deus, escolher para ali pôr o seu Nome e sua habitação” (12.5) e trazer sacrifícios ali (12.5-14). Ter um local especial de adoração resguardará o povo de

⁴⁴*An eye for an eye: the place of Old Testament ethics today*, p. 28.

⁴⁵V. *Deuteronomy 1—11*, p. 62-5.

⁴⁶Kline, *Treaty of the great king*, p. 79.

“cada um fazer o que bem entende” (12.8), um estilo de vida especialmente arriscado para uma nação em parceria de aliança com o Senhor. Também facilitará a institucionalização positiva da adoração pactual, que por sua vez resguardará de aceitar práticas idólatras deploráveis como sacrifício de crianças (12.29-32; v. Lv 18.21-30).

Deuteronômio 12 descreve o fim de um Israel peregrino que tem a arca e o tabernáculo no seu meio.⁴⁷ Uma vez em Canaã, a arca obviamente permanecerá num só lugar, enquanto o povo espalhar-se-á pela terra (v. Nm 34). J. A. Thompson observa que, após a conquista, a arca “repousou em Gilgal (Js 4.19; 5.9; 7.6), Siquém (Js 8.33; v. 24.1) e Betel (Jz 20.18,26-28; 21.2) em diferentes momentos”.⁴⁸ Quando Israel já havia estado na terra por algum tempo, Siló provavelmente se tornara um santuário central (v. Js 18.1; Jz 18.31; 1Sm 1 e 2; Jr 7.12-15).⁴⁹ Então Davi, em seu reinado (c. 1010-970 a.C.), trouxe a arca para Jerusalém a fim de centralizar a adoração em sua capital, um gesto que Deus abençoa claramente (2Sm 6 e 7). Salomão transferiu a arca para o templo recém-construído (c. 960 a.C.; 1Rs 8.1-13), após o que Yahweh colocou ali seu nome para sempre (1Rs 9.3). Canonicamente falando, a menção feita por Moisés acerca de um local onde Deus estará não se concretiza senão quando da declaração de IReis 9.3. Assim mesmo, qualquer que seja o lugar aonde a arca for deve ser o local em que devem acontecer sacrifícios e festas. A fim de prevenir-se contra a invasão de práticas idólatras, deve-se chegar ao perdão e à solidariedade nacional da maneira como Deus determina e não de acordo com a engenhosidade humana (Dt 12.29-32).

Deuteronômio 13 continua a ênfase de Moisés no compromisso exclusivo com Yahweh e nos perigos potenciais na Terra Prometida. Moisés propõe três cenários em que a idolatria poderia aparecer. Primeiro, ele diz que profetas talentosos e persuasivos poderiam direcionar Israel a outras divindades (13.1-5). É possível que ele tenha Balaão em mente. Segundo, ele comenta que membros da família podem querer servir deuses que não livraram Israel do Egito (13.6-11). O incidente do bezerro de ouro certamente encaixa-se nessa descrição. Terceiro, uma determinada cidade poderá abandonar a adoração correta (13.12-18). Em cada um desses casos exige-se a pena de morte (13.5,10,15; v. Lv 20.1-27). A idolatria representa a ameaça mais clara ao bem-estar e segurança nacionais (13.17,18).

⁴⁷Craigie, *Book of Deuteronomy*, p. 215-6.

⁴⁸*Deuteronomy*, p. 36.

⁴⁹Ibid. V. tb. J. Gordon McConville, *Law and theology in Deuteronomy*, p. 25-6; e Gerhard von Rad, *Deuteronomy*, p. 94.

A essa altura os comentários de Moisés têm estabelecido um vínculo entre a situação vigente e a história de Israel no Egito, no Sinai e no deserto. Também têm trazido Êxodo 20, Levítico 1—7 e Levítico 18—20 à lembrança dos leitores e têm mantido o primeiro mandamento em evidência o tempo todo. Em Deuteronômio 14.1—16.17 Moisés fala de observâncias religiosas mencionadas em Êxodo, Levítico e Números. Cada tópico, seja alimento puro ou impuro (14.1-21; v. Lv 11.1-23), díizimos (14.22-29; v. Nm 18.21-29), cancelamento de dívidas (15.1-11; v. Lv 25.8-38), liberação daqueles em trabalho escravo (15.12-18; v. Lv 25.38-55), redenção do primogênito (15.19-23; v. Êx 13.1-16) ou a comemoração de festas nacionais (16.1-17; v. Lv 23.4-8; Nm 28.16—29.40), é tratado de modo a ressaltar a condição de Israel como povo de Deus (14.1-3; v. Êx 19.5,6). Yahweh escolheu que Israel fosse diferente de outros povos para assim honrar a Deus entre as nações. O objetivo é que os israelitas se sobressaíam no contexto cultural para o qual estão indo, e não que sejam absorvidos por ele. Historicamente falando, o relacionamento deles com Yahweh é que os distingue, e será essa aliança que o fará no futuro distante.

O Deus que define liderança eficaz: Deuteronômio 16.18—18.22

Mesmo que a carreira de Moisés não demonstrasse nenhuma outra coisa, ela realça o valor de uma liderança eficaz, chamada por Deus. Assim que Moisés falecer, a nação deparar-se-á com a constante dificuldade de determinar que líderes têm a aprovação divina. A descrição, nesta passagem, de uma teologia de liderança possui um valor prático de longo alcance para o futuro de Israel. Com o tempo, à medida que aplicou esses princípios para juízes, reis e sacerdotes, o povo conseguiu tirar conclusões que serviram de base para avaliações como as encontradas nos Profetas e nos Escritos. Padrões aqui apresentados diferem do pensamento usual na antigüidade, dando ensejo à perspectiva única da Bíblia acerca de serviços públicos, o que continua a influenciar a idéia de um governo baseado na moralidade.

A teologia e a vida pública são indissociáveis na opinião de Moisés. Os juízes devem ser justos e imunes a propinas (16.18-20). Em outras palavras, sua vida deve refletir o fato de que Yahweh é imune à injustiça, à manipulação e à hipocrisia interesseira. Os juízes também devem estar dispostos a impôr a pena capital, especialmente se for uma ofensa de idolatria (16.21—17.7), e devem buscar ajuda dos levitas na decisão de casos especialmente difíceis (17.8-13). Mesmo em casos civis, o monoteísmo e a cooperação com os sacerdotes de Yahweh têm prioridade. A condição de

Israel como reino de sacerdotes (Êx 19.5,6) depende dessa interação dirigida por Deus.

A definição divina de reis bem sucedidos surpreende bastante se comparada com padrões da antigüidade. Aos olhos de Deus os reis israelitas não ocupam uma posição especial acima dos cidadãos comuns. Ao contrário dos faraós, o rei israelita não é considerado um Deus, e ao contrário dos reis mesopotâmicos, ele não é o mediador entre Yahweh e o povo.⁵⁰ Ele não deve usar a função para conseguir riqueza, esposas ou prestígio no exterior (17.16,17). Os reis devem ser israelitas de nascimento para evitar um afastamento da fé da aliança. (17.15).⁵¹ Visto que a monarquia é aceitável embora ainda não ordenada, Deus deve escolher o rei (17.15), e o rei deve guardar uma cópia da lei como seu guia de liderança (17.18-20). A reverência com Deus “fará com que o rei considere constantemente seu verdadeiro relacionamento com seus compatriotas israelitas”, ou seja, ele é um igual, não um senhor.⁵²

Vistos desse modo, os reis são funcionários públicos, não senhores das massas. Têm de prestar contas à aliança e são responsáveis pela personificação e cobrança desses princípios. Desse modo, embora a monarquia possua obrigações de natureza secular, é na verdade uma instituição religiosa que toca o coração e a alma da nação.⁵³ A história israelita raramente produziu um rei assim, conforme 1 e 2Samuel, 1 e 2Reis, 1 e 2Crônicas e os profetas testemunham, mas, quando pessoas assim surgiram (e.g., Ezequias e Josias; v. 2Rs 18—23), demonstraram o valor de padrões elevados. Reis piedosos refletiram a natureza do Deus que lhes deu a autoridade que possuem.

Os direitos e responsabilidades dos sacerdotes já foram apresentados detalhadamente em Levítico 1—10. Aqui Moisés simplesmente lembra Israel acerca daqueles ítems, mas fá-lo de uma forma que vincula os sacerdotes a essa passagem que trata de outros funcionários. Uma vez que não possuem terras como herança, os sacerdotes podem viver de oferendas (18.1,2), sacrifícios (18.3-5) e rendas ministeriais coletivas (18.6-8). À semelhança de juízes e reis, os sacerdotes agradam a Yahweh pelo serviço, não por tomar o que não é seu nem por reivindicar uma posição social elevada. Os sacerdotes possuem autoridade e prestígio.⁵⁴ Contudo, essa posição é resultado de Deus tê-los escolhido, não de qualquer mérito inerente ou herdado.

⁵⁰George Ernest Wright, *The Old Testament against its environment*, p. 63.

⁵¹Brown, *The message of Deuteronomy*, p. 178-9.

⁵²Craigie, *Book of Deuteronomy*, p. 257.

⁵³Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 436-7.

⁵⁴Calum M. Carmichael, *The laws of Deuteronomy*, p. 216.

Finalmente, Moisés faz distinção entre profetas verdadeiros, enviados por Deus, e profetas que devem ser ignorados. Mais uma vez o objetivo é fazer o povo da aliança separar-se das nações ao redor e de suas cosmovisões religiosas. Os cananeus consultam médiuns e espíritos para determinar o futuro, mas Israel não deve fazê-lo (18.9-13). Pois Deus chamará, equipará e instruirá pessoa(s) como Moisés para guiar o povo (18.14-20). Profetas que se aventuram a falar quando não foram chamados ou que falam em nome de outros deuses, devem ser mortos (18.20; v. 13.1-5). As predições dos profetas de Yahweh cumprem-se sempre, não falham (18.21,22). Qualquer outro padrão não procede de Deus. Os profetas possuem, portanto, duas regras básicas: devem pregar a aliança (18.17-20) e ser bem precisos no que dizem (18.21,22). Moisés está afirmando implicitamente que ele próprio possui esses atributos. Por isso, a coerência, a fidelidade e a exatidão dos profetas espelham a fidedignidade que Deus manifesta, assim como a honestidade dos juízes, a humildade dos reis e a prestatividade dos sacerdotes correspondem à de Deus.

Síntese canônica: os padrões divinos para líderes

Bem poucas passagens do Pentateuco possuem o valor canônico prático desse trecho. A partir de agora cada texto bíblico que apresente um juiz, um rei, um sacerdote ou um profeta, tem padrões revelados para tais indivíduos. Os leitores também têm o privilégio de avaliá-los, mesmo quando os autores do AT não o fazem abertamente. Em outras palavras, mesmo que o autor de 1 e 2Reis não tivesse julgado os monarcas, os próprios leitores poderiam aplicar esses padrões. Assim, de agora em diante os autores nem sempre dirão aos leitores o que pensar dos principais personagens e eventos, visto que esses princípios foram declarados. Além disso, com base em padrões revelados os leitores podem avaliar que o escritor de 1Reis 16—22 não exagerou na crítica de Acabe, que Jeremias não foi excessivamente duro no julgamento que faz de Jeoaquim (Jr 22.13-23), que Isaías tem motivos para estar satisfeito com Ezequias (Is 36—39), e que Jeremias justificadamente desmascara Hananias como falso profeta (Jr 28). O fato de que agora é possível avaliar líderes mediante regras divinas de conduta, afeta a teologia de uma grande parte do restante do cânon do AT.

O Deus que define uma sociedade ordeira: Deuteronômio 19—26

Até aqui em Deuteronômio, Yahweh vem sistematicamente definindo uma comunidade à sua imagem. O passado de Israel, o amor interior e exterior que Israel tem por Deus, a adoração de Israel e os líderes de Israel — tudo

isso caracteriza essa nação escolhida como um povo incomum, escolhido, pactual. Em outras palavras, Yahweh está criando uma nação santa, uma nação de sacerdotes, um povo santo como ele é santo (Êx 19.5,6; Lv 11.44). A esta altura, as estipulações pactuais específicas vão além das categorias de adoração e liderança e abordam aspectos específicos da vida diária. A santidade deve permear a nata da sociedade para que Israel reflita o caráter de Yahweh na Terra Prometida.

Misericórdia, justiça, fidelidade e justiça, todas elas traços claramente reconhecidos do caráter divino, estão por trás dos mandamentos encontrados em Deuteronômio 19—26. Essas atitudes permitem que os israelitas expressem uns aos outros o tipo de graça que, ao dar a terra ao povo, Deus lhe oferece. O estabelecimento de cidades de refúgio certamente exhibe esses princípios. Deve-se demonstrar misericórdia com a pessoa que matou alguém sem intenção (19.1-7); contudo a justiça, já definida em Êxodo 21.23-25 como castigo à altura do crime e da mesma forma novamente expressa em Deuteronômio 19.21, deve ser imposta aos que cometem homicídio premeditado (19.11-13). Justiça e um desejo de eliminar o mal na terra santa exigem a pena capital em tais casos (19.13), assim como a misericórdia e a justiça exigem que não se derrame sangue inocente na terra que Deus lhes dá (19.8-10).

A existência de cidades de refúgio será confirmação de que Deus cumpriu a promessa de terra. Ter algum lugar de refúgio completa o confiante trabalho legislativo que Moisés realiza em Números 35.9-28 e Deuteronômio 4.41-43. Requerer outras três áreas seguras quando Deus alargar o território de Israel (19.8) intensifica e aumenta a expectativa de possuir Canaã. Deus obviamente demonstra extrema fidelidade a suas promessas, de modo que Israel deve demonstrar semelhante fidelidade mediante aplicação desses princípios, o que permitirá ao povo passar a ter controle sobre a violência em seu meio.⁵⁵ O povo de Deus deve ter uma visão religiosa da vida e da morte, não apenas uma visão funcional.⁵⁶ À medida que acolher a maneira como Deus vê a perda de vida, poderá tornar-se mais prontamente uma comunidade dedicada à santidade entre as nações.

Como salvaguarda adicional na questão da justiça, Moisés regulamenta o testemunho em casos de direito civil (19.15-21). Para combater acusações maldosas e condenações injustas, exigem-se duas ou mais testemunhas para condenar alguém como criminoso (19.15,16). Ademais, quando se comprovar que indivíduos fizeram acusações falsas, eles devem receber a sentença que tentaram trazer contra seus inimigos (19.18-21). O

⁵⁵Patrick, *Old Testament law*, p. 123.

⁵⁶Carmichael, *The laws of Deuteronomy*, p. 113.

objetivo é, de novo, eliminar o pecado na terra (19.13,19). Outro objetivo de Moisés é que a lei iniba quem quer que imagine cometer perjúrio. Deus nunca mentiu a Israel e já proibiu testemunhar falsamente contra um próximo (Êx 20.16). Israel deve imitar Yahweh e obedecer à palavra de Yahweh para que surja uma comunidade verdadeiramente singular.

Misericórdia, justiça, justeza e fidelidade devem continuar sendo tendências constantes mesmo em tempos de guerra. Nenhum aspecto da vida está fora do alcance da esfera tanto de autoridade quanto de interesse de Yahweh. Cada guerra que Israel lutar deve ser lutada somente mediante ordem de Deus, com a presença de Deus e sua capacitação e com a ajuda de Deus (20.1-4). Devido ao papel de Yahweh, é desnecessário alistar soldados relutantes (20.5-9). Também é possível demonstrar misericórdia com cidades contra as quais o exército de Israel lutar depois da conquista (20.10-15) e proteger a terra invadida (20.19,20). Ao mesmo tempo, a fidelidade à palavra do Senhor significa destruir os cananeus, a quem Deus decidiu castigar (20.16-18). Todas as guerras, especialmente a guerra santa necessária para conquistar Canaã, ocorrem quando e como Deus ordena.⁵⁷ Israel não é uma nação criminosa com licença divina para matar onde quer e quem quer que queira. Até mesmo a maneira de Israel lutar na guerra deve distingui-la de outras nações.⁵⁸

Agora questões institucionais cedem espaço para questões comunitárias e pessoais, mas os princípios da aliança continuam a dirigir a exortação de Moisés. A autoridade divina ainda governa cada situação tratada,⁵⁹ especialmente casos que, espera-se, sejam raros, como os encontrados em Deuteronômio 21. Até mesmo a vida em Canaã criará certas situações anômalas, como assassinatos não solucionados (21.1-9), o desejo de casar-se com uma cativa em vez de uma israelita (21.10-14), a tentação, num casamento polígamo, de recompensar os filhos da esposa favorita em vez do primogênito (21.15-17), o castigo do filho incorrigível (21.18-21) ou o que fazer com os cadáveres dos executados (21.22,23).

Nesses casos as instruções divinas são calculadas de modo a remover a culpa na terra (21.9,21,23). Em outras palavras, elas destacam o poder da justiça, justeza e graça para sobrepor-se à iniquidade. Anciãos e sacerdotes devem trabalhar juntos para oferecer sacrifícios que removam a mácula em cidadãos de cidades onde acontecem assassinatos não solucionados (21.1-9). Dessa forma o acobertamento de crime é erradicado. Mulheres cativas

⁵⁷Thompson, *Deuteronomy*, p. 218.

⁵⁸Brown, *The message of Deuteronomy*, p. 196.

⁵⁹Kline, *Treaty of the great king*; p. 106.

e crianças indesejadas recebem direitos que são incomuns no mundo antigo. De outro lado, não se permite que quem desonra estabeleça um exemplo negativo para outros (21.21), e corpos mortos, aparentemente equivalentes a comida impura,⁶⁰ não devem contaminar a terra (21.23). Os direitos pessoais e a proteção social contra a injustiça mantêm a opressão e abusos sob controle.

É difícil classificar a série de leis encontradas em Deuteronômio 22.1—23.14. Em termos gerais, elas tratam do amor ao próximo na comunidade santa (v. Lv 19.18), embora algumas leis digam respeito à mordomia da própria terra (e.g., 22.6,7,9), o que talvez esteja ecoando a ordem divina, encontrada em Gênesis 1.26-31, de a raça humana cuidar da terra. Mais uma vez a preocupação maior de Moisés é que Israel não aja como os cananeus e assim evite contaminar a terra.

Israel deve fazer um esforço especial por devolver animais perdidos a seus devidos donos e assim proteger a propriedade particular (22.1-4). Devem proteger que perigos que podem ser evitados atinjam a terra e os trabalhadores (22.6-8). Devem também evitar que, na vida sexual, na agricultura e na moda, haja aquelas misturas comuns às práticas pagãs de adoração em Canaã e no Egito (22.5,9-12).⁶¹ Devem, finalmente, proteger o papel do casamento na comunidade santa. A atividade sexual tem limites. As mulheres não são objetos de prazer, conforme Levítico 18—20 já demonstrou. Os homens devem cumprir os votos de casamento com tanto escrúpulo quanto as mulheres. Um homem não deve mentir acerca da virtude da sua esposa (22.13-19). O adultério, o estupro, o sexo pré-marital e o incesto põem a família em risco (22.20-30). Esses exemplos ajudam o povo a saber como resguardar-se de adultério, falso testemunho e cobiça, que foram proibidos por Deus (v. Êx 20.14,16,17).

A assembléia e o acampamento de Israel constituem o contexto físico da comunidade de Israel. A assembléia em particular define o “próximo” dentro do contexto da aliança. Pessoas castradas de conformidade com práticas religiosas cananéias ou dedicadas a deuses estrangeiros por ocasião do seu nascimento não podem fazer parte da assembléia religiosa e legislativa de Israel (23.1,2).⁶² Pessoas empenhadas em modificar a adoração de Israel de modo a incluir elementos pagãos também não devem entrar na assembléia (23.3-6). Os estrangeiros não estão excluídos para sempre

⁶⁰Carmichael, *The laws of Deuteronomy*, p. 141-2.

⁶¹Cf. Craigie, *Book of Deuteronomy*, p. 288-91; e Carmichael, *The laws of Deuteronomy*, p. 147.

⁶²Brown, *The message of Deuteronomy*, p. 219.

(23.7,8), mas devem esperar pelo menos três gerações antes de se qualificar para participar da assembléia. Tais leis lembram legislações modernas quando tratam do preenchimento de cargos do governo por estrangeiros. Conforme já indicado em Levítico 15, Israel deve ter o cuidado de manter-se puro perante o Senhor (23.9-14). O próprio acampamento viabiliza a presença de Deus (23.14), de maneira que a comunidade santa deve ter o cuidado de conservar o acampamento como testemunho da glória de Deus.

Nada menos de 22 leis casuísticas aparecem em Deuteronômio 23.15—25.19. Cada uma dessas leis dá continuidade tanto à aplicação que Moisés faz dos Dez Mandamentos⁶³ quanto à sua exortação de guardar as leis apresentadas em Êxodo, Levítico e Números. Cada solução descrita leva Israel de volta ao conceito de ser uma comunidade santa sob a liderança de um Deus santo. Yahweh insiste especialmente num comportamento que demonstre que Israel é um povo singular num mundo irremediavelmente pecaminoso.

Moisés termina essa passagem do livro com comentários sobre as primícias e os dízimos e com uma exortação final. A maneira simples e elegante de expressar as ordens acerca das primícias faz com que o relacionamento entre Yahweh e Israel soe ao mesmo tempo amoroso e vibrante. Assim que estiverem seguros na terra, os israelitas devem levar as primícias da produção agrícola ao santuário central que Deus escolher, dá-las ao sacerdote e então confessar que Yahweh escolheu Israel e libertou-o do Egito (26.1-11). Gerhard von Rad considera essa uma das mais antigas confissões de Israel,⁶⁴ e a declaração apresenta resumidamente a razão de Deus fazer uma aliança com Israel bem como a motivação para Israel fazer uma aliança com Yahweh. Contudo, conforme alguns estudiosos têm declarado⁶⁵ e em que pesem as tentativas de Von Rad, não é possível usar a confissão para determinar a data de Deuteronômio. A questão não é se a inexistência de qualquer menção ao Sinai significa que havia tradições sinaíticas e deuteronômicas distintas,⁶⁶ visto que a base para o estabelecimento de qualquer aliança é o relacionamento, não o conteúdo em si da aliança.

⁶³Observe-se a análise que Georg Peter Braulik faz da relação entre Dez Mandamentos e Deuteronômio em *The sequence of the laws in Deuteronomy 12—26 and in the Decalogue*, em *A song of power and the power of song: essays on the book of Deuteronomy*, p. 321-2.

⁶⁴*Old Testament theology*, vol. 1, p. 121-2 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁶⁵Cf. Mayes, *Deuteronomy*, p. 332-3.

⁶⁶V. *Deuteronomy*, p. 159.

Depois de confessar a graça divina na dádiva da terra, o povo deve orar para ser continuamente abençoado por Yahweh (26.12-15). Essa oração, à semelhança da confissão de fé, reconhece que Israel depende totalmente do Deus amoroso da aliança. Israel não possui existência independente. Sem Yahweh, o povo continuaria peregrino, estrangeiro, escravo dos próprios padrões morais.

A fala termina com uma declaração sobre as obrigações recíprocas da aliança. Deus ordena que Israel observe a lei de todo o coração e alma (26.16), conforme o povo verbalmente declarou fazê-lo (26.17). Com base nesse compromisso verbal Israel é o “tesouro pessoal” de Yahweh (26.18), destinado a receber a fama e a glória dadas pelo criador de todas as nações, o qual chamou Israel a ser uma nação santa (26.19). Deuteronômio 26.1-19 apreenta, portanto, um sumário dos principais acontecimentos canônicos. Deus criou todas as nações (26.19), da escravidão chamou e redimiu Israel (26.5-9), deu a Israel padrões divinamente revelados (26.16-19) e prometeu dar ao povo uma pátria (26.1-4). As estipulações genéricas e específicas da aliança baseiam-se em “fatos históricos objetivos”⁶⁷ encapsulados no cânon.

Síntese canônica: consciência social

Pelo fato de muitas das leis de Deuteronômio 19—26 serem lembretes de leis previamente declaradas no Pentateuco, sua importância canônica geral já foi mencionada. Por exemplo, Deuteronômio 20.1-20 e Deuteronômio 21.10-14 cobrem questões relacionadas com a guerra santa em Canaã, um tema já tratado em observações sobre Deuteronômio 7.1-26. De forma semelhante, leis a respeito de distinções entre pessoas e objetos limpos e impuros, como as encontradas em Deuteronômio 23.1-14, foram tratadas na análise de Levítico 11—15. O mesmo pode-se dizer da repetição, em Deuteronômio 22.13-30, de princípios de pureza sexual vistos em Levítico 18—20. No entanto, o que acontece nessas passagens não é uma pura e simples repetição, mas sim a aplicação, num novo contexto, de princípios revelados. As leis não são usadas de maneira inédita em sucessivos livros do AT. São empregadas contextualmente de modo a falar a outra geração de ouvintes e leitores das Escrituras.

⁶⁷VON RAD, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 122 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁶⁸Para uma análise abrangente dessas questões, consulte-se William A. Herth e Gordon J. Wenham, *Jesus and divorce: the problem with the evangelical consensus*.

Um dos usos canônicos mais claros desta seção é o emprego, pelos profetas, dos princípios fundamentais por trás de Deuteronômio 23.15—24.22. Praticamente todo Profeta Posterior, seja ele maior ou menor, exige a extensão da justiça, correção e misericórdia até para o israelita mais pobre. O fato de Deus ter criado todas as pessoas à sua imagem torna razoável esse mandamento. Amós, em particular, concentra-se no tema da justiça. Os profetas denunciam todo e qualquer tipo de injustiça, incluindo aquela resultante de juramentos falsos (Dt 19.15-18; Os 10.4) e balanças desonestas (Dt 25.13-16; Mq 6.11). Empregam os padrões da aliança para chamar o povo de volta para seu Deus (e.g., Jr 3.11-20; Am 4.6-11).

Certos textos posteriores empregam ou espelham passagens específicas de Deuteronômio 19—26. Por exemplo, o livro de Rute baseia-se em 25.7-10. Boaz torna-se o restaurador da família de seus falecidos parentes quando se casa com Rute e age como parente resgatador (Rt 3 e 4). Assim ele torna-se o agente humano da misericórdia divina. Paulo emprega Deuteronômio 25.4 em duas oportunidades (1Co 9.9; 1Tm 5.18) para ilustrar seu argumento de que pastores e apóstolos merecem sustento financeiro. Também cita Deuteronômio 21.22,23 em Gálatas 3.13 para alegar que, na cruz, Cristo carregou a responsabilidade de os crentes não obedecerem à lei. No raciocínio de Paulo, a própria lei referiu-se especificamente à maneira de Jesus morrer como maldita e impura, e por esse motivo essa morte remove a maldição e a impureza dos que, pela fé, confiam em Cristo e recebem a promessa do Espírito (Gl 3.13,14). Cada um desses empregos procura, em seus respectivos contextos, fazer com Deuteronômio o que Moisés, no contexto de Deuteronômio, faz com leis anteriores: utilizar Escrituras prévias para exortar uma comunidade de fé a fazer a vontade de Deus numa nova situação.

Finalmente, em Mateus 19.1-12 alguns fariseus citam Deuteronômio 24.1-4 como base para aceitar-se o divórcio por qualquer motivo. Em Mateus 19.9 Jesus isola uma única razão para o divórcio, conduta sexual imprópria, o que corresponde à sentença “se ele encontrar algo indecente nela” de Deuteronômio 24.1. Devido a essa redução de “qualquer motivo” para um motivo específico, os discípulos de Jesus, chocados, questionam se é bom casar-se. O comentário de Jesus reflete a preocupação de Moisés de que a fidelidade e casamentos fortes sejam o alicerce de uma comunidade santa. A citação que Jesus faz de Gênesis 2.24 em Mateus 19.4-6 reflete um raciocínio baseado no cânon. Ou seja, Gênesis 2.24 serve de base para Deuteronômio 24.1, que por sua vez está por trás dos ensinamentos de Jesus que tornam-se Escritura no evangelho de Mateus. Jesus apresenta o que considera a aplicação apropriada dos escritos mosaicos ao problema

em foco. Assim fazendo, reafirma a importância da perpetuidade matrimonial na comunidade da aliança.⁶⁸

O Deus que oferece bênçãos ou maldições: Deuteronômio 27 e 28

Agora que as exigências da aliança estão descritas, Moisés conclama o povo à decisão. Explica, em Deuteronômio 27 e 28, os benefícios de guardar a aliança e os perigos de quebrá-la, e então pede a Israel, em Deuteronômio 29 e 30, que se consagre numa renovação da aliança. Esse procedimento está basicamente em paralelo com o quarto elemento dos tratados hititas de vassalagem.⁶⁹ Também está em paralelo com Levítico 26, que termina a revelação sinaítica com uma escolha semelhante entre vida e morte. Assim, esse material se conforma aos requisitos canônicos e culturais das etapas finais de uma aliança. Israel com certeza entendeu o que estava em jogo.

As bênçãos e maldições são precedidas de orientações para um monumento à aliança. Quando os israelitas entrarem na terra, devem erigir no monte Ebal pedras inscritas com “as palavras desta lei”, as quais lembrá-los-ão dos compromissos que assumiram, e designar um local onde futuras cerimônias de renovação da aliança poderão ocorrer. John Sailhamer assinala que esse procedimento era comum no mundo antigo.⁷⁰ Além de ser um local bem visível para um memorial da aliança, a escolha de Ebal determina que seja um lugar onde futuras e detalhadas cerimônias de renovação da aliança poderão ocorrer.

Com um lugar escolhido, Moisés em seguida descreve uma cena de renovação da aliança. Metade das tribos colocar-se-á no estéril monte Ebal para representar maldição, enquanto a outra metade colocar-se-á no mais fértil e vizinho monte Gerizim para representar as bênçãos de Deus. Uma vez posicionado, o povo pronunciará maldições contra os violadores das leis relacionadas ao monoteísmo, ao amor ao próximo, à pureza sexual e à justiça social (27.9-26). Não se pronuncia bênção alguma, mas o povo estará sobre a principal bênção física para a obediência, a própria terra. Deve-se considerar a renovação actual do relacionamento deles com Deus como a mais importante bênção espiritual.

Assinalam-se outras bênçãos em Deuteronômio 28.1-14. A obediência actual significa que ao povo Deus dará proeminência (28.1), prosperidade (28.3-6), paz (28.7) e provisão contínua (28.8-13). O monoteísmo continua sendo a chave para alcançar o favor divino (28.14). Deus deseja

⁶⁹Kline, *Treaty of the great king*, p. 121.

⁷⁰*The Pentateuch as narrative*, p. 470. Cf. Driver, *Deuteronomy*, p. 296.

abençoar, não amaldiçoar, de maneira que a aliança é um oferecimento positivo de graça a um povo sem terra.

Embora apresentadas com bastante detalhes, mencionam-se apenas duas conseqüências básicas. Em primeiro lugar, fracasso financeiro será resultado de má colheitas e infertilidade (28.15-24). Num segundo lugar, mas mais significativo para o restante do cânon, Israel sofrerá derrota militar. Isso resultará em exílio, a perda da Terra Prometida (28.25-68). Pavor e sofrimento caracterizarão seus dias no exílio. Tendo-se tornado idólatras, os israelitas só terão “deuses de madeira e de pedra” (28.36) para ajudá-los, o que significa que na verdade estarão desamparados. Assim como uma vez Israel castigou os cananeus, conquistando-lhes as terras, de igual maneira o próprio Israel será julgado mediante a invasão de uma potência estrangeira. Para os que tinham sido vitoriosos em guerras santas, a perspectiva de estar do lado perdedor ofereceria um cenário sombrio.

Síntese canônica: bênçãos e maldições na história israelita

Junto com as ameaças de Levítico 26, as advertências e predições aqui encontradas são um campo fértil para autores bíblicos subseqüentes que associam a fidelidade ou sua ausência à história de Israel. Josué 1.1-9 afirma que a habilidade de Josué em conduzir Israel à Terra Prometida estará diretamente relacionada ao apego dele ao ensino de Moisés. De forma semelhante, a quebra por Israel de leis acerca de guerras santas redundará em derrota na batalha de Ai (Js 7.1-12), e a idolatria leva Deus a permitir que os inimigos dos israelitas os oprimam em Juízes 2.20-23. Nesses textos a relação entre causa e efeito históricos acontece de acordo com regras divinas. 2Reis 17.7-23 interpreta a história de Israel a partir da era salomônica (c. 970-930 a.C.) até a destruição de Jerusalém (c. 587 a.C.) em termos de causa e efeito pactuais. Na sua totalidade o testemunho canônico é que a prosperidade, segurança e posse da terra dependia da bênção de Yahweh, o que só poderia ser garantido mediante fidelidade à aliança que Yahweh revelou.

Deuteronômio 27 e 28 é o oferecimento sincero ou de graça divina ou de juízo divino. O fato de que Deus chega a revelar essa proposta de relacionamento constitui graça, pois seres humanos não possuem meio algum de discernir a vontade de Yahweh sem direção claramente dada por Yahweh. Por isso a oportunidade de os israelitas receberem bênçãos por fazer o que devem fazer como criaturas de Deus representa uma graciosidade ampliada e inesperada. Rejeitar a graça traz catástrofe certa. O juízo de Yahweh sempre acompanha a graça rejeitada. Israel só pode merecer castigo por

rejeitar tanto a lei mosaica quanto, em anos futuros, os escritos proféticos e de sabedoria baseados naquela lei. Cada nova geração deve aprender os resultados de reagir a Deuteronômio 27 e 28, assim como os israelitas descobriram em Números 13 e 14 as implicações de não reagir adequadamente a Levítico 26.

O Deus que renova a aliança: Deuteronômio 29 e 30

Os padrões de Deus estão agora explicados, mas a obra de Moisés não está terminada. Ele associou o Sinai a Moabe, a primeira geração à segunda, e a graça de Deus à vida de Israel (29.1). Agora, em sua terceira mensagem ele deve convocar os israelitas a receber de braços abertos a aliança que determina o futuro deles. Moisés entende que esse chamado, por meio da palavra revelada de Deus, intermedeia a vida para Israel (30.15). É também um chamado semelhante à fórmula de convocação de testemunhas, em tratados antigos, para ratificar a aliança.⁷¹

Aqui a palavra de Deus anima de várias maneiras. Primeiro, explica o futuro da vida de Israel ao interpretar seu passado (29.1-18). Walther Eichrodt comenta que são fatos igualmente verdadeiros que a aliança tenha sido firmada permanentemente no Sinai e em Deuteronômio e que, assim mesmo, esse seja um relacionamento vivo que deve-se renovar constantemente.⁷² Segundo, a aliança que receberam é pessoal, compreensível e acessível (29.9-15; 30.11-14). O uso constante que Moisés faz de “você” acentua esse detalhe. A lei desafia Israel a desempenhar tarefas morais e militares difíceis, mas alcançar esses objetivos não está além de sua capacidade.⁷³ Terceiro, a aliança desperta Israel para o serviço ao Deus vivo, o qual não possui semelhança alguma com os ídolos que as nações adoram (29.16-18). Porque Yahweh vive, Israel vive e pode-se relacionar com o único criador, Yahweh, e obedecê-lo.

Quarto, porque Deus é um ser vivo e relacional, o Senhor manifesta ira face à infidelidade pactual (29.19-29). A ira é parte da revelação de Deus (29.27,28), pois serve para educar Israel de que o juízo divino dura somente até o povo se arrepender, até circuncidar o coração e novamente amar e servir Yahweh (30.1-10).⁷⁴ Quinto, a revelação divina baseia-se na graça, e a reação de Israel a essa graça deve-se basear na gratidão estimula-

⁷¹Craigie, *Book of Deuteronomy*, p. 24.

⁷²*Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 53-4.

⁷³Westermann, *Elements of Old Testament theology*, p. 31.

⁷⁴Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, p. 116.

da pelo amor. Von Rad alega que a graça aqui exposta nega qualquer sentido de salvação por mérito ou obras:

Pelo contrário, todos os mandamentos são simplesmente uma grandiosa explicação do mandamento de amar a Yahweh e apegar-se somente a ele (Dt 6.4,5). E esse amor é a retribuição por Israel do amor divino concedido ao povo. Em Deuteronômio os vários imperativos são, portanto, apelos, às vezes implícitos e às vezes explícitos, para que a gratidão se manifeste em ações práticas, e Deuteronômio considera-os fáceis de cumprir.⁷⁵

A obrigação resulta do amor; a obrigação não leva ao amor.

Sexto, a dádiva divina da terra é um símbolo físico da graça divina, assim como a promessa da presença divina é a principal bênção espiritual que Deus oferece (30.17,18).⁷⁶ A falta de obediência amorosa por parte de Israel é a única maneira de o povo perder as bênçãos físicas e espirituais. Doutra sorte o amor e a vida são inseparáveis (30.19,20).

O Deus cuja palavra dá vida: Deuteronômio 31 e 32

Deuteronômio atribui extrema importância às palavras. Moisés fala aos israelitas palavras que são palavras de Deus. A partir de Gênesis 1.3 as palavras de Deus geram atividade. A palavra falada de Deus dá início à criação. Também dá início ao juízo (e.g., Gn 6.7), ao chamado (Gn 21.1), à lei (Êx 20.1) e à comunidade (Êx 19.3-6). A palavra de Deus é parte da vida (Dt 8.3). Posta por escrito, a palavra de Deus é um testemunho de como pessoas e nações podem desfrutar a vida que Deus dá (Êx 17.14; 24.4; 31.27). Todos esses princípios repetem-se em Deuteronômio 31 e 32 para demonstrar para Israel que obedecer a Deus mediante obediência à palavra de Deus é a chave para a vida futura na Terra Prometida.

A palavra de Deus dirige a vida presente de Israel. Moisés sabe, pela direção divina, quando deve passar a liderança da nação para Josué (31.1-8). Embora a liderança de Israel tenha mudado, jamais se modificou o propósito divino inabalável de dar ao povo escolhido a Terra Prometida aos patriarcas. Josué torna-se o instrumento humano mediante o qual uma promessa eterna, dada por Deus, se cumpre.

⁷⁵*Old Testament theology*, vol. 1, p. 230 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁷⁶Barth, *God with us*: a theological introduction to the Old Testament, p. 178. Cf. Walther Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 112-3.

A palavra de Deus escrita dirige o futuro de Israel. Moisés põe a lei por escrito (31.9), de modo que possa ser lida ao povo durante o ano sabático (31.10-13). A intenção é que a palavra de Deus seja reverenciada por possuir autoridade e ser suficiente para a vida na terra.⁷⁷ Sendo o registro divino de feitos e mandamentos, a palavra escrita substitui Moisés, o mediador da aliança. Dessa feita, ela ocupa a posição de declaração divina permanente de padrões santos para um povo santo. Futuros ouvintes devem aprender a respeitar Yahweh e a seguir a palavra escrita (31.13).

A palavra de Deus escrita prediz o futuro de Israel. Deus revela a Moisés que, ao voltar-se para os ídolos, o povo sofrerá as conseqüências descritas em Deuteronômio 28.15-68 (31.14-20). A autoridade da palavra procede da capacidade de prever o que acontecerá, interpretar o que já aconteceu e dirigir a vida mediante instrução. A palavra escrita é atemporal no sentido de que com ela o passado, o presente e o futuro fazem sentido.

A palavra escrita de Deus oferece um testemunho a favor dos justos e contra os ímpios (31.21-30). O cântico de Moisés (32.1-43) oferece, em forma poética, um sumário teológico que faz separação entre pessoas de fé e rebeldes que quebram a aliança. O fiel confessa junto com Moisés que só Deus criou e sustém as nações (32.6-8), que só Deus chamou e redimiu Israel (32.8-14) e que só Deus julga e perdoa Israel (32.15-36). O testemunho deles, testemunho tão atemporal quanto a própria palavra escrita, concorda que não existe deus além de Yahweh (32.39). Todos os outros assim chamados deuses são demônios ou menos do que isso (32.15-18,21). Confessam que o caráter divino é caracterizado pela justiça, fidelidade e bondade (32.4). Compreendem que sua confissão lhes traz vida (32.47).

Síntese canônica: a palavra de Deus e Moisés

No AT um texto após outro testifica do valor das obras escritas de Moisés (v. cap. 2). Nenhum estudioso questiona seriamente que o Pentateuco foi considerado Escritura antes dos Profetas ou Escritos. Josué, Juízes, Samuel e Reis declaram que o sucesso político e econômico de Israel dependia do apego às palavras de Deus entregues por meio de Moisés (v. Js 1.1-9; 8.34,35; 13.8; 24.6; Jz 2.1-15; 1Sm 12.6-15; 1Rs 2.3; 8.56; 2Rs 18—25). Isaías reconhece a capacidade mosaica de mediar milagres divinos (Is 63.11. 12), Jeremias menciona seu trabalho de intercessor (Jr 15.1),

⁷⁷Para um sumário equilibrado sobre a importância de colocar o livro da lei na arca da aliança, consulte-se Merrill, *Deuteronomy*, p. 398-9.

Miquéias atribui-lhe a execução do êxodo (Mq 6.4), e Malaquias reconhece-o como o grande legislador (Ml 4.4). Esdras e Crônicas associam Moisés diretamente a determinadas leis escritas (Ed 6.8; 2Cr 8.13; 23.18; 25.4). O NT trata a lei como Escritura divinamente revelada (Jo 5.45-47; 2Tm 3.16,17). Cada trecho canônico subsequente aceita a autoridade e o valor das verdades basilares promovidas no Pentateuco. Toda a teologia tem origem na noção de que um só Deus criou a terra e os seres humanos, chamou Abraão e sua família para resolver o problema do pecado, causado pelos seres humanos após a criação, e inspirou Moisés a concretizar, num determinado momento da história, uma aliança específica com a família de Abraão.

O Deus que abençoa Israel: Deuteronômio 33 e 34

O Pentateuco encerra a discussão do relacionamento de Deus com Israel da mesma maneira como começou a descrição do relacionamento de Deus com a raça humana: fala de Deus abençoando o povo (Gn 1.26-31). Ao mesmo tempo continua a enfatizar a capacidade de a palavra escrita interpretar o passado, guiar o presente e predizer o futuro. Também apresenta o próprio Moisés como uma bênção única para o povo de Deus.

Antes de morrer, Jacó, o pai de Israel, abençoou seus doze filhos (Gn 49.1-28). Mencionou ofensas passadas (49.4), o caráter dos filhos (49.22) e papéis futuros, como Judá governando os demais (49.10). Agora Moisés, o pai espiritual de Israel desde o Sinai (Dt 33.1,2), abençoa de modo parecido. É claro que Moisés ama Yahweh (33.26,27) e quer que Israel saiba que Deus os ama (33.3). O amor continua sendo o impulso para a obra de Deus, a obra de Moisés e a obra que Israel faz para Deus. Devido a esse amor, tanto Yahweh quanto Moisés desejam abençoar Israel e não amaldiçoá-lo. Levítico 26, Deuteronômio 27, 28, 32 e 33 — todas essas passagens concordam sobre isso.

Finalmente, o próprio Moisés tem sido uma bênção para Israel. Ele conduziu os israelitas até o limiar de Canaã, mesmo tendo percebido que não partilharia a terra com eles (34.1-8). Na história de Israel Moisés é alguém singular, um profeta que conheceu Deus face a face, um operador de milagres e o libertador do povo de Deus (34.9-12). Seu ministério demonstra o amor de Deus pelo povo que possui a chave para solução do problema do pecado, problema este relatado tão meticulosamente de Gênesis 3 a Deuteronômio 34.

Certas associações canônicas entre a Lei, os Profetas e os Escritos vêm à tona em Deuteronômio 33 e 34. A primeira é que a comunicação, por

Moisés, de sabedoria e liderança a Josué estabelece um vínculo entre a Lei e os Profetas. Em Deuteronômio 31.1-8 Moisés ordena a Josué que seja “forte e corajoso”, Deuteronômio 34.9 caracteriza Josué como um homem de sabedoria, e Josué 1.1-18 confirma que Josué atinge as expectativas ao confiar em Yahweh e obedecer à lei de Moisés. A segunda é que Josué 1.8 concentra-se na mediação da lei como a chave para o sucesso de Josué, ao passo que Salmos 1.1-6, texto inicial dos Escritos, semelhantemente resalta a mediação da palavra como a chave para obter sabedoria e bênção. A terceira é que a busca de um profeta como Moisés (v. Dt 18.15-22; 34.9) leva, no final dos Profetas, à espera de um profeta semelhante a Elias (v. Ml 4.1-6) e, no final dos Escritos, à espera de pessoas desejosas de reconstruir o templo (v. 2Cr 36.13). Moisés e Elias servem de símbolo de alguém importante que ainda não apareceu.

Conclusão: o Deus que se revela no Pentateuco

É impossível expressar adequadamente a importância teológica do Pentateuco, pois sem a Lei o restante das Escrituras não possui fundamento algum. Sem o Pentateuco a história da obra de Deus com os seres humanos não possui qualquer arcabouço interpretativo. Sem o Pentateuco o que Elmer Martens chama “projeto divino” não poderia ser adequadamente determinado a partir do restante das Escrituras, se é que esses textos teriam sido escritos sem o Pentateuco.

O que a Lei oferece é um comentário inicial, mas também abrangente, sobre Deus. O Pentateuco apresenta Deus como singular no ser, na essência, no caráter e na ação. Um só Deus cria e sustém toda a raça humana, cada nação, cada pessoa. Pelo fato de existir um só Deus, os padrões do criador aplicam-se a toda criatura. Não há nenhum outro Deus para lhes dar outro código de leis. Israel deve abençoar todas as nações (Gn 12.1-9), sendo um reino de sacerdotes para as outras nações (Êx 19.5,6). Como alternativa a essas verdades não aparece nenhuma outra revelação. Esses padrões devem ser obedecidos, ou então o juízo poderá cair sobre toda a terra (v. Gn 6—9), sobre uma determinada nação não-israelita (v. Êx 5—15), sobre uma região (v. Gn 15.13-16; Lv 18.24-30) ou sobre Israel (v. Dt 28.15-68). Deus governa a terra. Portanto Deus governa a história.

Contudo Deus não governa a história silenciosamente, desafiando as pessoas a descobrir como podem se relacionar com ele. A existência do Pentateuco indica que Deus deseja ter com as pessoas um relacionamento suficiente para revelar a Moisés o significado da história e os padrões da aliança. A revelação chega a pessoas pecadoras por meio de alguém que fala

diretamente com Deus. Ela é compreensível tanto lida quanto ouvida. A graça de Yahweh cria, então, a palavra escrita tanto quanto a permeia. A revelação não termina, contudo, em Deuteronômio, de modo que intérpretes canônicos são chamados a avançar, aplicando a Lei a cada subsequente revelação escrita.

7

O Deus que concede descanso na terra

Josué

Uma das principais diferenças entre a maioria das versões bíblicas modernas e a Bíblia hebraica é que aquelas reúnem Josué, Juízes, Rute, 1 e 2Samuel, 1 e 2Reis, 1 e 2Crônicas, Esdras, Neemias e Ester para formar uma seção de livros históricos, ao passo que a Bíblia hebraica relaciona Josué, Juízes, Samuel e Reis como Profetas Anteriores (v. cap. 1). As Bíblias modernas descrevem, portanto, os acontecimentos da história de Israel a partir da conquista (c. 1400 ou 1200 a.C.) até o retorno a Jerusalém durante o período persa (c. 425 a.C.) e então passam a Jó. A Bíblia hebraica descreve acontecimentos que cobrem o período da conquista até uns poucos decênios após o início do cativeiro babilônico (c. 550 a.C.) e então apresenta os livros proféticos. Essas diferenças canônicas dão margem a uma sutil, mas ao mesmo tempo importante mudança de enfoque interpretativo.

Ao tratar Josué a Reis como literatura profética, o cânon hebraico enfatiza a base comum partilhada pelos livros proféticos (Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze) e seus antecessores de enfoque mais histórico. Essa maneira de agrupar os livros faz com que os Profetas Anteriores sejam ao mesmo tempo proclamação e história, história escrita a partir de uma determinada perspectiva. Também permite aos leitores descobrir que os profetas foram negligenciados em todo o passado de Israel e influenciaram livros que não escreveram. A ordem hebraica ajuda os leitores a assimilar os acontecimentos a partir de uma perspectiva profética e a então se deparar com as

palavras que os próprios profetas empregaram para interpretar a época em que viveram.

No segmento profético do cânon, fica evidente que, em suas obras escritas, os membros do movimento profético juntaram história narrativa a um profundo interesse por questões teológicas. Aqui profetas e os que concordam com eles pregam e escrevem a palavra de Deus. Profetas explicam e predizem o passado. Profetas ungem e denunciam reis. A existência dos livros proféticos indica que muito depois da morte dos profetas o povo de Deus concluiu que esses homens e mulheres de fato falaram em nome do Senhor.

Enquanto contam a história de Israel, os Profetas Anteriores apresentam pelo menos cinco características distintas.¹ Primeiro, com base na aliança divina com Israel, eles avaliam o passado. Segundo, sempre que predições acontecem, eles assinalam como Deus abençoou ou castigou Israel no passado e anunciam quais promessas específicas o Senhor faz a indivíduos como Davi. Terceiro, eles criam uma trama mediante a seleção e inclusão de acontecimentos e pessoas que enquadram-se na maneira profética de ver o passado, o presente e o futuro. Quarto, eles avaliam personagens da história com base na ajuda que tais personagens dão para a obtenção ou perda da Terra Prometida. Quinto, eles encorajam os leitores a se voltar para o Senhor a fim de que experimentem bênção em vez de castigo, conforme declarado em Deuteronômio 27 e 28. O livro de Deuteronômio tem uma enorme influência em muitos dos escritores proféticos.

Quem escreveu Josué, Juízes, Samuel e Reis e a maneira como escreveu são aspectos que têm suscitado um debate animado nos últimos cinquenta anos. Nesse debate tem havido dois grupos: os que acham que os livros foram escritos por um único autor que cuidadosamente redigiu uma história ininterrupta mediante o emprego de fontes acuradas e os que acreditam que os textos foram compostos por dois, três ou mais editores cuidadosos, que escreveram em momentos diferentes da história de Israel. Esses comentaristas incluem uma variedade de dados em suas análises, mas geralmente concentram-se em dados encontrados nos próprios livros.

Embora seja impossível ter certeza absoluta a respeito disso, este volume pressupõe que um único indivíduo, anônimo, analisou fontes disponíveis, ajuntou cuidadosamente os dados relevantes e moldou esse material num relato consecutivo que cobre o período de Josué a Reis. Essa pessoa completou o trabalho por volta de 550 a.C. A narrativa em si é um relato

¹Para uma análise mais detalhada desses cinco aspectos, consulte-se Paul R. House, *1, 2 Kings*, p. 54-8.

generalizador da trágica perda, por Israel, da terra que lhe fora prometida no Pentateuco.² Essa tragédia aconteceu porque a nação deixou de viver à altura dos padrões da aliança, especialmente aqueles encontrados em Deuteronômio. Apesar dessa correlação com Deuteronômio, é desnecessário concluir que o historiador escreveu qualquer trecho daquele livro. A influência de Deuteronômio é suficiente para explicar as ênfases encontradas em Josué—Reis. Embora a perda da Terra Prometida fosse um acontecimento bem negativo, o deuteronomista considerava que a situação fosse permanente. Tendo vivido depois da derrota da nação, esse grande escritor olhou para a aliança eterna de Deus com Davi como prova de que Israel não tinha acabado.

Com esse quadro à frente, pode-se sugerir algumas conclusões provisórias sobre a metodologia empregada pelo autor. Primeiro, o autor decidiu compor uma história de Israel baseada nos princípios teológicos encontrados em Deuteronômio. Segundo, esse indivíduo ajuntou e examinou as fontes escritas que os livros mencionam, talvez outros materiais não especificados nos textos e informações peculiares possuída pelo autor. Terceiro, o autor teceu um relato que ressaltou a continuidade da liderança e missão transmitidas de Moisés a Josué, o desenvolvimento da monarquia, as promessas a Davi e o papel dos profetas na predição da ruína da nação. Durante todo o processo o deuteronomista enfatizou que Deus determina a história. Assim, teologia e detalhes estão combinados de uma maneira que criou uma história, afirmação analisada abaixo.

Josué dá seqüência às ênfases teológicas vistas detalhadamente em Deuteronômio, mas ao mesmo tempo retrocede até Gênesis 12.7 e Gênesis 15.6-16 para cumprir promessas feitas a Abraão. O livro também olha para o futuro, quando Israel estiver instalado em Canaã, descansado de inimigos, mas cercado de novos desafios à sua fé. Sua mensagem baseia-se, portanto, em princípios mosaicos e ao mesmo tempo exemplifica as crenças proféticas que permearão os Profetas Posteriores. O livro oferece uma base teológica, histórica e canônica para fazer uma revisão dos ensinamentos do Pentateuco e preparar os leitores para as convicções que dominarão os livros que vêm logo em seguida no AT.

Existe amplo consenso sobre as convicções teológicas básicas de Josué, e também existem certas questões que o livro suscita na mente da maioria dos intérpretes. Ninguém questiona seriamente o fato de que Josué conti-

²Para duas análises exaustivas do papel do tema da terra no Pentateuco, v. David J. A. Clines, *The theme of the Pentateuch*, e esp. John Herbert Sailhamer, *The Pentateuch as narrative: a biblical-theological commentary*.

nua os temas teológicos iniciados em Deuteronômio. Josué acredita que a força de Israel não é maior do que a consagração do povo à aliança descrita por Moisés nas falas finais a Israel. A postura na guerra deve conformar-se aos padrões encontrados em Deuteronômio 7 e Deuteronômio 20. Deve-se distribuir a terra conforme Moisés anunciou em Números 32, 34 e 35. Deve-se observar os cultos de Páscoa e de renovação da aliança. Devido a essa obediência, pode-se esperar que Deus lute por Israel de uma maneira semelhante à dos milagres do êxodo (v. Dt 27 e 28).

Contudo, mesmo levando-se em conta esses princípios, ainda restam dificuldades. Para a maioria dos escritores, a principal delas é o conceito global de guerra santa, uma prática que parece contradizer passagens bíblicas, muitas delas no próprio livro de Deuteronômio, que falam do amor e da bondade de Deus. Esse assunto será analisado quando surgir no texto, mas é oportuno tratá-lo rapidamente aqui. Se Josué for lido isoladamente do restante do AT, esse problema é mais intenso do que se considerado a partir de uma perspectiva canônica. O cânon não trata da morte dos cananeus de forma arbitrária ou com pouco caso. Pelo contrário, a partir de Gênesis 15.16 prepara o leitor para esse material difícil. Ali o texto dá a Israel quatrocentos anos no Egito para que os amorreus mudem seu estilo de vida. Levítico 18.24-30 dá-se ao trabalho de dizer que o povo de Canaã está envolvido em práticas imorais e repulsivas, as quais obrigam Yahweh a julgá-lo. O que acontece não é uma missão odiosa mandada por Deus. É, sim, juízo divino para o pecado que Deus relutantemente tem castigado desde o Jardim do Éden. Deuteronômio 27—28 deixou mais do que claro que, se Israel pecar de forma parecida, também sentirá os efeitos da ira do Senhor. Nesses relatos Israel não possui qualquer carta branca moral. É apenas o instrumento humano de intervenção divina nos negócios humanos e está nessa missão com base numa revelação acontecida na história, da parte de Deus por intermédio de Moisés.

Josué se desenrola de uma maneira relativamente simples. Em Josué 1—12 Israel conquista o grosso de Canaã de acordo com as promessas de Deus. Aqui Deus é descrito como o Deus de Israel, o Deus de toda a terra (2.11) e o Deus que luta por Israel. O Senhor prepara Josué para ocupar o lugar de Moisés (1.1-18), em seguida prepara o povo para lutar pela terra que herdará de Deus (2.1—5.15), e então conduz o povo à vitória (6.1—12.24). Como em Êxodo 15, o Senhor é descrito como um guerreiro que dá a Israel a vitória sobre nações aparentemente mais numerosas e poderosas. Segundo, Josué 13—21 descreve a divisão da terra. Aqui Deus é visto como o Deus que dá ao povo um lugar de descanso. Ironicamente Israel tem de lutar para possuir as regiões mais distantes e remotas da terra de

descanso, o que indica que não mudou a expectativa divina de fidelidade e obediência. Terceiro, Josué 22—24 descreve cerimônias de renovação da aliança que apresentam a chave para a posse da terra a longo prazo. Aqui Yahweh é o Deus que espera uma consagração real na vitória, em tempos de sofrimento, em tempos de abundância. Essas cerimônias comprovam que o Senhor ainda é o mesmo Deus que pediu a Abraão que sacrificasse Isaque, que pediu a Jacó para abandonar os ídolos do lar, que chamou Moisés, que renovou a aliança nas planícies de Moabe.

Cada uma dessas seções está arraigada na teologia proposta na Lei. Não há nenhum desvio do monoteísmo. Não há nenhuma hesitação diante da palavra escrita que Moisés deu ao povo. Não há nenhuma dúvida de que a terra que está invadindo vem de Deus, uma dádiva que não merece de forma alguma. Ainda assim, cometem-se erros. O povo é tão humano quanto seus genitores. Mas, ao contrário de seus genitores, confessa seus erros e aprende a evitar os castigos severos que são resultado de ignorar a palavra explícita de Deus. Pelo fato de o povo assim proceder, o livro de Josué descreve, na prática, o maior triunfo teológico e histórico já experimentado pela nação.

O Deus que luta por Israel: Josué 1—12

Não deve surpreender os leitores do cânon que o Senhor esteja preparado para lutar em prol de Israel.³ Por meios miraculosos Yahweh livrou o povo da escravidão egípcia. O cântico de vitória composto após o mar Vermelho cobrir as forças do faraó gira em torno da noção de que Yahweh é o “guerreiro” (Êx 15.3) que faz Israel prevalecer sobre seus adversários. Deus também conduziu a nação escolhida por meio do fogo e da nuvem, deu-lhe maná para comer e habitou no seu meio pela mediação do centro de adoração. Êxodo 17.8-16, Números 21.1-4 e Números 21.21-35 descrevem situações em que Yahweh dirige Moisés a entrar em guerra contra inimigos que o Senhor destinou para a derrota. Foi Yahweh quem inicialmente determinou ao povo que viesse para a terra e quem o castigou por não invadi-la antes (v. Nm 13 e 14). A questão, no início do livro, não é se o Senhor planeja lutar ao lado de Israel, mas em que condições e de que maneira essa ajuda divina acontecerá. As condições tornam-se claras na medida em que Deus prepara a nação para atacar a Terra Prometida.

³Para análises robustas da descrição, no AT, de Deus como guerreiro, consulte-se Robert G. Boling e George Ernest Wright, *Joshua: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 27-37.

Assim como Moisés foi a figura-chave para a jornada de Israel até o limiar da vitória, de igual maneira Josué será o elemento humano mais importante para o sucesso futuro do povo. Ele já foi designado sucessor de Moisés (Nm 27.15-23; Dt 3.21,22; 31.1-8) e deve vir a aceitar o fato de que seus esforços pelo “estabelecimento ou renovação da sociedade do Reino de Deus deve ser uma continuação da obra de Moisés”.⁴ Com esse objetivo Deus encontra-se com Josué, lembrando-o do chamado a conduzir Israel nesse tempo, tão certamente como Moisés, no incidente da sarça ardente, foi chamado a conduzir Israel e tão certamente como Jacó, em Betel, foi chamado a ser o portador das promessas da aliança abraâmica.

Os líderes de Deus não escolhem a si mesmos. São os cabeças escolhidos da nação escolhida. Como Moisés antes dele, Josué experimenta um chamado que reúne temas do passado a fim de explicar o futuro da nação. Ele tem de levar o povo em frente para que as promessas aos “pais”, aos patriarcas, se concretizem (1.1-6). Ele deve meditar na palavra de Deus, recebida por intermédio de Moisés, para que seja bem sucedido e corajoso em seus esforços (1.7-9). ao mesmo tempo ele terá todos os recursos divinos dados a seu antecessor, muito especialmente a presença de Deus, algo vital para o chamado de Moisés (v. Êx 3.12; 4.12) e para a capacidade de Israel ir avante no deserto (v. Êx 34.5-9). Devido à presença do Senhor, Josué conseguirá fazer o que Moisés não conseguiu (devido aos acontecimentos de Números 20). Israel não tem dúvida alguma de que Josué é o homem para essa tarefa (1.10-18).

Esse relato de chamado não apenas prepara Josué para o que segue, mas também prepara os leitores para os temas que virão no restante do livro. Primeiro, o relato do chamado apresenta a base canônica para a incursão de Israel em Canaã. Deus prometeu aos patriarcas que a terra pertenceria a seus descendentes, e os patriarcas acreditaram no Senhor, dessa forma fazendo as promessas se aplicarem diretamente a si mesmos (Gn 12.7; 15.1-6). Para Josué, assim como fora com Abraão, Isaque, Jacó e, por associação, também com Moisés, deve-se crer nas promessas e buscá-las com fé. Faltando fé ao povo, este jamais aceitará uma noção abstrata, como, por exemplo, a de Yahweh lutando por eles. A atitude da geração anterior foi uma triste comprovação disso. Segundo, o relato do chamado oferece o padrão mediante o qual a nação deve funcionar à medida que vive pela fé. Para guiá-la, possui os princípios da aliança expressos na lei mosaica. Essa lei restringirá o pecado, recompensará a obediência, orientará a adoração pelo povo, dirigirá os assuntos pessoais deles e demonstrará o caráter dis-

⁴E. John HAMLIN, *Inheriting the land*: a commentary on the book of Joshua, p. 4.

tinto de ser povo santo de Deus. Sem ela os israelitas não têm vida alguma (v. Dt 8.3; 32.47).

Terceiro, o relato ressalta o objetivo físico para o qual a nação caminha. Israel deseja possuir a terra que seus ancestrais acreditaram que pertenceria aos descendentes. Walter C. Kaiser Jr. associa a fé dos patriarcas à terra, assinalando que a Terra Prometida era o lugar onde concretizar-se-ia a promessa de Israel ser uma bênção para todas as nações. Esse lugar é herança de Israel, um fato que Deuteronomio ressalta 25 vezes, mas, caso o povo escolhido viva como Deus deseja, a terra santa também será o lugar de bênção para todas as nações.⁵ Quarto, o relato também ressalta o objetivo espiritual para o povo, qual seja, “descansar” na terra depois das longas viagens e obstáculos que os israelitas suportaram (1.15; v. Dt 3.20; 12.9,10; 25.19). Trent Butler comenta: “[O descanso] representa estar livre tanto de opressão inimiga quanto de guerra mortal. Representa a vida vivida com Deus pela dádiva de Deus”.⁶ Ironicamente, no entanto, Butler prossegue, o povo deve entrar em guerra para que o descanso possa chegar.⁷

Quinto, também explicam-se os meios pelos quais alcançar-se-ão os objetivos. Existe um único Deus que se revela a Josué, e esse é o mesmo Deus cuja auto-revelação como o Deus autoexistente dos patriarcas levou Moisés a confrontar o faraó. Esse Deus é o Senhor de toda a terra, pois Yahweh compromete-se a estar com Josué por onde quer que for, uma promessa singular num contexto teológico que acreditava que os deuses das nações estavam geograficamente presos aos limites territoriais de seus seguidores. Deus criou os céus e a terra e, por esse motivo, é capaz de acompanhar o povo escolhido a qualquer lugar necessário para lhe dar vitória. Esse é o Deus que promete lutar por Israel. Deus dá a terra porque a terra pertence a Deus (v. Lv 25.23).

Depois de preparar o líder para o que acontecerá, Yahweh passa a preparar o povo. Para este a lição principal é que deve aplicar à sua nova situação os antigos princípios aprendidos no passado. O povo tem tudo o que precisa para sair-se bem. Não são necessárias quaisquer teologias inovadoras ou planos de combate.

Como fizeram em Números 13, os israelitas enviam espiões para determinar a natureza de seu objetivo (2.1). Quase capturados, os espiões escapam com a ajuda de uma prostituta chamada Raabe (2.2-7). Essa mulher cananéia faz um acordo para salvar a vida, contudo ela age assim baseada

⁵*Toward and Old Testament theology*, p. 124-127.

⁶*Joshua*, p. 22.

⁷*Ibid.*

em convicções teológicas. Ela diz que as vitórias anteriores de Israel sobre os egípcios e os amorreus ficaram conhecidas, e que esse conhecimento causou pavor em Jericó (2.8-10).

Por quê? Porque os cananeus percebem o papel de Deus nesses acontecimentos e concluem que Yahweh é Senhor dos céus e da terra (2.11). Em outras palavras, não há nenhum lugar onde um inimigo de Yahweh estaria seguro. Yahweh não está restrito ao Egito, ao deserto ou a Canaã. Esse Deus cruza todas as fronteiras e acaba com idéias limitadas da divindade. Vinda da boca de uma não-israelita, essa fala é ainda mais marcante. A condição de estrangeira de Raabe também realça o tema do relacionamento, entre Israel e Deus, que abençoa povos além do seu grupo étnico (v. Gn 12.1-9). Quando os homens concluem o acordo para poupar Raabe e família, voltam para Josué, seguros de que Israel triunfará porque Deus preparou o caminho (2.15-24). O otimismo deles causa vergonha ao medo expresso em Números 13 e 14.

Encorajado, Josué conduz Israel na travessia do rio Jordão, uma barreira que veio a simbolizar mais do que a mera fronteira física (3.1). Deus trouxe-os à Terra Prometida. Já não estão mais além do Jordão (Dt 1.1), já não mais no lugar de castigo. John Gray escreve: “Teologicamente e no presente contexto, a travessia do Jordão assinala um momento decisivo, proclamando a consumação dos atos graciosos de Deus no cumprimento da promessa de se instalar numa terra, isto é, ‘descanso’ no linguajar deuteronomístico”.⁸ Como aconteceu no milagre do mar Vermelho, o povo tem o privilégio de atravessar em terra seca, um milagre que associa o êxodo à situação histórica vigente. De forma semelhante a obra de Deus prossegue num contexto novo e distinto. J. Alberto Soggin declara que as semelhanças entre o milagre do mar Vermelho e a situação aqui descrita “não tiram nada do milagre, o qual não é reduzido nem a um fenômeno normal nem a uma ‘rotina’, mas, pelo contrário, recebe na prática um contexto histórico, fora de toda a esfera mítica”.⁹ Yahweh está junto com o povo, em momentos históricos e estratégicos concretos, de uma forma tão poderosa quanto no passado.

Israel assinala o acontecimento, empilhando doze pedras em Gilgal, onde o povo estabelece seu quartel-general (4.9,20). Além da natureza milagrosa desse acontecimento, existem duas razões teológicas práticas para erigir esse memorial. Uma é que o povo se lembre de seguir Josué (4.14). A outra é que Israel e o povo de Canaã conheçam e temam o Senhor (4.24).

⁸*Joshua, Judges, Ruth*, p. 68.

⁹*Joshua*, p. 61.

Como acontece com a confissão de fé por Raabe, o texto destaca a reputação divina. Na conquista nenhuma outra questão é tão relevante quanto a glorificação do Criador perante os povos da terra, de sorte que uma vez mais vem à tona a obrigação de Israel abençoar outros.

Os inimigos de Israel estão apavorados com as notícias da travessia milagrosa do Jordão (5.1), mas assim mesmo o Senhor não envia imediatamente o exército para a guerra. Em vez disso, ordenam-se mais dois eventos preparatórios, sendo que ambos, à semelhança da travessia a seco para entrar na terra, ligando a nação aos melhores dias do seu relacionamento com Yahweh. Primeiro, Deus ordena que os homens sejam circuncidados, uma tradição que teve início com Abraão em Gênesis 17.9-14 e ressalta a aliança de Israel com o Senhor. Esse momento ritual específico também sinaliza que todos os homens que desobedeceram em Números 13 e 14 morreram e agora o exército pode avançar na conquista (5.2-5; v. Dt 2.16).¹⁰ Deus tem renovado a nação e tem-na preparado para a nova tarefa na nova terra.

Segundo, os israelitas comemoram a Páscoa (5.10), que associa-os a seu livramento do Egito. Em Deuteronômio Moisés explicou cuidadosamente que cada acontecimento do passado de Israel causa o mesmo impacto como se tivesse acontecido com cada um deles e que a aliança feita no Sinai foi verdadeiramente feita com essa nova geração de israelitas (v. Dt 5.3). Essa observância da Páscoa afirma esse ensino. O que Deus fez por eles no Egito é o que Deus faz por eles em Canaã. Dessa forma sua compreensão da história afeta suas atividades no presente. Após a Páscoa o maná acaba (5.10-12). Agora a provisão de Yahweh muda do maná miraculoso para o milagre de viver da abundância da Terra Prometida. Os israelitas recebem o fruto da terra como prelúdio do recebimento das cidades da terra.¹¹ O povo de Deus agora certamente sabe que experimentou um novo começo, uma oportunidade totalmente nova de ser a nação santa do Senhor.¹²

Como se todos os eventos preparatórios ainda não fossem suficientes para expressar a intenção divina de dar a terra a Josué, acontece um último encontro revelatório. Numa experiência de chamado semelhante à de Moisés, Josué já foi chamado para substituí-lo. Agora o líder dos exércitos de Deus encontra-se com o comandante do exército de Yahweh, um encontro que, segundo o texto, exige que Josué tire as sandálias, por acontecer em “lugar santo” (5.15), uma referência inconfundível a Êxodo 3.1-6.

¹⁰Boling, *Joshua*, p. 188.

¹¹Butler, *Joshua*, p. 103.

¹²Marten H. Woudstra, *The book of Joshua*, p. 103.

Deus está de fato com Josué assim como esteve com Moisés (v. Js 1.1-9). Tendo Josué se desincumbido de suas responsabilidades em cada obrigação pactual relevante para a situação do povo, a obediência dele é aprovada e declarada sem ressalvas por Deus. A nação santa está pronta para a guerra santa.

Em Josué 6—12 as cenas e situações mudam de um relato para outro, mas um princípio permanece constante: Deus luta por Israel à medida que o povo é obediente à aliança. Jericó cai devido à fé no poder divino, não devido a um cerco demorado e bem-sucedido contra uma cidade fortificada.¹³ Por causa de sua fé, Raabe e família são poupadas e não morrem, um privilégio que ninguém mais na cidade recebe, devido ao mandamento de Deus (6.17). O juízo de Canaã, predito em Gênesis 15.16, começa agora. O papel de Israel como instrumento do castigo divino é ressaltado pelo compromisso do povo de não apanhar qualquer despojo, mas antes pôr toda a riqueza capturada no tesouro do Senhor (6.18,19). Essa incursão não tem o objetivo de melhorar a situação financeira de Israel.

Esse princípio unificador é ilustrado quando Israel deixa de apoderar-se de seu objetivo seguinte, Ai, um alvo relativamente fácil. Uma família guardou para si despojos de Jericó, uma ofensa que viola o conceito de guerra santa, e, só quando essa família é executada, a nação pode voltar a esperar vitória (7.1-26). Caso Yahweh não lute pelo povo, este não tem qualquer chance de sair-se bem. Essa guerra é a respeito de glória para o Senhor, a respeito de cumprimento de promessa e a respeito de fidelidade à aliança, não a respeito de qual exército é especialmente numeroso ou poderoso. De modo igualmente claro a nação toda permanece junta ou cai junta porque a aliança foi feita com a nação toda. Ela é tanto uma comunidade de fé quanto um grupo de indivíduos que acredita no Senhor e segue-o. Por esse motivo, egoísmo, desconsideração pelos mandamentos de Yahweh e acobertamento do pecado causam dano ao grupo todo.¹⁴ O fato de que a comunidade toda castiga os ofensores demonstra a solidariedade de seu arrependimento e o desejo por um relacionamento renovado com o Senhor.¹⁵ Assim que o relacionamento da aliança é restaurado, Ai é destruída (8.1-29).

Josué reconhece espontaneamente que Israel depende de Deus, ao observar o ritual nos montes Ebal e Gerizim ordenado por Moisés em Deuteronômio 27 (8.30-35). As pedras memoriais são colocadas no lugar, e

¹³Donald Harold Madvig, *Joshua*, em *Expositor's Bible Commentary*, vol. 3, p. 277-8.

¹⁴Hamlin, *Inheriting the land*, p. 57-62.

¹⁵Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 91.

lidas as bênçãos e maldições da aliança. Israel está vivendo a aliança. Até este momento os israelitas têm experimentado tanto bênçãos quanto maldições, particularmente no episódio de Ai. Ao reconhecer a soberania de Yahweh na guerra, a obediência de Josué está completa (8.35). Semelhantemente a fidelidade do Senhor está completa.

Israel dá um passo errado ao fazer um tratado com os gibeonitas, um país cananeu que os israelitas, sem querer, tomam por estrangeiro, mas mesmo esse percalço leva a uma grande vitória (9.1—10.14). Deus luta pelo povo a ponto de fazer o sol ficar parado, para que se possa alcançar vitória sobre o inimigo (10.14). Por fim Yahweh guerreia poderosa e suficientemente para dar a Israel a região sul da terra (10.42). O texto também atribui a Yahweh as vitórias no norte (11.1-9; v. 11.8) e elogia Josué por executar tudo o que o Senhor ordenara por intermédio de Moisés (11.15). Como no caso de faraó, Deus endurece o coração dos reis inimigos para que entrem em guerras vãs contra Israel, para que o castigo deles seja completo (11.20). De novo a conquista faz mais do que recompensar Israel, pois cumpre todas as promessas de juízo que o cânon tem revelado ao longo do tempo.

A luta de Deus acabou. Canaã foi subjugada, dando a Israel um lugar na Terra Prometida (11.23—12.24). Israel tem ainda o que fazer para possuir a terra, mas Deus agiu conforme prometido. O fato de que Israel terá de se esforçar um pouco para estar no controle da sua herança é algo que tem estado evidente desde Deuteronômio 7.22, onde Moisés diz que a conquista não se dará toda de uma única vez, para que a terra não seja tomada por mato e animais selvagens. O fato de Israel voltar periodicamente para um acampamento estabelecido em Gilgal também aponta para isso (v. Js 10.15).

O objetivo de vida de Josué, e de forma bem real também de Moisés, também foi atingido. Cumpru-se cada promessa apresentada em Josué 1.1-18, e o povo não é mais uma nação apátrida.¹⁶ O olhar desejoso de Moisés para a terra em Deuteronômio 34 tornou-se mais do que um olhar. Tornou-se uma promessa cumprida pelo Deus que a fez. A consagração de Josué e Moisés à palavra de Deus também se comprovaram corretas, o que também aconteceu com a crença de Josué e Calebe de que a terra seria deles quarenta anos antes. Também recompensou-se a determinação de a segunda geração guardar a aliança e seguir a liderança de Josué. Os israelitas estabeleceram, para gerações futuras, um padrão elevado para a fé e também para a guerra.

¹⁶Butler, *Joshua*, p. 130.

Síntese canônica: descanso na terra dado por Deus

Referências canônicas à conquista de Canaã concentram-se na questão do cumprimento de promessas a Abraão, na graça de Deus, no poder de Deus, na lei como a palavra de Deus e no conceito de descanso como uma bênção futura para os fiéis a Deus. Depois do longo percurso canônico que culmina com o cumprimento da promessa de terra, os textos da conquista são quase um anticlímax. Desde Gênesis 12.1-9 os leitores sabem que o Senhor planejava que os descendentes de Abraão tivessem a terra. A promessa foi repetida a Isaque (Gn 26.3) e a Jacó (Gn 28.4,13) e teve um lugar destacado nos relatos do êxodo (v. Êx 3.8; 6.4; 13.5). Boa parte da legislação de Êxodo, Levítico e Deuteronômio prevê uma cultura sedentária residindo permanentemente em Canaã. Assim mesmo, deve-se manter viva na lembrança a maravilha desse acontecimento, deve-se guardá-lo carinhosamente na memória como um monumento notável ao fato de que o Senhor cumpre todas as suas promessas. Essa promessa requereu fé, mas ao mesmo tempo também gerou fé, pois baseava-se no caráter fidedigno de Yahweh.¹⁷ O cumprimento dessa promessa dá esperança de que Deus cumpre todos os seus compromissos, não importa o tempo que isso tome.

Deve-se assinalar, contudo, que o cumprimento da promessa de terra não termina com a conquista. O poder da palavra de Deus deve dirigir as ações do povo. Deuteronômio 28.15-68 ilustrou vividamente a possibilidade da perda da terra devido à persistente quebra da aliança, pelo menos enquanto a nação não se afastar do pecado. Juízes, Samuel e Reis declaram convincentemente que, quando Israel quebra a aliança mosaica, o povo sofre as conseqüências. 2Reis 17 diz que os exílios de 722 e 587 a.C. aconteceram por causa de infidelidade pactual. Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze chamam Israel a arrepender-se e a voltar-se para o Senhor, com Jeremias na liderança ao usar 111 vezes palavras com idéia de arrependimento. Só consegue sobreviver a nação que entende que não consegue viver só de pão, mas que precisa do sustento da palavra de Deus (Dt 8.3). Só um povo que acredita que a palavra é sua vida (Dt 32.47) permanecerá no lugar santo.

Tanto a terra quanto a aliança com Deus são provas da graça de Deus. Moisés se esforça bastante por dizer ao povo que é o amor de Deus (Dt 4.37,38), não o poder (Dt 8.17) nem a retidão (Dt 9.6) de Israel, que lhe assegura a herança. Como criador, Yahweh possui o mundo e confia Canaã a Israel como um empréstimo sagrado (Lv 25.23). Na condição

¹⁷Christoph Barth, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 178-9.

de mordomos de Deus, os israelitas estão debaixo da proteção do criador, protegidos de seus inimigos.¹⁸ Só uma falta de fidelidade pactual pode interromper essa segurança, de sorte que vários salmos comemoram a bênção de possuir a Lei. Salmos 19.7-14 destaca a perfeição da Lei e a conseqüente capacidade de ajudar os seres humanos a identificar e remover pecados ocultos que põem em risco o valioso relacionamento com o Senhor. O salmo 119 destaca esses benefícios duplos da Lei e transmite uma acentuada sensação de júbilo como fruto da obediência a padrões que mantêm a pessoa próxima ao criador. Neemias 8.1-18 descreve uma cena em que uma comunidade pós-exílica em Jerusalém emprega a Lei para rejuvenescer sua consagração ao Senhor.¹⁹ Para manter o povo seguro na terra, a graça de Deus alcança cada área da vida que for necessário.

Além da graça de Yahweh, a conquista demonstra o poder inegável de Deus. Especialmente quando o Senhor luta por Israel de maneiras que os seres humanos só podem considerar miraculosas, essa força torna-se tão inerente quanto a graça amorosa já descrita. Jeremias 2.7 declara, perto do início de uma longa exposição (2.1—6.30) sobre a infidelidade pactual de Israel, que Deus trouxe os israelitas a uma terra boa, para vê-los então contaminar a terra com a idolatria. Ezequiel afirma que Yahweh tirou Israel do Egito, deu-lhe a aliança e deu-lhe a terra, para o povo então servir a ídolos (Ez 20.12-17). Uma vez mais é a mão poderosa de Deus que tornou possível a conquista. Amós 2.10 concorda que a posse de Canaã por Israel foi obra de Deus, não da nação.

Alguns salmos são ainda mais explícitos sobre o assunto.²⁰ Por exemplo, Salmos 44.1-3 declara que o poder Deus, não de Israel, alcançou a vitória. No salmo 78, um dos salmos mais teocêntricos em toda a Escritura, o poeta afirma que Deus “trouxe” Israel à “sua terra santa” e “expulsou nações” (78.54,55). Os salmos 104—106 apresentam um sumário teológico da obra de Yahweh desde a criação até o exílio. Incluída entre os atos poderosos do Senhor acha-se a dádiva da terra como herança (105.11,34). De novo o poder de Deus alcança a vitória, e Israel tem apenas de aceitar a bênção e viver de acordo com a aliança.

Tanto nos Profetas quanto em Salmos o poder de Deus demonstrado na conquista é contrastado com a infidelidade de Israel. O poder de Deus

¹⁸Elmer A. Martens, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 104-5.

¹⁹Para uma análise de como em sua totalidade o cânon enxerga a lei como dádiva, consulte-se Elmer A. Martens, *Embracing the Law: a biblical theological perspective*, *Bulletin for Biblical Research* 2, p. 1-28.

²⁰Cf. Boling, *Joshua*, p. 13-27.

tem operado o bem deles, mas eles rejeitam o presente e seu doador. À luz da capacidade de o Senhor provocar grande sofrimento no pecador, tal ingratidão parece especialmente tola. Ao esquecer a graça de Deus, Israel também esqueceu a poder de Deus.

Ao longo do tempo, “descansar na terra” assume uma importância bem maior do que a condição ou o território da nação. Dificilmente pode-se superestimar o descansar tanto dos inimigos quanto da viagem pelo deserto.²¹ Assim mesmo, à medida que o tempo passou e não se deu atenção a suas mensagens, os profetas imaginaram uma era quando os povos exilados voltariam à terra.²² Isaías 44.24-28 prediz uma volta à terra na época de Ciro (c. 539 a.C.), e Isaías 49.14-21 diz que a volta será prova do amor de Deus por Israel. Jeremias 31 encara uma volta à terra como prelúdio de uma nova aliança com Israel, a qual caracterizará todas as pessoas da aliança como fiéis seguidoras de Deus (Jr 31.1-34). Como acontece em Isaías, a segurança na terra será demonstração do amor divino (Jr 31.35-40). Ezequiel 28.25,26 afirma que essa nova segurança tornará a grandeza de Deus evidente a todas as nações. Nesses textos o remanescente restaurado resultará numa nova chance na terra, em novas experiências do Deus de amor, numa nova aliança e numa nova oportunidade de abençoar todas as nações mediante a exaltação de Yahweh diante delas. Os profetas esperam que esses eventos aconteçam em algum momento no futuro, de sorte que essas visões dão esperança aos fiéis em tempos sombrios.

O Deus que divide a herança: Josué 13—21

Os planos de Deus para a nação não se encerram com a mera presença de Israel na terra. Esboçaram-se em Deuteronômio 1.38 e Deuteronômio 3.28 bem como em Números 27.18-23; 32.17 e 34.17 os planos detalhados de Moisés para o povo se instalar em áreas específicas, separar cidades levíticas e estabelecer cidades de refúgio.²³ Dividir a terra é a única parte do chamado de Josué que ainda não foi realizada (v. Js 1.6; Dt 31.7).²⁴ Destarte, é necessário para os propósitos de Deus, de Moisés e de Josué que divida-se entre os herdeiros a herança que Yahweh dá a Israel. O término da conquista também significará que o povo santo fez sua parte no cumprimento da aliança. Esses capítulos descrevem esse processo de en-

²¹Martens, *God's design*, p. 107-8.

²²Brevard S. Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*, p. 147.

²³Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 123.

²⁴Madvig, *Joshua*, p. 316.

cerramento ao descrever a divisão geral da terra por tribos, alocações específicas de terra e ocasiões em que o povo está ou não ansioso por fazer sua parte no completamento da tarefa militar. À medida que o livro se desenrola, surgem temas significativos, como a importância da obediência aos planos de Deus, a coragem de combater os cananeus, a igualdade de todas as tribos, o conceito da terra como herança e a base de uma teologia canônica da história.

Deus confere a Josué a tarefa de dividir a Terra Prometida (13.1-8), de modo que a obediência é, desde o começo, uma questão importante. Há muito tempo comentaristas têm-se debruçado sobre 13.1, que parece contradizer 11.23. Aquela primeira passagem fala que toda a terra foi conquistada, ao passo que esta última indica que ainda existe terra não conquistada. Com base na crítica das fontes, têm-se apresentado muitas soluções possíveis, mas o problema é também teológico. Em Josué 1—12 Deus luta por Israel e então, em Josué 13—21, exorta o povo a lutar. Na primeira seção Josué lidera Israel na guerra, capturando cada objetivo que ataca, e então, na segunda seção, exorta o povo a completar o trabalho por si mesmo. As principais cidades foram tomadas, e rompidos importantes tratados, mas localidades individuais são deixadas para que cada tribo as conquiste. Assim como a obediência de Israel à revelação de Deus conclui a aliança, de igual forma a reação de Israel às vitórias de Yahweh conclui a conquista. O esforço humano deve cooperar com a iniciativa divina. A obediência deve acompanhar o milagre.

Inseridos entre as listas de terra existem três relatos que demonstram que nesse contexto pode-se expressar obediência apenas mediante a demonstração de coragem na guerra. Calebe, contemporâneo de Josué tanto na idade quanto na fé, exige a oportunidade de lutar pelo território mais difícil de conquistar (14.6-15). Todo o povo precisa de um espírito como o de Calebe. A tribo de José queixa-se de não ter espaço suficiente e ouve então Josué dizer-lhe para que ataque posições inimigas difíceis (17.14-18). De novo espera-se determinação e coragem. Semelhantemente Josué diz a sete tribos que elas esperaram tempo demais para obter sua herança (18.1-10). Deus dá terra ao povo (18.10), mas este deve apoderar-se da herança de modo semelhante a Calebe.

Alocações especiais de terra feitas para Josué (19.49-51), para cidades de refúgio (20.1-9) e para os levitas (21.1-8) ressaltam que a terra é herança divina. Deus possui a terra (25.23) e, por isso, pode dividi-la. A divisão de solo sagrado é um chamado a Israel para respeitar a terra, não vendendo-a como bem entender nem agindo na terra de acordo com sua vontade. Ter uma porção da terra de Deus exige reverência para com o propósito e

valor dessa mesma terra.²⁵ Fazer alocações específicas mostra respeito pelas instruções pactuais explícitas acerca tanto das cidades de refúgio quanto dos levitas (v. Nm 35.6-3; Dt 4.41-43; 19.1-14; Nm 35.1-5). Permitir que Josué tenha um pedaço de terra em particular é reconhecimento de sua posição de líder escolhido de Deus. Mesmo o gesto de lançar sortes para decidir onde cada tribo viverá (e.g., Js 18.10,11) reflete a crença de que pode-se confiar que Deus colocará cada família no local adequado.

A maneira de a terra ser dividida tribo por tribo aponta para uma igualdade inata na nação como um todo. Essa crença no direito à igualdade brota da convicção de que Deus criou a terra toda e elegeu Israel para ser a nação santa que receberia uma herança de terra santa. Paul Hanson explica que

esse era um direito baseado não apenas num ideal social, mas na confissão javística de que cada israelita era filho dos mesmos pais, um Pai celestial a quem pertencia a terra toda, o qual, dentre todas as famílias da terra, havia escolhido Israel como herança (Dt 32.8,9; 9.26,29; Sl 28.9; 79.1; Jr 10.16) e agora distribuía, com justeza imparcial, a terra entre o povo.²⁶

O sistema de Israel impedia o tipo de opressão visto em outros países antigos onde a realeza ou grandes latifundiários podiam controlar a maior parte das terras de um país.²⁷ Em outras palavras, esse sistema negava a escravidão que o povo experimentara no Egito.

Finalmente, a conquista e a divisão fazem com que a teologia de Israel esteja alicerçada na realidade histórica. Elmer Martens afirma: “A terra é concreta. A terra é espacialmente definível. A vida com Yahweh acontece aqui e agora. A qualidade dessa vida é abrangente — diz respeito a Yahweh, ao próximo, ao meio ambiente”.²⁸ Também é verdade que a guerra é real, os cananeus são reais e as cidades são reais. A teologia de Israel não acontece em dimensões mitológicas mas nos embates cruciais da vida, em assuntos banais, nos eventos reais na história. Até mesmo os milagres acontecem em situações específicas em momentos específicos. Não acontecem no vácuo ou num mundo mítico. Assim mesmo é difícil expressar adequadamente como se relacionam milagres e o curso normal dos acontecimentos

²⁵Gerhard von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 303 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

²⁶*The people called: the growth of community in the Bible*, p. 64.

²⁷Hamlin, *Inheriting the land*, p. 110.

²⁸*God's design*, p. 115.

humanos. T. S. Eliot capta a verdade desse dilema ao escrever sobre a encarnação em “Choruses from ‘The Rock’”.

Então veio, num momento predeterminado, um momento no tempo e de tempo,

Um momento não fora do tempo, mas no tempo, chamamos história: transeccionando, biseccionando o mundo do tempo, um momento no tempo mas não como um momento de tempo,

Um momento no tempo, mas o tempo se fez mediante aquele momento: pois sem o significado não existe tempo, e aquele momento de tempo deu significado.²⁹

A conquista acontece em momentos cujo significado transcende os acontecimentos normais; entretanto, ela realmente acontece de forma tal que seus leitores a consideram e crêem, maravilhando-se então diante dessa magnificência.

Síntese canônica: fidelidade na terra

Merecem menção três usos canônicos de Josué 13—21. Primeiro, o autor de Hebreus 4.1-3 associa o descanso sabático (Gn 2.2), o fracasso de Israel em entrar em Canaã na primeira vez (Nm 13 e 14; v. Sl 95.11) e o trabalho de Josué num esforço em exortar o povo de Deus a esforçar-se por receber o oferecimento divino de descanso derradeiro. Ele adverte que o descanso requer fé, obediência e diligência, e crê que tudo isso faltou aos israelitas. Segundo o escritor de Hebreus, não ter diligência significa não descansar, e Josué diz a mesma coisa às tribos que demoram em tomar a herança (v. Js 17.14—18.10). Segundo, a plena posse de Canaã por Israel não acontece senão quando das vitórias de Davi em 2Samuel 8.1-14. Israel não faz sua parte no trabalho senão séculos depois de Deus colocar o povo na terra. A promessa possui uma natureza ao mesmo tempo fixa e contínua.

Terceiro, os profetas condenam Israel por quebras do princípio de igualdade. Com base no conceito pactual de herança, são intrinsicamente errados escravidão, opressão e uso da terra para obter vantagem financeira desleal. Hanson afirma que, “Quando Amós, Miquéias e Isaías criticam duramente os compradores e vendedores de propriedades e os que acumulavam imóveis às custas dos empobrecidos, estão apelando à antiga noção javística de distribuição igualitária, à qual a lei da *nahala* [herança] deu

²⁹ *The complete poems and plays, 1909-1950*, p. 107.

forma social”.³⁰ O mesmo pode-se dizer da denúncia que Elias faz contra Acabe por Jezabel ter matado Nabote, pelo fato de este não ter vendido suas terras, sua “herança” (1Rs 21.3), para Acabe.³¹ Diante de Deus, na medida que reis e mendigos habitam na terra que Yahweh lhes dá de presente, tanto uns quanto outros estão na mesma condição social (v. Dt 17.14-20). Vivem em propriedade herdada, e ninguém merece o presente, de maneira que oprimir o outro é condenado.

O Deus que exige consagração contínua: Josué 22—24

Esse trecho revela que Josué e a geração por ele conduzida entendem que conquistar Canaã dificilmente conclui a aliança. Pelo contrário, o Deus que desde Abraão tem tido um relacionamento com eles é um Deus vivo, que ama e relaciona-se com uma geração após a outra (v. Êx 3.13-15). Portanto, é necessário que os israelitas sirvam a Yahweh de acordo com princípios mosaicos, não importando se a herança deles fica a leste ou a oeste do rio Jordão. Para cada geração é necessário abraçar a aliança como sua aliança, pois seu Deus transcende fronteiras geográficas e tribais (22.1-34), obstáculos físicos (23.1-16) e o passar do tempo de uma geração a outra (24.1-33). Somente a renovação da aliança por parte de Israel permite que o povo esteja à altura de uma divindade que não tem limites físicos ou temporais. Só uma consagração contínua a um relacionamento exclusivo com Yahweh permite que o povo evite misturar sua fé com o politeísmo cananeu, caracterizado pelo culto à fertilidade, ou rejeitar totalmente o Senhor.³²

Assim que considera a terra em devido repouso, Josué libera os rubenitas, gaditas e manassitas, que, em Números 23.1-43, receberam de Moisés uma herança a leste do Jordão, mas que também foram incumbidos de ajudar as demais tribos na conquista da terra (Js 22.1-4). Josué elogia esses guerreiros, incumbe-os de guardar a aliança mosaica, abençoa-os e envia-os para suas casas (22.5,6). A caminho de casa, contudo, erigem um altar, o que faz as demais tribos israelitas temer outro incidente semelhante ao que envolveu Acã (22.13-20; v. 7.1-26).

Reflexão teológica resolve o problema. De um lado, as tribos inquietas temem uma quebra da lei sobre o altar (22.16; v. Dt 12.13-32), o que por sua vez suscitaria, da parte de Deus, juízo semelhante ao de Baal-Peor ou

³⁰ *The people called*, p. 65.

³¹ *Ibid.*

³² Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 22 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

ao de Acã (22.17-20; v. Nm 25.1-18; Js 7.1-26). Não resta dúvida que as preocupações deles estão fundamentadas na aliança e determinadas pelo cânon. As tribos a leste do Jordão respondem com questões pactuais que eles próprios têm. Esse altar, como as pedras reunidas por Jacó e Labão em Gênesis 31.48, é nesse caso “um testemunho” da unidade que têm com as outras tribos e não um local de sacrifício. Estão de pleno acordo com Deuteronômio 12.13-32 (22.29). A preocupação deles é preservar a unidade pactual entre eles, seus filhos, seu Deus e sua nação (22.28,29). Desejam oferecer para gerações futuras um testemunho de sua fé, para que jamais se diga que eles “não têm parte” (22.27), que não têm qualquer herança na terra.

A explicação dada satisfaz os envolvidos (22.30-34). Também indica que o povo divino da aliança pode relacionar-se com Yahweh e um com o outro apesar de separação geográfica. Se Deus foi capaz de tirar Israel do Egito e levá-lo até Canaã, então Deus é capaz de habitar no meio de todo o povo em todas as épocas onde quer que os israelitas estejam. Esse fato torna-se crucial quando Israel experimenta o exílio e tem de exercitar a fé fora da Terra Prometida.

Os capítulos finais do livro descrevem as duas falas finais de Josué ao povo. Sua primeira mensagem lembra os ouvintes acerca de verdades extraídas de Deuteronômio 4.25,26 e Deuteronômio 6.13-15, Josué 1 e Josué 2—12. Desse modo, à semelhança do antecedente, esse capítulo contém idéias teológicas profundas. Por Deus ter lutado por Israel (23.1-5; v. Js 1—12), o que levou ao cumprimento de todas as promessas de Yahweh (23.14; v. 1.1-18), o povo deve obedecer ao “Livro da Lei de Moisés” (23.6; v. 1.1-9), rejeitando outros deuses e evitando casamento com seus seguidores (23.7-13; v. Dt 6.13-15). Deixar de obedecer resultará em perda da terra (23.16; v. Dt 4.25,26; 28.15-68). Essa fala afirma que Deus superou todos os obstáculos militares à vida de Israel na terra. Para continuar a desfrutar os benefícios das vitórias divinas, Israel tem “apenas” de superar obstáculos da aliança.

A fala final de Josué apresenta um sumário canônico e teológico que convoca as tribos à renovação da aliança. Começando em 24.2, Josué faz um esboço do passado, assinalando o começo politeísta de Abraão (Gn 11.26-32), as viagens dos patriarcas (24.3,4; v. Gn 12.1—50.26), a vitória no mar Vermelho (24.5-7a; v. Êx 15) e o período no deserto (24.7b; v. Nm 13 e 14). Conclui, mencionando as vitórias militares iniciais (24.8; v. Nm 21.21-35), o incidente com Balaão (24.9,10; v. Nm 22—24) e finalmente a própria conquista (24.11-13; v. Js 1—12). Somente a aliança não é mencionada, mas ele já a citou em Josué 23.6,16. Todos esses

eventos constituem a base para o relacionamento de Israel com Yahweh e para sua obediência a ele. Eventos teologicamente interpretados devem criar o impulso para o futuro da nação.

Espera-se que três respostas brotem desse relacionamento: temor ao Senhor, serviço ao Senhor e rejeição de todos os outros deuses (24.14). Esses impulsos estavam evidentes em Êxodo 19.1—20.17, pois o povo respeitou a presença impressionante do Senhor na montanha (Êx 19.7-25), concordou em fazer a vontade de Deus (Êx 19.8) e recebeu os Dez Mandamentos monoteístas (Êx 20.3-17). A obra de Deus a favor do povo estava por trás desses elementos (Êx 20.1,2). Israel concorda com a aliança em Êxodo 24.1-4. Josué solicita uma reação semelhante agora, mas adverte o povo de que não se pode tapear a Deus. Só o monoteísmo agrada a Yahweh (24.15-20). Gerhard von Rad observa que “Até onde conseguimos enxergar, essa intolerância cúltica é algo singular na história da religião”.³³ Israel concorda com a renovação da aliança, e Josué escreve o compromisso deles no livro da lei de Deus (24.27).

As advertências de Josué são em parte exortação e em parte suspeita. Moisés predisse em Deuteronômio 31.16,29 que algum dia o povo quebraria a lei, de modo que Josué sabe que cada geração tem de renovar seu amor por Yahweh. No dizer de Cristoph Barth,

Os seres humanos são incapazes de cumprir fielmente um voto desse tipo por gerações seguidas. O que aconteceu em Siquém foi apenas o começo. Israel na prática iria, repetidas vezes, esquecer, violar e negar o juramento feito em Siquém. Israel precisava ser lembrado e repreendido por juízos divinos. Deus mesmo não esqueceria. Ele guardaria, lideraria, chamaria e ensinaria Israel, lembrando repetidamente o povo do compromisso que este havia assumido.³⁴

Outra maneira de expressar o comentário de Barth é dizer que a fé não é genética. Deve ser exercitada por cada novo indivíduo e geração. Por essa razão, Moisés ordena o ensino entre as gerações (Dt 6.1-9), e o ato final de Josué como líder de Israel é assegurar fidelidade naquele tempo, embora saiba que as palavras de Moisés se concretizarão no futuro. Contudo, por enquanto é agradável ler que Israel serviu a Deus durante a época de Josué (24.29-31) e que os ossos de José finalmente repousam na terra da promessa (24.32; v. Gn 50.25; Êx 13.19).

³³Ibid., vol. 1, p. 26.

³⁴*God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 182.

Síntese canônica: renovação da aliança

Já se assinalaram muitas conexões canônicas, mas deve-se incluir mais uma. Assim como a história do chamado de Moisés serve de modelo para futuros relatos de chamado, de igual maneira a renovação da aliança sob a liderança de Josué estabelece o padrão para cerimônias semelhantes mais tarde, ainda que sejam raras na história de Israel. Samuel lidera renovação da aliança por volta de 1050 a.C., quando Saul torna-se rei (1Sm 12.1-25). Josias renova a aliança por volta de 622 a.C. (2Rs 23.1-3), como também o fazem Esdras e Neemias (c. 440 a.C.; Ne 9.1-38). Essas ocasiões estão separadas por anos, às vezes por gerações, de quebra da aliança, como aquela prevista por Moisés. Assim mesmo Josué estabelece um padrão que acabava com as desculpas nos lábios dos infiéis. Ele coloca diante do povo a escolha entre a vida e a morte de uma maneira como só alguém que experimentou a escravidão, o Sinai, o deserto e a conquista seria capaz de fazê-lo.

Conclusão

O livro de Josué assemelha-se ao mesmo tempo ao ato final e ao anúncio de atos futuros. As promessas de Deus materializaram-se devido à eleição divina, ao poder divino e a uma geração humana fiel. Mas os leitores dificilmente conseguem imaginar que o problema do pecado foi solucionado ou que todas as nações foram suficientemente abençoadas. As terríveis predições por Moisés impedem tais ilusões. Logo emergem novos detalhes que demonstram o quão certo Moisés estava em Deuteronômio 31.16,29, mas também o quão certo estava em Gênesis 3.15; 12.1-9; 15.1-6; Levítico 16.21,22; e Deuteronômio 18.15-22. Uma paz vacilante paira sobre o cânon enquanto os israelitas sepultam Josué, José e Eleazar (24.32,33).

8

O Deus disciplinador e libertador

Juízes

Lido a partir de certa perspectiva, Juízes é um livro bem direto. Sua teologia espelha as advertências de Deuteronômio 28.15-68, pois o povo comete idolatria, sofre as conseqüências do seu pecado, arrepende-se e clama a Yahweh por ajuda, recebe auxílio e então volta-se de novo para a idolatria (v. Jz 2.6—3.6). A idolatria envolvida soa parecida com a de Êxodo 32—34 e Números 25, como também soa parecida a resposta do Senhor à transgressão. Ademais, Israel tem uma seqüência de líderes que aparentemente ocupam o lugar de Moisés e Josué, mas que não alcançam os mesmos padrões estabelecidos por aqueles dois homens ou por Deuteronômio. Finalmente, Israel depara-se com novos e difíceis adversários, os quais não têm qualquer intenção de entregar Canaã a seus inimigos hebreus.¹ A impressão que se tem é de um caos auto-infligido, o qual sofre um povo que esquece-se de quem é e de como chegou a Canaã.

Lido, no entanto, a partir de outra perspectiva o livro é mais complexo, terrivelmente deformado, sombrio e brutal. Assassinato, estupro, idolatria, perversão e traição tornam-se o pano de fundo para teologia. A ironia permeia o todo.² Significativas falhas de caráter aparecem em pessoas que,

¹Para uma excelente descrição dos fatores históricos que causaram impacto em Israel durante esses anos, consulte-se John Bright, *A history of Israel*, 2. ed., p. 166-75.

²Para uma análise detalhada de como a ironia ocorre em todo o livro, consulte-se Lillian R. Klein, *The triumph of irony in the book of Judges*.

espera-se, conduzam o povo de volta a Deus ou pelo menos para longe do inimigo. Fracassos abundam. Derrotas são normais.

Essa mistura do esperado com o impensável satisfaz os propósitos teológicos do autor dos Profetas Anteriores. O livro descreve o que acontece quando um povo que estabeleceu uma aliança com Deus abandona essa aliança e faz o que cada indivíduo ou tribo bem entende em vez de seguir a palavra revelada do Criador de todas as terras e povos (v. 17.6; 21.25). O livro assim o faz mediante descrição do que parece ser um ciclo de pecado, arrependimento, livramento e pecado repetido, mas que na verdade é um declínio na direção de um abismo moral cada vez mais profundo e que ameaça a existência de Israel na terra.

Esse declínio desenrola-se em três etapas em Juízes. Primeiro, o autor antecipa o declínio na introdução do livro (1.1—3.6). Relatam-se mais uma vez o sucesso militar inicial de Israel e fracassos posteriores como lembretes de que Israel chegou a Canaã por consequência da obra de Deus a seu favor (1.1—2.5). Seguindo-se a essa introdução histórica, uma introdução teológica declara que a idolatria levou Israel a abandonar a aliança. Por isso o Senhor decidiu “testar” o povo, ao permitir que os inimigos do povo permaneçam na terra (2.6—3.6). Nessa seção Yahweh age como o Deus que testa o povo, um papel não desempenhado com tanto vigor desde Gênesis 22.

Segundo, o declínio é expresso no trecho mais longo do livro (3.7—16.31). Aqui uma série de doze juízes de maior e menor importância e com caráter variável conduz Israel à liberdade de seus opressores. Esses líderes vão diminuindo em conteúdo teológico até que o último demonstra ser alguém de apetite sexual, intelectual e físico tanto quanto é um homem de Deus. Nesses capítulos o Senhor chama os juízes como resposta aos clamores de Israel por ajuda, contudo assim mesmo envia os opressores para castigar a idolatria de Israel. Nessas passagens Yahweh é o Deus que responde. O Senhor responde devido ao seu senso de justiça e às decisões de vida do povo escolhido. Em todos os momentos Yahweh é fiel à aliança, mas às vezes Israel não desfruta essa fidelidade.

Terceiro, a depravação total de uma nação onde cada um faz o que cada um bem entende vem à tona quando a descida chega ao fim (17.1—21.25). Atos terríveis acontecem, equiparáveis aos mais abjetos atos encontrados em qualquer texto da literatura antiga. A essa altura Yahweh entrega o povo à própria impiedade. Agora a nação castiga a si mesma. Agora o problema do pecado na nação santa parece ser tão real quanto no mundo em geral. Ainda muitos outros escritos canônicos serão necessários para aliviar esses fardos teológicos.

Em Juízes nenhuma outra questão é mais importante do que o compromisso de Israel com o monoteísmo pactual. Qualquer desvio desse princípio resulta em catástrofe para a nação. Cada vez que o autor declara que Israel desagrade a Deus, é a idolatria que provoca a disjunção relacional. Outros tipos de pecado podem ser perdoados quando indivíduos voltam-se para o Deus perdoador, mas os adoradores de ídolos separam-se da realidade teológica e de um relacionamento com o Deus vivo. O juízo é a única consequência possível.

O Deus que testa a fidelidade de Israel: Juízes 1.1—3.6

A sentença inicial de Juízes (“Depois da morte de Josué”), ao citar uma personagem comum e ao usar uma estratégia familiar, liga o livro ao seu antecessor canônico.³ Quando coloca-se esta sentença lado a lado com a sentença final do livro (“cada um fazia o que lhe parecia certo”), a mensagem de Juízes torna-se clara. A morte de Josué inicia uma nova era de quebra da aliança, o que os esforços de renovação da aliança em Josué 23 e 24 procuraram adiar. A cena histórica influencia os compromissos teológicos de Israel a esta altura: tendo ficado sem liderança forte e confrontados por inimigos poderosos que defendem seus sistemas de crenças, Israel muda seus compromissos de fé. O ideal bíblico é que exatamente o contrário aconteça. A fé deve conduzir toda a existência do povo.

Muitos estudiosos consideram Juízes 1.1-36 uma coletânea de fontes variadas que diverge da descrição da conquista encontrada em Josué 1—12.⁴ K. Lawson Younger Jr. opõe-se a essa opinião ao assinalar que registros assírios também descrevem campanhas militares para, calculadamente, mostrar o sucesso daquela nação numa região geográfica específica em vez de avanço, ao longo do tempo, rumo às vitórias.⁵ Ele então conclui que Juízes 1 ocupa-se das tribos como entidades distintas, ainda que relacionadas entre si, e também da vitória inicial de Israel e o subsequente fracasso em subjugar seus inimigos.⁶ Dessa forma, o capítulo inicial faz eco ao problema relatado em Josué 13—21: Deus tem estado com Israel (v. Jz

³Observe-se que Josué 1.1 começa com uma nota sobre a morte de Moisés. Dessa forma o livro principia com uma declaração formular sobre a principal personagem do livro anterior.

⁴Cf. John Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 188-9; Robert G. Boling, *Judges: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 63-7; e George Foot Moore, *A critical and exegetical commentary on Judges*, p. 3-10.

⁵Judges 1 in its near eastern context, em *Faith, tradition and history: Old Testament historiography in its near eastern context*, p. 110-52.

⁶*Ibid.*, p. 225-7.

1.19,22) e deu-lhe a terra (v. Jz 1.4), mas o povo não expulsou os cananeus. Tal fracasso equivale a falta de fé e de obediência. Por isso Brevard S. Childs conclui que: “longe de ser um elemento estranho ou um fragmento inútil, a introdução dá o tom para todo o testemunho do livro”.⁷

A reação divina à falta de fé é entregar Israel às nações estrangeiras e deixar que os deuses dessas nações tornem-se uma armadilha para o povo (2.1-5). Dessa forma o Senhor pode testar a resolução que o povo tomou de servir o Deus vivo (2.21-23). Devido a casamentos mistos e à idolatria resultante, Israel não passa no teste (3.1-6). Essa reprovação traz à memória dos leitores a catástrofe de Baal-Peor (Nm 25.1-18). Os deuses de Canaã revelam-se uma armadilha para Israel porque são o contrário dos princípios declarados na Lei. A religião cananéia era politeísta, permeada por uma sexualidade resultante de sua ênfase na fertilidade e repleta de imagens.⁸ Ela simbolizava tudo o que, aos olhos de Deus, estava errado em Canaã (v. Lv 18.24-30), ligava o povo escolhido às práticas que Deus condenou no seu elogio à fé de Abraão (Gn 15.16) e, numa situação de guerra santa, colocava os israelitas na situação vulnerável de estar do lado errado da ira de Yahweh (Dt 18.15-68).

Juízes 2.16-19 apresenta os problemas teológicos básicos do livro. Quando Israel segue os deuses cananeus, que tinham em Baal seu grande expoente, Yahweh entrega o povo a nações opressoras (2.11-15). Essa parte da provação não raro leva a nação a pedir a ajuda de Deus, a qual vem na forma de juízes que conduzem o povo à liberdade (2.16-18). Exatamente o que é um juiz é algo que tem provocado muito debate no meio acadêmico. Vista fora de seu contexto, a palavra *judgar* possui implicações judiciais, e pelo menos um juiz enquadra-se nessa função (v. 4.4). G. F. Moore afirma que no contexto geral do livro o verbo significa “defender”, “livrar”, “vingar” e “castigar”, bem como “governar”.⁹ J. Alberto Soggin diz que os juízes principais, ou os que ocupam maior espaço nos relatos, possuem uma função militar.¹⁰ Em outras palavras, o trabalho desses indivíduos deve assemelhar-se ao de Josué, um líder militar e religioso, embora num contexto diferente. Israel recusa-se a ouvir os juízes enviados por Deus

⁷*Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 259.

⁸Para descrições da religião cananéia, v. Gerhard von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 15-35 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*); e William Foxwell Albright, *Yahweh and the gods of Canaan: a historical analysis of two contrasting faiths*, p. 110-52.

⁹*Judges*, p. xi.

¹⁰*Judges*, p. 1-4.

(2.17) ou somente segue Yahweh enquanto juízes excepcionalmente fortes estão vivos (2.19).

Todas essas questões introdutórias são necessárias para explicar como o povo escolhido chegou à situação de não experimentar praticamente nenhum descanso na terra onde deveria encontrar descanso total. As bênçãos de Israel sempre se mantêm sob tensão. Os israelitas possuem as promessas divinas, contudo essas promessas não são incondicionais. Isto é, são incondicionais no sentido de serem feitas exclusivamente pela graça que elege. Mas não são incondicionais no sentido de que a nação pode agir como bem entender e ainda assim ter as coisas boas que só o Senhor é capaz de lhe conceder. A fé e a obediência selam a aliança a favor de Israel, e Yahweh quer que seja assim. Israel vem agindo de tal maneira que o Senhor decide descobrir quais são exatamente os verdadeiros desejos dos israelitas.

Síntese canônica: falta de descanso na terra

Esse trecho provoca uma pausa na teologia canônica do descanso de Israel na Terra Prometida. O povo experimenta o cumprimento físico das promessas a Abraão, mas não desfruta os benefícios da fidelidade pessoal, os quais são o verdadeiro centro do que Deus começou a fazer quando chamou Abraão a sair de Ur. O povo não percebe que o objetivo de Yahweh não era apenas dar ao povo escolhido um pedaço de terra, por mais significativo que fosse tal dádiva, mas solucionar o problema do pecado mediante a criação de um sistema de perdão dentro de uma nação que poderia agir como reino de sacerdotes para todo o mundo. O fato de os juízes não conseguirem motivar o povo a obedecer à aliança também cria um dilema de liderança, o qual marcará o restante do AT e também torna-se a principal questão teológica em 2Samuel 7.1-17, nos Profetas Posteriores e no NT.

Essa passagem também levanta a questão de quando, por que e como Deus testa pessoas da aliança. Em Gênesis 22 o texto declara sem rodeios que Yahweh decide testar Abraão para ver quem é mais importante para o patriarca: Yahweh ou Isaque. Esse teste mostra que a fé deve ter precedência sobre bênçãos fisicamente observáveis que Deus dá aos fiéis. O mesmo é válido em Juízes. Os israelitas agem como se viver em Canaã fosse tudo o que desejam considerar a respeito da aliança. Deus não permite que se dêem a esse luxo. O Senhor, sem quaisquer reservas, comprometeu-se com Israel (2.1) e espera o mesmo do parceiro da aliança. Edward R. Dalglish observa que a fidelidade absoluta de Yahweh é boa notícia para os israelitas, pois só precisam retornar ao monoteísmo firme e resoluto para voltar a

receber as plenas bênçãos da aliança.¹¹ Passar no teste é do interesse do povo e decidirá em parte como o problema do pecado é solucionado para todas as nações.

O Deus que reage: Josué 3.7—16.31

Devidamente advertidos de que o que vem a seguir não vai ser uma história de sucesso teológico, os intérpretes têm agora diante de si a vida e a carreira dos juízes. É justo dizer-se que geralmente os juízes revelam um compromisso pactual mais elevado do que o povo em geral como um todo, mas em alguns casos essa generalização não procede. Há juízes que cometem muitos dos mesmos erros do povo e, às vezes, fazem coisas piores que o povo. Nesses capítulos a decadência do povo equipara-se ao declínio moral dos juízes.

Não há nenhum movimento na direção de Yahweh até o povo ter sido oprimido por Yahweh por meio das nações estrangeiras. Quando nada mais dá certo, Israel volta-se para Deus. O ciclo das narrativas apresenta uma oposição entre poder mundano e javismo ético. Nas primeiras narrativas dos juízes (Otniel, Eúde, Débora), o separar-se de Yahweh tem origem no povo — “fizeram o que o Senhor reprova”. Com Gideão, o desviar-se de Yahweh tem origem no próprio juiz, e o povo continua no estilo de vida que vinha tendo. Em vez de ensinar ao povo, o juiz aprende com eles. Finalmente, com o último juiz, o javismo torna-se aliança vazia e promessa vazia, algo desprovido de sentido para Israel.¹²

Assim mesmo os juízes são o meio de o Senhor ajudar a nação escolhida e são os instrumentos humanos mediante os quais Deus permanece fiel ao próprio caráter e aos israelitas. Isso ressalta talvez a época difícil e o baixo nível do caráter da nação.

Débora é a mais impressionante dentre os três primeiros juízes, embora a carreira de Eúde apresente o primeiro relato cruel, ainda que engraçado, do livro. Débora desempenha um papel duplo no relato, pois é ao mesmo tempo profetiza e juíza (4.4).¹³ Todo o Israel vem até ela, uma juíza, em busca de conselho (4.5). Como profetiza, anuncia o desejo divino de

¹¹Judges, em *Broadman bible commentary*, vol. 2, p. 399.

¹²Klein, *The triumph of irony*, p. 19-20.

¹³Dan Block alega que o papel básico de Débora era o de profeta e que o povo que vinha a ela “não estava pedindo que solucionasse disputas legais, mas desse a resposta divina para seus clamores”. Block acertadamente avalia a função principal de Débora, mas não há motivo válido para negar que ela tenha tido o mesmo papel que Samuel exerce em 1 Samuel 1—12. Cf. Daniel Isaac Block, *Deborah among the judges*, em *Faith, tradition and history: Old Testament historiography in its near eastern context*, p. 229-53.

que os israelitas combatam seus inimigos e esperem pela vitória divinamente outorgada (4.6,7). Ela convence Baraque a liderar as forças de Israel, e o povo conquista de fato uma grande vitória, o que ela imortaliza num cântico (5.1-31).

A carreira de Gideão reflete o relacionamento que a nação tinha com Yahweh naquela época. Ele recebe um chamado divino para liderar a nação (6.11-18). Em diversos pontos esse chamado assemelha-se ao de Moisés.¹⁴ Assim, ele tem apoio divino, e esse apoio resulta numa vitória miraculosa sobre os opressores, os midianitas (6.11—7.25). Israel desfrutou semelhante ajuda divina em Josué 1—12 para então desviar-se do Senhor. À semelhança de Israel, após a vitória Gideão volta-se para práticas religiosas questionáveis. Dos israelitas ele toma ouro e faz um manto de ouro, uma situação parecida demais com o incidente do bezerro de ouro e, portanto, incapaz de oferecer algum consolo teológico. Israel usa o manto para revoltar-se contra Deus (8.27). Gideão precisou ter fé para livrar Israel, mas essa fé não remove a idolatria do futuro imediato, seja do próprio Gideão, seja de Israel.

Ao final da carreira de Gideão vem à tona a questão da monarquia. Deuterônimo estabelece regras específicas para os reis que, conforme predição de Moisés, governarão Israel. Esse texto diz que um rei deve ser escolhido pelo Senhor, deve ser um israelita, não deve servir pela riqueza que isso poderá trazer, não deve multiplicar esposas para si mesmo e deve governar com base nos padrões da palavra escrita de Deus. A favor de Gideão está o fato de que sabe que seu chamado não inclui tornar-se rei, e ele estimula os israelitas a deixar que Deus os governe, contudo, paradoxalmente, ele age assim ao mesmo tempo em que faz o manto de ouro. Tais mensagens ambíguas tornam-se muitíssimo comuns nos capítulos que seguem.

O filho de Gideão, Abimeleque, não possui nenhum escrúpulo em tornar-se rei. Ele toma o poder e governa por três anos antes de perder a vida nas mãos de uma mulher que atira uma pedra de moinho na sua cabeça (9.1-57). Esse episódio ilustra a falta de vondade que Israel tem de seguir os padrões divinos para a nação. Também oferece o primeiro vislumbre dos diversos governantes ineficazes que, na descrição que Profetas Anteriores fazem da monarquia israelita, desagradam Yahweh. Abimeleque não é escolhido por Deus, não protege o povo, não segue a Lei e não leva a nação a servir ao Senhor. Em outras palavras, é “a pessoa errada para

¹⁴Para uma comparação dos dois relatos de chamado, consulte-se Norman Charles Habel, *The form and significance of call narratives*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77, p. 297-305.

fazer o que um rei deve fazer”.¹⁵ É igualmente verdadeiro que os constituintes de Abimeleque como rei são oportunistas interesseiros.¹⁶ São pessoas que, como Abimeleque, não têm qualquer vontade de servir Yahweh, de forma que tanto essas pessoas quanto o rei estão teológica e eticamente falidos. A reação divina é retribuir a impiedade de Abimeleque e de quem lhe outorgou poder (9.56,57).

Depois de mencionar dois outros juízes de menor importância (10.1-5), o texto assinala que Israel serve os deuses de Canaã, Arã, Sidom, Moabe, Amom e Filístia (10.6). Essa lista é, no livro de Juízes, o comentário mais longo sobre a disseminação da idolatria em Israel e provavelmente oferece um sumário de todo o período.¹⁷ A essa altura Yahweh entrega os israelitas para os filisteus e amonitas (10.7-9). Quando os israelitas clamam, Deus reage de duas maneiras. Primeiro, Yahweh lembra-os de todos os livramentos anteriores que por conveniência esqueceram (10.10-12). Segundo, Deus lhes diz para buscar ajuda de seus ídolos (10.13,14). Mas, quando a nação se arrepende, a compaixão do Senhor sobrepuja essa ira compreensível (10.15,16). O verdadeiro arrependimento é a reação adequada de Israel, e essa reação recebe a aprovação divina. Deus não entrega Israel permanentemente às mãos de seus inimigos nem permite que o povo se destrua nessa ocasião.

Apesar desse momento de alívio, o compromisso pactual da nação não se torna duradouro. De forma igualmente trágica, mesmo juízes capacitados pelo Espírito, como é o caso de Jefté (11.29) e Sansão (13.25; 14.6,9; 15.14,19), são pessoalmente incapazes de ser fiéis à aliança. Numa carta diplomática Jefté fala favoravelmente do deus de Edom (v. 11.24), um gesto pragmático que revela que ele é alguém que praticamente não está inclinado a remover os não-deuses denunciados por Moisés.¹⁸ Pior ainda, ele contamina a adoração de Yahweh. Ele faz um voto de, caso Deus lhe conceda vitória na guerra, sacrificar, quando estiver de volta, o que quer que saia de sua casa (11.30,31), sem dúvida esperando que algum animal saísse da casa de um único cômodo onde muito provavelmente morava.¹⁹

¹⁵E. John HAMLIN, *At risk in the promised land: a commentary on the book of Judges*, p. 102.

¹⁶Arthur Ernest Cundall, *Judges*, em *Judges and Ruth: an introduction and commentary*, p. 130.

¹⁷Herbert M. Wolf, *Judges*, em *Expositor's Bible commentary*, vol. 3, p. 448.

¹⁸Considerando-se os padrões já expressos na Lei, é bem improvável que este texto seja um comentário favorável acerca do caráter de Jefté. Para um ponto de vista contrário, v. Boling, *Judges*, p. 205.

¹⁹Cf. a análise que Kenneth E. Bailey faz da arquitetura antiga e de como animais eram mantidos em casas de um cômodo em *The manger and the inn: what the Bible really says about Jesus' birth*, *The Catholic digest*, p. 86.

Em vez disso, sua filha sai para encontrar-se com ele, e, violando leis acerca da redenção de primogênitos (v. Nm 18.16; Lv 27.1,2) e leis que proibiam sacrifícios humanos (e.g., Lv 18.21), ele cumpre o voto. Esse sacrifício também oferece um contraste gritante com os princípios implícitos no livramento de Isaque em Gênesis 22. Na melhor das hipóteses, Jefté é alguém que mistura a adoração de Yahweh com práticas politeístas e não conhece os reais padrões divinos.²⁰ Dessa forma ele representa a condição espiritual do povo em geral.

Sansão é uma personagem ainda mais instável do que Jefté. O anjo de Deus anuncia o nascimento de Sansão, o que coloca-o em marcante destaque, algo que não se via desde a experiência de chamado de Gideão (13.1-23). Sem dúvida esse juiz é, como o próprio Israel, escolhido por Deus para propósitos especiais. A singularidade de Sansão é ressaltada pelo fato de ele ser nazireu desde o nascimento, chamado que, de acordo com Números 6.1-21, significa que ele não deve tomar bebida forte, não deve tocar em cadáveres e não deve cortar o cabelo. Ele deve ser santo para o Senhor.²¹ Deus abençoa-o, enchendo-o com o Espírito do Senhor (13.24,25). Dessa maneira ele consegue operar grandes atos de força e bravura porque Yahweh deseja usá-lo para castigar os inimigos de Israel (v. Jz 15.4). A reação divina diante da dor do povo escolhido é dar-lhe um líder incrivelmente capacitado.

Sansão tem uma forte inclinação por mulheres filistéias, apesar do que a lei diz a respeito de casamento com quem não adora Yahweh (v. Dt 7.3) e apesar das objeções de seus pais contra essa quebra de tradição.²² Devido a suas inclinações, atraem-no a uma esposa (14.5-20), a uma prostituta (16.1) e a uma amante (16.4-17), todas elas filistéias. Muito depois de quebrar os demais votos de nazirado, sua amante filistéia corta-lhe o cabelo, o poder de Deus abandona-o, e ele tem os olhos vazados e é levado cativo pelos inimigos que atormentou (16.18-22). À semelhança de Jefté, Sansão é um javista inconstante, suficientemente consagrado para ser usado por Deus por algum tempo mas incapaz de servi-lo a vida inteira devido a crenças incompatíveis e paixões mal orientadas. No fim ele se vinga, matando adoradores de Dagom, um deus cananeu da colheita.²³ Como o

²⁰Para uma análise excelente e ponderada desse relato, consulte-se Klein, *The triumph of irony*, p. 87-99.

²¹Para uma exposição sucinta das implicações de ser nazireu, consulte-se James D. Martin, *The book of Judges*, p. 156-8.

²²Boling, *Judges*, p. 229.

²³Acerca da origem e papel de Dagom no panteão cananeu, v. Charles Fox Burney, *The book of Judges: with introduction and notes*, p. 384-7.

povo de sua época, Sansão termina a vida sem liberdade, fazendo tudo ao seu alcance para desferir um golpe em seus adversários. Fez tudo que se esperava dele, quer dizer, exceto consagrar-se sem ressalvas ao Deus que reagiu com misericórdia a cada uma das súplicas sinceras de livramento feitas pelo povo.

Síntese canônica: Débora e profecia

A contribuição de Débora tem importantes implicações para compreender-se o papel de profetas no cânon. Antes desse trecho, Abraão (Gn 20.7), Arão (Êx 7.1), Miriã (Êx 15.20) e Moisés (Dt 18.15-22) são chamados de profetas, e um grupo de anciãos israelitas profetiza uma vez (Nm 11.24,25). Abraão é chamado profeta por causa de suas capacidades de intercessão que são resultado de seu relacionamento especial com Deus.²⁴ Arão recebe essa designação porque iria falar as palavras de Deus em nome de Moisés. Miriã canta as grandes maravilhas de Deus na passagem onde ela é chamada de profetiza. Em Deuteronômio 18.15-22 Moisés destaca a precisão da predição profética e a fidelidade factual do profeta enviado por Deus. Os anciãos só conseguem profetizar porque o espírito de Yahweh vem sobre eles. Os profetas falam em nome de Deus porque falam as palavras de Deus. Também louvam os atos revelados de Deus. Cada profeta possui uma personalidade distinta, o que se percebe mesmo mediante uma rápida olhada nas pessoas mencionadas acima, mas o que une todos eles é uma mensagem precisa cuja origem é o apego deles à palavra de Deus.

Débora personifica a maioria dessas características, o que a assinala como uma verdadeira profetiza dentro da história contada nos Profetas Anteriores. Ela prediz o futuro com precisão, pois os israelitas obtêm de fato a vitória que ela diz que vai acontecer. Ela compõe um hino de vitória semelhante ao que Miriã escreve em Êxodo 15.1-18. O principal interesse de Débora é que os inimigos de Yahweh pereçam, o que indica que ela está firme a favor da aliança. O único elemento ausente é uma declaração de que o Espírito de Deus a dirige, mas, considerando-se o apego dela aos padrões mosaicos para os profetas, esse enchimento pelo Espírito é uma conclusão segura.

Ao apresentar com precisão a palavra de Deus sobre o futuro, Débora dá início à ênfase dos Profetas Anteriores e Posteriores em como a palavra

²⁴Essa conclusão resulta do fato de que, na época de Abraão, profetas de outros países eram com freqüência apresentados como pessoas com uma habilidade intercessória especial, um atributo que ele também parece ter em Gênesis 20.7.

de Deus falada por intermédio dos profetas determina a história. Mais tarde no cânon, predições proféticas oferecerão aos leitores um conhecimento adiantado do que acontecerá no futuro distante. Além disso, a fidelidade de Débora à palavra revelada também faz com que a era dos juízes comece positivamente, de forma que ela aparece em simetria com Samuel, que concluirá a era dos juízes exercendo um ministério piedoso. Finalmente, a força espiritual de Débora condena aqueles juízes que vacilam no seu compromisso com a aliança.

Uma segunda referência a um profeta introduz os relatos sobre Gideão, que cobrem Juízes 6.11—8.35. Esse profeta, cujo nome não é informado, diz a Israel que o povo está sofrendo nas mãos dos midianitas por consequência de sua desobediência (6.7-10). Com precisão a palavra profética interpreta a situação da nação e oferece um pano de fundo para a reação divina seguinte aos clamores de socorro feitos pelo povo (v. 6.6).

Síntese canônica: a era dos juízes

A maneira como os juízes são apresentados reflete a natureza ambígua da carreira da maioria deles. Na última fala do último juiz, Samuel afirma que os juízes foram enviados por Yahweh para ajudar Israel como resposta aos clamores do povo (ISm 10.10,11). Só devido ao trabalho dos juízes é que o povo desfrutou algum descanso naqueles dias (ISm 12.11). Atos 13.20 também deixa implícito que os juízes surgiram por consequência direto da vontade de Deus.²⁵ Hebreus 11.32 declara que Gideão, Baraque, Sansão e Jefté exerceram fé na execução de seus deveres. Ao mesmo tempo, 2Reis 23.22 recorda esse período como uma época em que não se comemorava a Páscoa, Salmos 78.56-58 fala dos dias dos juízes como um período de idolatria e pecaminosidade, e Juízes 3.7—16.31 apresenta claramente a era dos juízes como dias incertos quer religiosa, quer politicamente. Os juízes não são nenhuma solução definitiva, seja para o problema do pecado, seja para a crise de liderança que Israel experimenta devido à morte de Josué.

A reação divina frente ao problema de Israel estende-se, conforme já se assinalou, para além do período dos juízes. Profetas e reis também têm um lugar nos planos de Deus, e nesses relatos os profetas oferecem uma contribuição positiva para o povo do Senhor. Débora e o profeta sem nome demonstram que os profetas de Deus são intérpretes idôneos da Lei, trans-

²⁵Cf. a análise do relacionamento entre esses textos de Brevard S. Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*, p. 150.

missores fiéis de eventos futuros divinamente revelados e mediadores metódicos da vontade de Deus. Agora reis são parte da história de Israel, exatamente como Moisés predisse em Deuteronômio 17.14-20. Como os reis aparecerão positivamente na reação divina é algo que ainda está para ser ver, pois Abimeleque simboliza tudo que dará errado com futuros monarcas. Assim mesmo, o papel do rei no que diz respeito à vontade de Deus já foi apresentado e não desaparece no restante dos Profetas Anteriores e Posteriores.

O Deus que liberta Israel: Juízes 17—21

Possivelmente o único castigo mais assustador do que invasão e dominação estrangeira é a guerra civil. A primeira opção pelo menos deixa o país com um inimigo externo e comum, mas a última deixa a nação a se destroçar, cobrando da família nacional um preço terrível que tem de ser pago pela própria família. Numa guerra civil a nação só pode culpar-se a si mesma pela carnificina, de sorte que a coesão necessária para superar a devastação da guerra muitas vezes inexistente quando o conflito acaba.

Em nenhum momento de Juízes 17—21 o texto declara que o Senhor traz uma nação estrangeira para punir Israel, mas descreve o povo escolhido como pessoas entregues aos resultados da própria iniquidade. O principal resultado é uma guerra civil causada pela impiedade irrefreada do povo. Até esse momento do livro Deus vem reagindo com justiça e misericórdia. Agora o Senhor reage, deixando que a nação se entregue às suas tendências violentas e destrutivas, as quais são a consequência natural de sua fé dividida em Yahweh e de seu amor ostensivo por outros deuses.

Juízes 17—19 apresenta a ausência de caráter que leva Yahweh a deixar o povo, abandonando-o aos próprios métodos. Os dois primeiros capítulos revelam uma nação que distorceu tanto sua adoração que mal consegue fazer diferença entre a aliança mosaica e a religião cananéia. Esse sincretismo infundado leva, no terceiro capítulo, a demonstrações de indignação moral sem precedentes. A veneração de ídolos e o desrespeito ao nome de Yahweh estão no âmago desse desmoronamento teológico e ético.

Um homem chamado Mica rouba prata da mãe e então confessa o roubo para ela. Alegre e satisfeita por ter a prata de volta, ela consagra o metal para a confecção de um ídolo, após o que o filho contrata um levita de Belém para ser sacerdote desse ídolo e da família (17.1-13). Entendendo a aliança mosaica de forma totalmente errada, Mica acha que Deus abençoá-lo-á porque conseguiu um levita para dirigir a adoração do ídolo (17.13). No episódio seguinte, alguns danitas planejam conquistar uma

cidade calma e tranqüila e pedem ao levita que consulte Yahweh se devem atacar a cidade. O sacerdote do ídolo diz que o Senhor está com eles (18.1-6). Quando conquistam a cidade, ficam tão satisfeitos com o levita, que levam-no como seu sacerdote, prometendo-lhe o tempo todo maior salário e reconhecimento. Ameaçam matar Mica, que quer seu sacerdote de volta (18.7-30). Assim que se instalam, adoram o ídolo feito pela mãe de Mica (18.31).

Sem dúvida esses relatos apresentam uma seqüência chocante de violações da aliança, todas sob o pretexto de adoração conforme as normas. Não há dúvida de que as pessoas que aparecem nesses relatos estão totalmente imersas em cosmovisões cananéias que tornam até mesmo os Dez Mandamentos irrelevantes para elas. Assim J. Barton Payne sintetiza a situação:

Mesmo que limitemos nossas observações à primeira tábua, as seguintes violações surgem imediatamente: Mica desonrou a mãe (Jz 17.2); os danitas ameaçaram matar (18.25); Mica roubou e foi roubado (17.2; 18.24); Jônatas, bisneto de Moisés, quebrou o contrato e abandonou seu benfeitor (17.10,11; 18.20); e parece que os danitas cobiçaram tanto os ídolos de Mica que não precisaram de nenhum estímulo mais específico para se apropriar deles além da simples insinuação: “Agora vocês sabem o que devem fazer” (18.14; cf. v. 23).²⁶

Essa lista de ofensas e a razão de isso acontecer acham-se explicadas em Juízes 17.6. “Naquela época não havia rei em Israel; cada um fazia o que lhe parecia certo”. Fé e obediência não significavam praticamente nada, conforme fica demonstrado no relato seguinte.

Talvez, dentre os relatos que encontramos nas Escrituras, nenhum outro seja moralmente mais repugnante do que o de Juízes 19. Mais uma vez um levita ocupa papel de destaque na narrativa. Esse homem possui uma concubina que foge do levita para a casa do pai (19.1,2). Que tipo de relacionamento é esse? Lillian Klein diz que

parece que o levita não comprou a escrava ou concubina como solução para o problema de infertilidade da esposa; em nenhum lugar se menciona outra mulher como esposa. Diante disso, parece que o levita comprou a mulher para obter satisfação sexual ou cuidar da casa (ou ambas as coisas), possivelmente porque não tinha recursos para pagar o dote de uma esposa.²⁷

²⁶ *The theology of the Older Testament*, p. 335-6.

²⁷ *The triumph of irony*, p. 162-3.

Na lei não existe qualquer referência aos levitas terem concubinas, mas existem padrões específicos a respeito de casamento, aos quais os sacerdotes devem submeter-se (v. Lv 21.1-15), de sorte que parece correta a descrição que Klein faz do levita como um homem que deseja sexo sem se casar. Esse levita ainda não está, do ponto de vista da aliança, tão corrompido como seu colega levita do trecho anterior, mas mesmo a esta altura do relato ele não é exatamente um exemplo.

Tendo se unido novamente, o casal viaja pelo território de Benjamim e é hospedado por um homem idoso (19.16-21). Durante a noite, numa cena que faz lembrar Gênesis 19.1-11, junta-se um bando que exige ter relações sexuais com o levita (19.22). Em vez disso o levita manda para eles seu objeto sexual, a concubina, e a gentilha estupra-a a noite toda (19.25). A repugnância dessa cena multiplica-se de duas maneiras: de manhã o levita, sem qualquer consideração, ordena à concubina que se levante e vá, quando ela já tinha morrido junto à soleira da porta, e, quando ele descobre que está morta, corta-a em doze pedaços e envia-os aos anciãos de Israel (19.27-30). Ele está indignado com o fato de que o populacho tenha-a matado, quando foi ele que inicialmente a entregou a seus assassinos. A diferença entre a maneira de o levita maltratar a mulher e o modo de a multidão fazê-lo está apenas no grau, pois o erro é em essência exatamente o mesmo. Talvez ele envie os pedaços do corpo aos líderes para descobrir se resta alguma consciência em Israel,²⁸ mas o leitor fica a imaginar se o próprio levita tem alguma consciência.

Nem Deus nem o autor avaliaram a situação até agora. Inexistindo a fidelidade pactual e um clamor de arrependimento por parte da nação, o Senhor faz exatamente como fora prometido em Juízes 10.13,14. Deus deixa que Israel seja livrado pelos deuses em quem o povo confia e permite que o povo seja esmagado debaixo do peso do próprio pecado, a única realidade que seus deuses possuem. Assim, o pecado dos israelitas, o deus deles, entrega-os a atos que, tanto em número quanto em intensidade, são cada vez mais depravados.

Em face da prova material da atrocidade dos benjaminitas, o povo finalmente se ergue de sua letargia moral. Os israelitas exigem que os assassinos sejam entregues, mas a comunidade protege-os (20.8-16). O resultado dessa recusa é uma guerra civil. Mas outro resultado é também que os adversários de Benjamim pedem a Yahweh orientação sobre como entrar em combate. O desejo divino de castigar todo o Israel fica evidente com o

²⁸Cf. Michael Wilcock, *The message of Judges*: grace abounding, p. 169.

fato de que, por duas vezes, Deus envia seus consulentes para serem derrotados pelas mãos dos benjaminitas (20.17-23). Na terceira vez Deus dá vitória a quem o consultou (20.24-48). A vitória exige, contudo, dezenas de milhares de vidas e termina com as tribos jurando não dar suas filhas em casamento aos benjaminitas (21.1-7).

Deus restaurou a ordem, mas a nação está em frangalhos devido ao próprio pecado. A unidade ficou despedaçada. A moralidade quase não existe. Em Benjamim os casamentos se reduzem ao roubo de mulheres enquanto elas dançam numa festa (21.13-24). O narrador só consegue repetir que essas coisas acontecem quando não há nenhum rei e o povo faz o que lhe parece certo (21.25).

A única boa notícia no final do livro é que Israel continua a clamar a Deus ou a consultá-lo periodicamente e que o caráter de Yahweh não lhe permite deixar de responder. Yahweh ainda não considerou oportuno castigar a nação escolhida, expulsando-a da terra. Continua existindo a esperança de que as promessas ainda são válidas, ainda oferecem a Israel a oportunidade de ser o povo santo na nação santa. Michael Wilcock indaga:

E por que isso é possível? Porque, mesmo quando, como acontece em todos os cinco capítulos [Jz 17—21], o Senhor não se envolve, falando só quando se dirige a ele e, no resto do tempo, deixando Israel se virar à sua maneira, por ser esta a decisão do povo — mesmo nessa hora ele está presente. Ele não abandonou seu povo. De fato, sem que lhe peçam e sem aparecer, ele está assegurando que eles jamais cheguem a se destruir devido à tolice obstinada deles próprios. O que temos aqui é, no final das contas, um relato da graça.²⁹

Israel ainda tem uma chance de fazer uso das riquezas dessa graça.

Síntese canônica: o preço da depravação sexual

São raros os usos canônicos desses capítulos. Oséias 9.9 e Oséias 10.9 referem-se às batalhas de Juízes 20 para advertir ouvintes do século oitavo a.C. a evitar a depravação e a derrota que aconteceram naqueles dias. A tentativa pelo populacho de estuprar os homens em Juízes 19 relembra o episódio de Gênesis 19.1-11. Charles Fox Burney assinala os vários paralelos lingüísticos entre os dois textos,³⁰ ao passo que Klein assinala tanto as

²⁹Ibid., p. 175.

³⁰*The book of Judges*, p. 444.

semelhanças quanto as diferenças entre os dois relatos.³¹ Pelo menos é possível alegar que a terrível depravação dos desejos do populacho chocam-se com as regras de conduta sexual estabelecidas em Levítico 20.13 e Deuteronômio 22.23-27. Paulo cita tais práticas sexuais como indicadores de que pessoas de mente depravada foram “entregues” aos próprios pecados por um Deus que tentou sem sucesso fazê-las viver de acordo com a verdade revelada (Rm 1.26,27). Essa interpretação do contexto social de Paulo equipara-se ao tom de Juízes, visto que a sexualidade descontrolada caracteriza os dois contextos.

Conclusão

Algumas questões teológicas estão ameaçadas no final de Juízes. Primeiro, o envolvimento de Israel com outros deuses quebra o princípio fundamental da Lei e multiplica o problema do pecado na terra. Os temas do livro soam muito parecidos com a situação de Gênesis 3—6, antes de o Senhor destruir o mundo e também com a condição de Israel em Números. Canaã continua tão politeísta e imoral quanto antes, e Israel acrescenta a esse cenário sua peculiar manifestação de iniquidade. Segundo, a condição de Israel como nação santa (Êx 19.5,6) corre seríssimo risco. O povo não cumpre a aliança, o que por sua vez impede-os de ser sacerdotes para si mesmos ou para seus vizinhos. Desse modo os israelitas não são uma bênção para todas as nações (Gn 12.1-9). Terceiro, com base em Deuteronômio 27 e 28 Israel acha-se perigosamente próximo de deixar a terra rumo ao exílio. Todo o trabalho árduo de Moisés, de Josué e da geração anterior pode-se perder devido à infidelidade de agora.

Quarto, continua sem solução a questão de uma liderança idônea para Israel. Moisés estabelece padrões para reis que, na vanguarda da vida israelita, guardariam a aliança (Dt 17.14-20), mas Juízes 17.6 e Juízes 21.25 declaram que nesse período não surgiu nenhum rei assim, obviamente afirmando que Abimeleque não satisfaz esses critérios. Moisés também prometeu que surgiria um profeta semelhante a ele (Dt 18.15-22), mas, apesar do surgimento de Débora e do profeta desconhecido, não há uma presença profética contínua. Deus envia os juízes, contudo esses indivíduos revelam-se líderes nada confiáveis para os compromissos pactuais ou governamentais de Israel. A liderança de Israel parece ser tão fraca e eticamente instável quanto a própria nação. Ainda está para se ver como juízes, reis e profetas causarão um impacto no futuro de Israel, mas Deuteronô-

³¹Klein, *The triumph of irony*, p. 167

mio não deixa dúvida de que não pode continuar existindo o tipo de catástrofes vistas em Juízes. Os reis não podem ser considerados responsáveis pelo que acontece em Juízes (Jz 17.6; 21.25), mas podem ser culpados pelo que acontece mais tarde.

Quinto, fé e obediência, os pilares gêmeos da teologia revelada a essa altura no cânon, são visíveis em somente uns poucos israelitas. A existência de uma minoria de crentes significa que as promessas a Abraão não estão mortas nem mesmo no lado humano. Continua sendo possível que o povo ainda voltará em grande número para o Deus que os tem criado, redimido, sustentado e agraciado com dádivas. A cada vez que um grupo clama ao Senhor por socorro, despertam-se fé e obediência, mesmo que por pouco tempo. A esperança apegase ao texto, ainda que de forma tênue.

Todas essas preocupações estão sintetizadas, em Juízes, no amor de Israel por outros deuses. O autor declara desde o começo que o politeísmo é a maior ameaça para Israel (2.11-23). Juízes 10.6 cita seis nações diferentes das quais Israel escolhe seus ídolos. Em cada oportunidade o autor declara que essa idolatria faz Yahweh enviar exércitos opressores ou entregar Israel aos próprios pecados. Aqui o princípio de adorar um só e único Deus é um tema centralizador tanto quanto, ou até mesmo mais do que, na Lei. O monoteísmo será o critério teológico para a interpretação do restante dos Profetas Anteriores.

9

O Deus que protege, abençoa e avalia

Samuel

O livro de Samuel¹ está situado numa posição central e estratégica no que se refere a questões históricas, teológicas, canônicas e críticas. Esses relatos fazem ligação entre a era de incerteza experimentada por Israel com a liderança dos juízes, o surgimento da monarquia com Saul e o relativo desenvolvimento da monarquia com Davi. Esses relatos também registram a luta de Israel para subjugar os inimigos que ainda não haviam sido dominados desde a conquista (v. Jz 2.1-5). Tais detalhes históricos possuem tremendas implicações militares, sociais, econômicas e políticas. Além disso, Samuel dá continuidade à ênfase do AT na singularidade de Yahweh, no fracasso humano, na condição que Israel ocupa de ser um povo eleito, na soberania divina e na bênção divina. Ao fazê-lo, o livro descreve a promessa divina a Davi de constituir um reino eterno (2Sm 7.1-29), um compromisso que domina o cenário teológico do restante do cânon. Finalmente, a vasta gama de idéias e personagens que se vê em Samuel tem produzido uma variedade de opiniões críticas

¹Samuel sempre foi considerado um único livro no cânon hebraico. O livro foi dividido em traduções grega e hebraica, talvez devido ao comprimento ou ao assunto tratado. Samuel e 1Reis 1—4 são denominados Reinos na Septuaginta, o que obviamente reflete a ênfase que o livro dá à monarquia. Cf. P. Kyle McCarter Jr., *1 Samuel: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 3-4. Por conveniência, referências a textos específicos serão citadas como provindas de 1 e 2Samuel.

acerca de várias questões pertinentes ao livro, como autoria, data, uso de fontes, enfoque sobre a monarquia e assim por diante.² Devido à multiplicidade dessas posições críticas e à dificuldade de prová-las, muitos comentaristas preferem tratar do texto canônico recebido em vez de tentar recriar o processo de compilação do texto e interpretá-lo com base nesse processo.³ Obras histórico-críticas tradicionais continuam a aparecer.⁴

Como seria de se esperar, as teologias do AT têm tido a tendência de analisar Samuel a partir do enfoque de cada teólogo. Essa tendência não dá espaço para cada escritor comentar Samuel em seu contexto canônico, o que esta obra procura fazer. Assim mesmo, essa tendência, observada em vários comentaristas, de analisar o texto recebido ajuda a análise canônica, como também o ajuda a existência de inúmeras monografias dedicadas ao papel quer da monarquia quer da promessa messiânica na história e teologia do AT. Assim, é possível examinar a contribuição teológica de Samuel de uma forma que reflete as principais correntes acadêmicas.

Após a sombria descrição, em Juízes, das desafortunadas experiências de Israel na Terra Prometida, Samuel permite ver como o povo escolhido continuará morando em Canaã por outros cinco séculos. Israel sobrevive porque seu parceiro de aliança, o Deus único, é quem protege, abençoa e avalia com graça absoluta e integridade indubitável. Em meio à decadência moral, em 1Samuel 1—7 Yahweh protege a própria glória ao proteger os fiéis, a reputação e adoração divinas. Esses relatos criam uma situação em que a monarquia tem a oportunidade de ser mais do que havia sido durante o reinado malsucedido do obcecado Abimeleque (Jz 9.1-57).

Em seguida, 1Samuel 8—12 declara que Deus institui a monarquia.⁵ Com isso Yahweh dá um novo direcionamento para a identidade e história

²Para apanhados sucintos acerca dessas questões importantes, consulte-se Joyce G. Baldwin, *1 e 2 Samuel: introdução e comentário*, p. 17-37; R. P. Gordon, *1 and 2 Samuel*, p. 19-66; e McCarter, *1 Samuel*, p. 12-30.

³Cf. Robert M. Polzin, *Samuel and the deuteronomist: a literary study of the deuteronomistic history*, part two, 1Samuel; Robert M. Polzin, *David and the deuteronomist: a literary study of the deuteronomistic history*, part three, 2Samuel; J. P. Fokkerman, *Narrative art and poetry in the books of Samuel: a full interpretation based on stylistics and structural analyses*, vol. 1; *King David, 2 Sam 9—20 and 1 Kings 1—2*; e Peter D. Miscall, *1 Samuel: a literary reading*.

⁴Pex., Ralph W. Klein, *1 Samuel*; A. A. Anderson, *2 Samuel*, McCarter, *1 Samuel*; e P. Kyle McCarter Jr., *2 Samuel: a new translation with introduction, notes and commentary*.

⁵Walter A. Brueggemann descreve com precisão a perspectiva de Samuel quando escreve que o livro afirma “que a monarquia não surgiu em Israel seja devido à iniciativa de personalidades brilhantes seja devido a uma grande concentração de poder socioeconômico e militar, mas devido à iniciativa inescrutável e inexplicável de Yahweh” (*Old Testament theology: essays on structure, theme and text*, p. 219).

de Israel e corrige certas idéias teológicas errôneas. Embora Deus tenha escolhido Saul para governar, 1Samuel 13—15 afirma que Yahweh também avalia-o e posteriormente o rejeita-o. Dessa forma o texto bíblico considera os reis responsáveis por suas ações e mostra que estão sujeitos às leis de Deus como qualquer outro israelita. Com Saul posto de lado, o trecho mais longo do livro (1Sm 16—2Sm 5) afirma ser Yahweh quem elege, protege, exalta e coroa Davi. Mesmo que de modo imperfeito, esse rei está decidido a servir a um único Deus. O desejo de Davi de honrar a Yahweh culmina com planos de construir um templo, ao que segue-se a iniciativa do Senhor de estabelecer uma aliança eterna com Davi (2Sm 6 e 7). A aliança decorre daquela estabelecida com Abraão, contudo ela própria dá ensejo a afirmações canônicas de vasto alcance.

Apesar de sua posição privilegiada, Davi, como Israel, revela-se um parceiro imperfeito da aliança. Seus pecados levam Deus a castigá-lo, ao mesmo tempo em que a aliança eterna faz Deus proteger o rei arrependido (2Sm 8—20). Finalmente, 2Samuel 21—24 apresenta Yahweh como o Deus que, por proteger Davi, recebe o louvor do próprio Davi. A essa altura o Senhor justificadamente merece a devoção do monarca.

Para ser exato, em Samuel existem muitos detalhes teológicos intrigantes que não se deve minimizar. O caráter de Deus e o caráter dos seguidores de Deus muitas vezes estão a perigo, assim como aconteceu em livros canônicos precedentes. A habilidade do autor em apresentar as fragilidades humanas de Davi e outras pessoas outorga credibilidade histórica ao livro. A apresentação cuidadosa que o autor faz dos muitos e variados aspectos da personalidade divina caracteriza o livro como um esforço teológico honesto e perspicaz. Parece que o autor espera que os leitores se arrisquem a desenvolver uma teologia que ao mesmo tempo questiona-lhes o pensamento e vasculha-lhes o comportamento.

O Deus que protege sua glória: 1Samuel 1—7

Juízes termina com o relato de benjaminitas que tomam esposas dentre as moças que dançam numa festa realizada em Siló. Samuel começa com uma cena em Siló, uma ligação canônica que imediatamente vincula pecados passados e necessidades presentes de adoração. De início parece que o texto apresenta, pelo simples fato de fazê-lo, o relato de uma mulher estéril que recebe um filho, algo em si mesmo maravilhoso. Ao final de 1Samuel 3, contudo, esse nascimento surge como a maneira de Deus não apenas de proteger pessoas fiéis, mas também de salvaguardar a pa-

lavra divina. De forma análoga, 1Samuel 4—6 demonstra como Deus protege sua reputação da superstição israelita e do politeísmo filisteu. Batalhas são vencidas e perdidas, e inimigos são finalmente humilhados, contudo a glória divina tem precedência sobre esses acontecimentos. Igualmente significativo é o fato de que todas essas coisas acontecem para que a adoração por Israel conduza ao bem-estar nacional, fruto da obediência à aliança (1Sm 7). Em resumo, a glória de Deus é parte do sucesso de Israel.

A pessoa que dá nome ao livro e é sua primeira grande personagem tem um nascimento parecido com o de Sansão (v. Jz 13.1-7), pois em ambos os casos uma mulher estéril ganha um filho. Aqui a misericórdia divina é resultado da oração da mãe (Ana) por um filho e da promessa de entregá-lo ao Senhor (1.1-20). A oração de Ana no santuário de Siló e a peregrinação anual ali feita pela família são demonstração da piedade e fidelidade daquela mulher. O cântico de louvor que ela compõe quando do nascimento de Samuel, confirma sua posição e ao mesmo tempo apresenta os principais ensinamentos do livro sobre o Senhor.

O louvor de Ana inclui algumas afirmações teológicas. Ela diz que Deus é santo (2.2), único (2.2), conhecedor de todas as coisas e, portanto, capaz de julgar (2.3), quem dá forças ao fraco (2.4,5), a fonte de vida física e da morte (2.6) e fortalece os fiéis (2.9,10). Cada um desses temas reaparece mais tarde no livro, mas quatro deles merecem destaque especial. Primeiro, a confissão de Ana de que “não há outro além de ti” (2.2) faz eco a Deuteronômio 32.39, onde ressaltam-se a singularidade de Deus e seu poder sobre a vida e a morte. A fé demonstrada por Ana dá esperança de um novo alvorecer de retidão no meio do povo, retidão essa baseada no primeiro mandamento. Segundo, sua convicção de que do pó Deus ergue o pobre (2.7,8) prepara o palco para a escolha divina de Saul e Davi, homens de origem humilde que se tornam reis de Israel. Terceiro, a afirmação de Ana de que Yahweh “guardará os pés” dos piedosos e, por outro lado, banirá os perversos para as trevas (2.9) prefigura o que acontece com a proteção dada pelo Senhor a Davi e sua rejeição de Saul. Quarto, a menção que Ana faz do rei (2.10) prepara o palco para o surgimento e a queda da monarquia em Samuel e Reis. Yahweh retém a condição de juiz de toda a terra e, ao mesmo tempo, concede autoridade ao líder ungido e escolhido (2.10). Essa referência ao rei prossegue com as indicações sobre a monarquia encontradas no cânon e que começaram em Gênesis 17.6,16, onde Sara e Abraão recebem a informação de que seus descendentes incluirão alguns reis, em Gênesis 49.8-12, onde Jacó diz que Judá terá nas mãos o

cetro de governante, e em Deuteronômio 17.14-20, onde Moisés apresenta regras que os reis devem obedecer.⁶ Essas indicações serão tratadas em profundidade no trecho seguinte de Samuel.

O cântico de Ana também se parece com os louvores de Davi do final de Samuel (2Sm 22.1—23.7).⁷ Ali o idoso rei-guerreiro agradece a Deus por escolhê-lo, exaltá-lo e protegê-lo. Ele também regozija-se na singularidade de Yahweh (2Sm 22.31). Assim, esses dois louvores ajudam a emoldurar o livro, ao apresentar um louvor incontido na era dos juízes e no reinado do mais famoso monarca.⁸ Ambos louvores oferecem um contraste gritante com os fracassos descritos no início e no fim de Juízes.

A fidelidade de Ana e a bênção que ela experimenta são maravilhosas, mas logo a criança torna-se o centro do relato. Eli, o sacerdote que mora em Siló, é idoso, e seus filhos são pessoas que não conhecem o Senhor (2.12-17). Eles põem a adoração em risco ao fazer pouco caso dos padrões divinos para sacerdotes e sacrifícios (2.17; v. Lv 1—10). Um “homem de Deus”, uma expressão que, conforme assinala R. P. Gordon, “na maioria das vezes em que aparece é praticamente um sinônimo” da palavra *profeta*,⁹ denuncia Eli. Como nos relatos de Débora e Gideon (Jz 4.4-10; 6.7-10), o profeta também prediz o futuro. Ele diz que a casa de Eli será rejeitada devido à falta de obediência à aliança e que surgirá uma nova família de sacerdotes (2.27-36). Nesse contexto Samuel recebe o chamado de Deus e a palavra de Deus, ambos sendo indicadores de que ele substituirá Eli e os filhos blasfemadores (3.1-21).

Ao escolher Samuel, Deus protege a revelação divina e as expressões corretas de adoração (1Sm 1—3). Samuel alcança até mais do que Débora, Gideon ou Eúde alcançaram, pois ele lidera a adoração, tem poder profético (3.19) e também livra Israel de povos estrangeiros (v. 7.10,11). Deus está com Samuel (3.19), o que significa que ele receberá poder para fazer grandes coisas.¹⁰ Num momento crucial da história religiosa israelita, Yahweh intervém e preserva a espinha dorsal da fé pactual. Recuperadas a palavra e a adoração, a glória de Deus permanece com pessoas fiéis

⁶Cf. Christoph Barth, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 190-1. 190-1.

⁷Cf. Polzin, *Samuel and the deuteronomist*, p. 30-6, quanto a uma análise de paralelos entre 1Samuel 2.1-10 e 2Samuel 23.1-7. Para um ponto de vista contrário, consulte-se Miscal, *1Samuel*, p. 15-6.

⁸Cf. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 273.

⁹*I and II Samuel*, p. 84.

¹⁰Klein, *1Samuel*, p. 34.

como Ana e Samuel. Mas o espírito da época dos juizes de forma alguma desapareceu, conforme se vê pela presença dos filhos de Eli.

Tendo protegido sua palavra e adoração, em seguida Yahweh protege sua reputação entre as nações, uma tarefa que Israel não desempenhou muito bem. Israel trata a arca da aliança como um amuleto mágico para ser usado na guerra, em vez de símbolo da presença de Deus no meio do povo escolhido (4.1-4).¹¹ A idéia errônea que os israelitas têm da natureza do caráter de Deus demonstra “sua insensibilidade diante das coisas espirituais”.¹² Deus permite que os filisteus derrotem Israel e deixa os inimigos capturar a arca. Os filhos de Eli morrem no conflito, Eli falece ao ouvir a notícia, e a nora de Eli dá ao filho o nome Icabode, que significa “não-glória”, pois ela acredita que a glória de Deus abandonou Israel (4.5-22).¹³ Mas de fato abandonou? Será que essa derrota histórica gerou tal tragédia teológica? Será que Deus ficou incapaz de proteger sua honra e seu povo?

Os filisteus acreditam que sim. Colocam a arca no templo de sua principal divindade, Dagom, “deus do milho e da fertilidade do solo”.¹⁴ Gordon comenta que “no oriente próximo era prática comum os exércitos vitoriosos levar embora ídolos inimigos e colocá-los no templo do seu deus principal, como símbolo da soberania desse deus sobre o povo vencido e seus deuses”.¹⁵ Contudo, os filisteus logo descobrem que Yahweh não está submisso a Dagom mesmo que Israel esteja submisso à Filístia. Dagom prostra-se diante de Yahweh (5.1-5). Yahweh aflige os filisteus com morte, praga e doença até enviar a arca de volta (5.6—6.18). Assim que retorna a Israel, a arca causa a morte de israelitas que não respeitam a santidade de Yahweh (6.19-21). Seguem-se vinte anos de lamento (7.1,2). A reputação de Deus como soberano não pode ficar comprometida quer dentro quer fora de Israel. A maneira severa como Deus protege a arca como símbolo santo realça a importância de rejeitar a idolatria e aceitar a adoração correta. O sucesso de Israel está capengando, mas o poder de Yahweh assegura a proeminência do Senhor. Yahweh governa todas as terras, todos os povos, todo o tempo. A superstição e o politeísmo não possuem nenhum poder contra ou sobre o Senhor.

¹¹Cf. David F. Payne, *I and II Samuel*, p. 25-6.

¹²BALDWIN, *I e 2Samuel*: introdução e comentário, p. 77.

¹³McCarter assinala que a palavra geralmente traduzida por “tomada” significa “exilada”, o que acentua a sensação de derrota, banimento e afastamento divino (v. *ISamuel*, p. 16).

¹⁴PAYNE, *I and II Samuel*, p. 31.

¹⁵*I and II Samuel*, p. 98.

Como Moisés em Êxodo 32—34, Samuel é o mediador de um relacionamento renovado entre Deus e Israel. Samuel aconselha o povo a servir somente a Deus (7.3). Israel remove os deuses cananeus, jejua, confessa o pecado e clama a Deus (7.4-8). Então Samuel oferece sacrifícios a favor do povo (7.9). O livramento divino solta-os das garras filistéias, de modo que restaura-se a paz (7.10-14). Essa cena óbvia do tipo visto em Juízes é a última nos Profetas Anteriores, pois Samuel é o juiz derradeiro (7.15-17). Ele é bem-sucedido, mas seu ministério encerra o período pré-monárquico. No entanto, devido à mediação de Samuel, Deus protege o relacionamento de aliança com Israel, uma das principais fontes e demonstrações da glória divina. A palavra de Deus, sua adoração, sua soberania e sua bondade relacional permanecem intactas, mas não sobreviveram sem a determinação divina de que assim fosse.

Síntese canônica: a incomparabilidade de Deus

Dois aspectos canônicos merecem atenção especial. Primeiro, o final do período dos juízes assinala um ponto decisivo na maneira de Yahweh tratar a vida de Israel na terra. Os juízes trazem alívio dos inimigos a Israel, contudo não conduzem o povo ao descanso. Deus é suficientemente poderoso para dar descanso caso Israel queira simplesmente cooperar e, na verdade, imprimiu seu nome, ou reputação, firmemente na terra.¹⁶ Assim mesmo, a idolatria e a cosmovisão associada facilmente constituem, na afeição do povo, um sério rival para o ensino de Moisés, o que significa que a aliança abraâmica continua cumprida só em parte. Qualquer que seja o novo caminho que Yahweh escolha, tal caminho certamente tratará dessas questões. Com certeza também se concentrará numa maneira de eliminar a capacidade aparentemente infatigável que a raça humana tem de arruinar a terra com idolatria e violência.

Segundo, 1Samuel 4—6 prefigura abordagens que serão feitas mais tarde a respeito da loucura da idolatria. Ninguém satiriza a idolatria com mais sucesso do que Israel.¹⁷ Ecoando Deuteronômio 23.39, 1Samuel 2.1-10 e 2Samuel 22.32, Isaías pergunta com quem é possível comparar Deus (Is 40.18; 46.5). Ele então raciocina que ídolos são feitos por pessoas, e não o contrário, e por isso não possuem qualquer poder em si mesmos (Is 40.19,20; 41.7; 44.9-20; 46.1-7). Deus fez todas as coisas (Is 44.24; 45.18,19), o que não deixa qualquer espaço para outros assim chamados deuses ou para as imagens que os representam. A idolatria é, portanto,

¹⁶Walter C. Kaiser Jr., *Toward an Old Testament theology*, p. 141-2.

¹⁷Cf. os comentários de Gordon sobre Isaías 40—46 em *I and II Samuel*, p. 25-6.

demonstração de uma mente distorcida, enganada e sem compreensão (Is 44.18-20; 45.1-7). Visto que só Deus existe (Is 45.18-21), só Deus pode salvar (Is 45.22). Jeremias 10.1-5 considera os ídolos “um espantilhão numa plantação de pepinos”, pois não são capazes de falar, andar, fazer o bem ou causar males. Em contraste, não há ninguém como Yahweh (Jr 10.6), pois Yahweh é vivo, ativo e sem fim (Jr 10.6-10). Salmos 86.8-10 confessa não existir nenhum outro Deus vivo, que ouça orações ou mereça adoração, ao passo que Salmos 97.7 envergonha os veneradores de ídolos.

Poder-se-ia estender a lista canônica, mas a lição é clara: a condição que Deus tem de Criador elimina toda a competição. Povos antigos acreditavam que o poder de um deus era visível no poder de seus adoradores. Isaías, Jeremias e os salmistas discordam. Alegam que o poder de Yahweh é distinto de Israel e é outorgado a Israel só pela graça mediante a fé de Israel. Os filisteus descobrem que Yahweh “era supremo mesmo no coração do território filisteu e no centro de sua fé pagã. Israel era uma nação fraca e bastante dividida, mas seu Deus era todo-poderoso, conforme os israelitas vieram a reconhecer cada vez mais”.¹⁸ O escritor de Samuel quer que os leitores aprendam a mesma lição. Israel pode deixar de proteger sua glória, sua ligação com o Senhor, mas Deus não deixará de proteger sua glória, quaisquer que sejam as circunstâncias.

O Deus que institui a monarquia: 1Samuel 8—12

Até agora o autor dos Profetas Anteriores conduziu os leitores por dois grandes movimentos históricos. O primeiro gira em torno da vida e liderança de Josué. Este proporciona um vínculo entre a era mosaica e a era da conquista, bem como um elo entre o deserto e a Terra Prometida. O segundo grande movimento começa com Otniel, o primeiro juiz, e termina com Samuel, o último juiz. Ao fim dessa era Israel acha-se na mesma situação que ocupava no início. Parece que desenvolveu-se um padrão de continuísmo histórico e teológico, um fato que não passa despercebido às pessoas da época Samuel. Não importa o que mais esteja unindo os dois movimentos, pois um fato fica especialmente claro. Deus chama os líderes, e os líderes estão obrigados a obedecer a Deus. A iniciativa de Yahweh e os padrões de Yahweh conduzem o processo.

É, por isso, surpreendente que Samuel procure nomear seus filhos, que são homens injustos, para serem juízes sobre Israel (8.1-3). William J. Dumbrell comenta que uma sucessão planejada era impossível, pois

¹⁸PAYNE, *I and II Samuel*, p. 31.

as nomeações necessárias eram feitas por Yahweh quando ocorria uma crise em Israel. Ademais, a função de juiz havia atribuído as decisões governamentais finais só a Yahweh. Não somente não se poderia prever do ponto de vista humano quem seria o sucessor, como nem mesmo poder-se-ia saber com antecedência o local onde tal governo se instalaria.¹⁹

Os anciãos de Israel não estão satisfeitos com os arranjos para a sucessão de Samuel, por isso pedem que um rei os julgue, vá à guerra por eles e, de uma forma geral, ajude-os como em outras nações (8.4,5). O pedido dos anciãos dá início ao terceiro e último grande movimento visto nos Profetas Anteriores, em que Israel é liderado por reis. Como acontece com os dois primeiros movimentos, este último tem ramificações teológicas associadas a suas implicações históricas, sendo as ramificações maiores do que as implicações. Deus concede o que desejam, chama um rei, dá-lhes vitória e faz advertências sobre abusos do poder pelo rei em 1Samuel 8—12. Em momento algum Yahweh perde o controle da situação.

Conforme foi assinalado, a chegada da monarquia já foi anunciada no cânon. Gênesis 17.6-16, Gênesis 49.8-12, Números 24.7 e Deuteronômio 17.14-20 prepararam o caminho. Desde longa data estudiosos têm observado a ambivalência de Yahweh e Samuel acerca da monarquia e têm proposto várias teorias redacionais para solucionar o problema.²⁰ No entanto, devido ao processo de preparo do cânon, uma leitura teológica de 1Samuel 8—12 deve enxergar os episódios como desdobramentos naturais de textos anteriores e deve esforçar-se por aplicar esses textos à situação vigente. Gênesis 17.6-16 vincula a aliança abraâmica a qualquer papel que a monarquia venha a desempenhar. Gênesis 49.8-12 concentra-se na proeminência que Judá teria na monarquia, um fator que não tem grande significação até o surgimento de Davi. Deuteronômio 17.14-20 tem uma importância imensa. Ali Moisés se antecipa ao pedido dos anciãos e então declara que os reis devem ser escolhidos por Deus, devem ser israelitas, devem guardar a aliança e devem estar comprometidos com um estilo de vida simples ou, pelo menos, a um estilo de vida mais simples do que aquele típico de governantes na antigüidade. Esses padrões guiam a avaliação que o autor faz da situação e indicam que Yahweh está dirigindo a história, já tendo a monarquia em mente.

¹⁹ *Covenant and creation: a theology of Old Testament covenants*, p. 134.

²⁰ Para um apanhado das opiniões, consultem-se Klein, *1 Samuel*, p. 79; McCarter, *1 Samuel*, p. 26-30; e Gordon, *I and II Samuel*, p. 26-30.

Assim mesmo, o pedido de um rei feito por Israel é uma rejeição ostensiva da obra de Yahweh por meio de Samuel e outros juízes. Afinal, em 1 Samuel 7 o povo está seguro devido tanto à fidelidade à aliança quanto à liderança de Samuel, contudo em 1 Samuel 8 os israelitas desejam um rei, mesmo que essa mudança implique impostos mais altos, opressão, trabalhos forçados e serviço militar obrigatório (8.10-18).²¹ Ademais, embora no momento não corram qualquer perigo, querem um rei para poder ser como outras nações (8.5,19,20), claramente um repúdio de seu chamado para ser uma nação de sacerdotes separados para Yahweh (v. Êx 19.5,6).²² Visto que Deus colocou-os na terra e chamou seus líderes, o pedido deles equivale a censurar a Deus (8.6-8). Ironicamente, somente a rebelião deles é que cria algum perigo ou medo para eles (8.8). Censuram Yahweh quando eles são os únicos culpados, um fato que Josué e Juízes deixam bastante claro.

Deus chama Saul para liderar Israel, fazendo-o subir da menor das tribos (9.1-21). Essa convocação é resposta aos clamores de Israel (9.16), da mesma forma como aconteceu com o chamado de Moisés em Êxodo 2.23-25. A misericórdia de Deus leva-o a instalar a monarquia. Como representante de Yahweh, Samuel unge Saul, uma cerimônia que simboliza a unção do Espírito que mais tarde Saul recebe (10.1-13). Por sua vez o Espírito de Deus capacita Saul a derrotar os filisteus e, desse modo, reunir todo o Israel em torno de si (11.1-15). Não pode haver dúvida de que Yahweh escolheu e abençoou Saul ou de que, a esta altura dos acontecimentos, Saul obedece Deuteronômio 17.14-20 ou ainda de que um retorno ao sistema de juízes é improvável, se não impossível.²³

A fala de Samuel em 1 Samuel 12 instrui os israelitas sobre como podem prosperar sob a monarquia. Ele examina a história do povo a partir do Êxodo a fim de vincular com rebeliões passadas o pedido que fazem de um rei (12.1-18). Após apresentar esse pano de fundo, ele chama-os a temer e a servir a Yahweh com base nos grandes atos de Deus a favor deles, exortação sintética do Pentateuco (12.24,25). Esse desafio está por trás da convicção de Samuel de que Yahweh não abandonará Israel devido à importância de afirmar seu caráter e manter sua reputação (12.22). Ficar do lado de Yahweh resultará em sucesso, mas abandoná-lo conduzirá à catástrofe, exatamente como Deuteronômio 27 e 28 já advertiram (12.19-25). A

²¹McCarter, *1 Samuel*, p. 161.

²²Cf. Kaiser, *Toward and Old Testament theology*, p. 145; e Dumbrell, *Covenant and creation*, p. 134-5.

²³Baldwin, *1 e 2 Samuel: introdução e comentário*, p. 110.

monarquia não está mais fadada ao fracasso do que o sistema de juízes ou a liderança de Moisés ou Josué. Ela progredirá ou cairá dependendo de sua aceitação ou rejeição de Deuteronômio 17.14-20.

Síntese canônica: monarquia divina

Bem poucas passagens canônicas tratam do reinado de Saul. Crônicas pula os anos iniciais de Saul a fim de relatar sua morte, a qual o autor atribui à sua desobediência à palavra de Deus (1Cr 10.1-14). Oséias 13.9-11 menciona o pedido de um rei pelos israelitas, contudo declara que Deus, indignado, deu um rei a Israel, só para tirá-lo mais tarde. A lição de Oséias é que reis não conseguem salvar um povo desobediente de uma catástrofe iminente. Reis surgem e desaparecem de acordo com a autoridade divina, exatamente como acontece com as nações. À semelhança de 1Samuel 8.1-9, o texto de Oséias denuncia os motivos que o povo tem para pedir um rei. A nação deseja um rei que faça o que só Yahweh consegue operar. O pedido de Israel equivale, da parte do povo, a uma decisão independente que só pode conduzir a catástrofe.²⁴

O fato de Deus estabelecer um rei não significa de modo nenhum que Yahweh entregou sua autoridade última nas mãos de um ser humano. Deuteronômio 17.14-20 deixa implícito que os reis de Israel prestam contas a um governante superior.²⁵ Quando lhe pedem que se torne rei, Gideão responde que Yahweh governa sobre Israel (Jz 8.23). Isaías 6.1,2 tem uma visão do Senhor sobre um trono, cercado de seres celestiais, uma visão partilhada por Ezequiel 1.26-28. Zacarias 14.16-21 descreve Yahweh como rei em Jerusalém no final dos tempos. Os salmos 47, 93 e 96 a 99 comemoram a noção de que o Senhor, o Criador, reina supremo sobre a criação. Vistos dessa maneira, os reis de Israel devem ser agentes divinos na terra que cuidam para que se mantenha incólume o império da lei de Yahweh. Conforme comenta Christoph Barth,

Os feitos de Deus na história às vezes podem sugerir que ele mal acabou de subir ao trono, e, quando seu trono parece estar escondido ou comprometido pela desordem presente, Israel aguarda a entronização futura de Deus. Contudo, ele nunca deixa de estar sentado no trono e de governar o mundo.²⁶

²⁴Barth, *God with us*: a theological introduction to the Old Testament, p. 193.

²⁵Walther Eichrodt alega que um sentido de teocracia permeia todo o sentido de lei em Deuteronômio. Cf. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 55ss e 90ss, vol. 2, p. 243.

²⁶*God with us*: a theological introduction to the Old Testament, p. 199.

O Deus que avalia e rejeita Saul: 1Samuel 13—15

Visto que Yahweh continua soberano e possui padrões para os reis, é inevitável que ele avalie a competência de Saul à luz da fidelidade do rei aos padrões. À medida que ocorre essa avaliação em 1Samuel 13—15, fica claro que o Senhor não julga Saul com base no fato de o rei sair-se tão bem quanto os reis de outras nações, embora Israel assim o julgue (v. 1Sm 8.4,5). Deus determina o futuro de Saul baseado na obediência do rei a mandamentos divinos. Quando Saul fracassa nesse aspecto, Yahweh remove-o da condição de governante divinamente ungido. O agente humano que faz a avaliação divina é o profeta Samuel. Em textos posteriores várias vezes repetir-se-á essa cena de profeta e rei.

O fracasso de Saul acontece em três atos, nenhum dos quais afeta o sucesso de Israel na guerra. Primeiro, o próprio Saul oferece sacrifícios quando Samuel não aparece como prometido e o exército enfraquece antes de uma batalha importante (13.1-19). Samuel informa-o que ele agiu tolamente, tão tolamente que perdeu a oportunidade de Deus lhe dar um reino eterno (13.10-13). P. D. Miscall acha que o erro de Saul foi não ter iniciativa suficiente para atacar sem oferecer sacrifícios.²⁷ Robert M. Polzin acredita que nesse episódio Samuel fracassa tanto quanto Saul, pois o profeta tenta manter o rei debaixo do seu controle.²⁸ Kyle McCarter assinala a falta de pontualidade por parte de Samuel, mas então comenta que Saul “desobedeceu a Yahweh, ou melhor, ao profeta de Yahweh. Dessa forma ele violou as condições de sua nomeação como rei. Ser rei exige obediência”.²⁹ Gordon observa que o pecado de Saul pode ser que ele usurpou o papel do sacerdote conforme descrito em Levítico, mas o texto não afirma isso. O que o texto indica é que Saul desobedeceu intencionalmente.³⁰ McCarter e Gordon atingem o âmago da questão, embora Miscall e Polzin identifiquem alguns dos fatores do processo de tomada de decisão por Saul. O que mais importa é que Deus está à procura de outro rei (13.14) e que a decisão de Saul, e não um destino imponderável, leva Deus a essa conclusão.³¹

Segundo, Saul faz um voto apressado que seu filho diz “trazer desgraça” ao povo (14.1-30). Embora Deus lute por Israel contra os filisteus (14.15-23) e a despeito das vitórias de Jônatas que provam que Deus está com

²⁷1 Samuel, p. 86.

²⁸Samuel and the deuteronomist, p. 130.

²⁹1 Samuel, p. 230.

³⁰1 and II Samuel, p. 133-4.

³¹Cf. Gerhard von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 325 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

Israel, Saul jura que o exército não se alimentará até ele ter se vingado (14.24). Esse voto assemelha-se ao malfadado voto de Jefté (Jz 11.31-40)³² e revela que Saul “está fora de sintonia com Deus e até mesmo com natureza e as necessidades humanas”.³³ Também deixa implícito que para Saul o objetivo da guerra é mais promover vingança pessoal do que reabilitar o nome de Yahweh ou alcançar segurança para o povo.³⁴ Em outras palavras, ele age como outros reis. Só a intervenção do povo impede Saul de executar Jônatas assim como Jefté sacrificara a filha (14.31-52).

Terceiro, Samuel traz da parte de Deus uma ordem explícita para que Saul destrua os amalequitas na guerra (15.1-3). O motivo é a antiga oposição de Amaleque a Israel (v. Êx 17.8-16; Dt 25.17-19), e o método de guerra acha-se detalhado em Deuteronômio 20.16-18. Desobedecer significa recusar-se a honrar a palavra escrita ou revelada de Deus. Embora Deus conceda a vitória, Saul poupa o rei inimigo e o melhor do saque, destruindo apenas despojos sem valor (15.1-9). Mais uma vez ele age exatamente como quase qualquer outro rei, dessa forma compreendendo erroneamente o sucesso no trabalho de um rei.

Yahweh rejeita Saul e envia Samuel para informá-lo disso (15.10-12). Saul erigiu um monumento a si mesmo, mais um indício de sua atitude quanto à guerra (15.12). Quando confrontado, reconhece a desobediência só debaixo de muita pressão. Mesmo então acredita que agiu bem e confessa o erro só porque deseja manter o poder (15.30), um desejo que mais tarde torna-se uma obsessão. A condenação por Samuel é simples: Saul tem rejeitado a palavra de Yahweh, o qual tem sempre insistido que a obediência vem antes do sacrifício (15.19-23). Desse modo sua rejeição é definitiva (15.26-29). Deve-se uma vez mais ressaltar que Yahweh decide rejeitar Saul. Quem escolheu Saul também pode substituí-lo.

Esse caso inicial prenuncia a avaliação divina de cada futuro rei no livro de Reis. Ali o autor segue um padrão constante de assinalar a subida do governante ao trono, a duração do seu reinado e seu sucesso. Esse sucesso é sempre medido com base no apego ao monoteísmo mosaico. Algo menos do que isso resulta em avaliações ambíguas ou piores. O próprio Saul jamais adora ostensivamente outros deuses, contudo ele próprio determina a natureza da sua religião, a qual é por si mesma um tipo de sincretismo. Na condição de rei, esquece-se de ceder a vontade

³²Baldwin, *I e 2Samuel*: introdução e comentário, p. 122.

³³PAYNE, *I and II Samuel*, p. 71.

³⁴Kenneth L. Barker (org.), *New international version study Bible*, p. 394.

ao seu soberano. Por isso ele paga um preço terrível, transformando-se numa personagem trágica.³⁵

O Deus que elege, protege e exalta Davi: 1Samuel 16—2Samuel 5

Agora que Saul não serve mais para liderar, o Senhor escolhe Davi para ser o novo rei. Saul continua vivendo, sem qualquer disposição de desistir do trono. Desse modo Yahweh precisa proteger o escolhido até que o reinado de Saul termine e Davi possa assumir o controle. Esse processo ocupa um longo trecho de Samuel, o que acentua a singularidade de Davi e de seu relacionamento com Yahweh. Em 1Samuel 16—18 o Senhor escolhe Davi e exalta-o a uma posição de proeminência em Israel. Com exceção de 1Samuel 28, todo o trecho de 1Samuel 19—30 examina a proteção divina de Davi quando Saul e outros trazem perigo ao escolhido. Finalmente, 2Samuel 1—5 analisa como Yahweh tramou a ascensão de Davi ao poder. Intercalados nesses relatos, há episódios que descrevem o processo de decadência de Saul: ciúme, loucura, ocultismo e morte (v. 1Sm 28; 31). A ruína de Saul ressalta a ascensão de Davi.

À semelhança da escolha divina de Abraão, Jacó, Moisés, Saul e outros, a escolha de Davi não recebe qualquer explicação. Ou seja, Deus informa Samuel de que um dos filhos de Jessé deve ser ungido rei (16.1). Yahweh afirma que os seres humanos examinam a aparência exterior ao passo que ele “vê o coração” (16.7), contudo o texto não apresenta nenhum detalhe sobre a natureza do coração de Davi. Tudo que pode-se dizer é que Deus atribui ao caráter um valor maior do que todos os outros detalhes pessoais. A análise canônica no todo deve ajudar os intérpretes a decidir o que Deus vê em Davi e também como Deus conduzi-lo-á ao poder.

Assim que Samuel unge Davi (16.13), Deus começa a torná-lo poderoso, dando-lhe “o Espírito do Senhor” (16.13). Essa dádiva confirma que Davi foi eleito para ser não apenas rei, mas rei de Yahweh. Conquanto pareça que Saul esquece-se dessa lição, foi o espírito de Deus sobre ele que levou-o a suas vitórias iniciais (10.9—11.15). Conforme conclui Walther Eichrodt:

O que faz o rei não é a capacidade militar, nem os dons de um estadista, nem a outorga de uma lei clara sobre a monarquia, nem uma posição de autoridade em questões internas, mas a demonstração na pessoa

³⁵Quanto a Saul como personagem trágica, v. Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 324-7 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*); e David M. Gunn, *The fate of king Saul*.

do rei, um homem cheio do poder divino e, portanto, capaz de coisas maiores do que outros homens.³⁶

Agora Davi recebe o espírito de Deus para governar, ao passo que Saul perde sua unção especial para liderar (16.14). Essa nova condição de não-eleito inclui Saul suportar um espírito castigador da parte de Yahweh, espírito este que substitui a presença abençoadora do passado. João Calvino diz que, mediante esse espírito perturbador, os pecados de Saul são “castigados por esse espírito como se fosse açoitado (1Sm 16.14; 18.10)”.³⁷ Saul experimenta alívio do espírito aterrorizador quando Davi, recrutado para a tarefa, toca música para o monarca aflito (16.14-23). O aparecimento de Davi na corte de Saul é uma segunda maneira de Deus começar a ascender Davi ao trono.

A unção por Samuel do governante escolhido aponta para a importância crescente de profetas e profecia em Israel. Deus já assegurou a veracidade dos pronunciamentos proféticos de Samuel (3.19-21). O Senhor também usou-o para dar orientações para a guerra e para condenar a desobediência de Saul (13.13,14; 15.1-3,22,23). Com precisão Samuel prediz acontecimentos da vida de Saul (10.1-13) e é um desestímulo aos excessos do rei.³⁸ Samuel foi o mensageiro de Deus. Agora serve de representante de Deus na transferência do poder político, um papel que profetas futuros também desempenharão.

De várias maneiras Yahweh engrandece e defende Davi no restante desta seção. A famosa história de Golias permite que Davi torne-se o soldado mais popular de Israel (1Sm 17), apresenta-o a Jônatas, o qual torna-se seu amigo íntimo e protetor (18.1-5), e abre caminho para Davi casar-se com Mical, filha de Saul (18.20-30). A presença de Deus (18.12), a amizade de Jônatas (19.1-7; 20.1-42), a devoção de Mical (19.11-17) e o Espírito do Senhor (19.19-24) salvam Davi de morte certa. Saul expulsa Davi, procura tomar-lhe a vida e mata os protetores dele (1Sm 21—24). Davi, contudo, sobrevive, mesmo quando foge para a Filístia (1Sm 25—27; 29). Deus já se revelou soberano sobre os deuses filisteus (v. 1Sm 5), de forma que Davi está seguro ali.

Um episódio ocorrido durante o período em que Davi fugia ressalta a obra de Deus na sua vida. Os seguidores de Davi são insultados por um homem chamado Nabal, de modo que ele se prepara para castigar o ofensor (25.1-13).

³⁶*Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 443.

³⁷*Institutes of the Christian religion*, vol. 1, p. 176 (publicada em português com o título *As institutas da religião cristã*).

³⁸Dumbrell, *Covenant and creation*, p. 138.

Abigail, a mulher de Nabal, salva Davi de derramar sangue ao convencê-lo que Deus dar-lhe-á um “reino duradouro”(25.28) e livrá-lo-á de seus inimigos (25.29). Sua admissão é que Deus guardou-o de cometer o tipo de mal que Saul procura causar-lhe (25.39). Quando Nabal morre, Davi aprende como Deus protege bem (25.36-38). A intervenção de Abigail ao mesmo tempo traz à memória de Davi que ele deve “viver pela fé no Senhor Deus e não de acordo com seus impulsos”³⁹ e, no seu poder libertador e natureza instrutiva, funciona como uma palavra profética.

Em contraste, Yahweh não protege Saul nem lhe dá uma palavra profética para orientá-lo (28.3-7). Ou seja, a única palavra profética vem da parte do falecido Samuel (25.1), que, quando chamado por uma médium, profetiza a morte de Saul (28.8-25). A única maneira de Yahweh falar com Saul é mediante um espírito castigador e enlouquecedor ou mediante um profeta morto chamado por uma mulher cujos poderes Moisés considerou detestáveis ou malignos (Dt 18.9-13). A palavra final de Deus a Saul é deixá-lo morrer em combate (31.1-13), ao passo que Davi é protegido de sofrimento político e físico (1Sm 29 e 30). Os anos finais de Saul não negam sua grandeza inicial, mas acentuam até que ponto uma pessoa desobediente pode cair espiritual, emocional e politicamente. David F. Payne observa que a morte de Saul ensina Israel que ter um rei não os salvará. Antes, “o essencial era os israelitas terem os reis certos”.⁴⁰

Com Saul fora de cena, Yahweh exalta o escolhido até o trono. No entanto, uma vez mais existem obstáculos a essa exaltação. A tribo de Davi (Judá) faz dele seu rei (2.4), mas o restante de Israel segue Is-Bosete, o filho de Saul (2.8-11). Finalmente assassinos eliminam o rival de Davi, embora Davi recompense os assassinos com nada menos do que a morte (4.1-12). A esta altura Davi confessa que Yahweh é aquele “que me tem livrado de todas as aflições” (4.9) e parece entender, pelo menos nessa ocasião, que não foi livrado para agir como um líder tribal típico e mesquinho. Pelo contrário, ele foi redimido para declarar sua fé em seu protetor.⁴¹

Quatro episódios finais completam a exaltação de Davi. Primeiro, o restante de Israel aceita-o como monarca (5.1-5). O processo de ascensão levou muitos anos, mas o escolhido de Yahweh ascendeu inexoravelmente ao poder. O autor de Samuel destaca que essa exaltação acontece sem qualquer rebeldia ou dubiedade por parte de Davi.⁴² Deus o fez. Segundo, as forças de Davi capturam Jerusalém, e ele transforma-a em sede do governo

³⁹BALDWIN, *1 e 2Samuel*: introdução e comentário, p. 171.

⁴⁰*I and II Samuel*, p. 155.

⁴¹Gordon, *I and II Samuel*, p. 223.

⁴²McCarter, *I Samuel*, p. 133-4.

(5.6-9). O texto atribui essa vitória à presença de Yahweh com o rei (5.10). A grandeza de Davi vem como um presente da parte de “Yahweh dos exércitos”, que na condição de soberano e divino governante tem todos os exércitos dos céus à sua disposição.⁴³ O Rei maior concedeu glória terrena ao escolhido. Terceiro, Hirão de Tiro reconhece o poder de Davi, ao construir-lhe uma casa, ou palácio (5.11,12). Quarto, Yahweh dirige as guerras de Davi contra os filisteus, assim assegurando vitória sobre seus inimigos (5.17-25). Depois de uma vitória os homens de Davi apanham os ídolos sem vida dos filisteus (5.21), os quais contrastam gritantemente com a maneira como Yahweh opera quando Israel é derrotado (1Sm 5).

Síntese canônica: Davi e Salmos

Neste trecho começa a ênfase canônica de Davi como salmista. Davi toca música para Saul (1Sm 16.17-23) e canta um lamento quando Saul e Jônatas morrem em combate (2Sm 1.17-27). No final da vida Davi entoa um cântico de louvor que ressalta o livramento divino das mãos de Saul e outros inimigos (2Sm 22.1—23.7). No saltério, Salmos 18.1-30 equivale a 2Samuel 22.1-30 quase palavra por palavra. Essa dupla atribuição canônica a Davi não apenas torna plausível que Davi tenha escrito esse material⁴⁴, mas também torna provável que esse salmo funcione, nos dois livros, como um sumário dos grandes atos de Deus a seu favor. Vistos dessa maneira, Salmos 18 e 2Samuel 22 interpretam 1Samuel 16—2Samuel 5 como um material que trata da preservação divina de Davi mesmo em circunstâncias extremas.

Doze outros salmos possuem títulos que remontam a acontecimentos específicos em Samuel (Sl 3; 30; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142). Com exceção de Salmos 3, 51 e 60, todos os demais acontecimentos ocorrem dentro de 1Samuel 16—2Samuel 5. Os estudiosos discordam sobre o valor histórico dos títulos,⁴⁵ mas existem dados suficientes para

⁴³Quanto a outros possíveis sentidos de “Senhor dos exércitos”, v. Anderson, *2Samuel*, p. 86.; e Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 18-9 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁴⁴William L. Holladay, *The Psalms through three thousand years: prayerbook of a cloud of witnesses*, p. 24.

⁴⁵Pex., Claus Westermann vê pouquíssimo valor nos títulos (v. Claus Westermann, *The living Psalms*, p. 19-20); mas Brevard S. Childs alega que os títulos foram desenvolvidos pelo menos por meios exegéticos e são importantes para analisar a teologia canônica. Cf. Brevard S. Childs, Psalm titles and midrashic exegesis, *Journal of Semitic studies* 16/ 2, p. 137-50; e Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 520-2. Derek Kidner diz: “O que importa é sua veracidade, da qual não existe nenhum motivo para duvidar e que é incidentalmente confirmada em função da luz que lançam nos salmos que introduzem” (v. Derek Kidner, *Salmos: introdução e comentário*, vol. 1, p. 246). Esta obra aceita a opinião cauteolosamente otimista de Kidner.

concluir que os títulos têm por detrás explicações históricas razoavelmente sólidas. O sumário a seguir indica que a maioria desses salmos trata das fugas por um triz durante o período em que escapa de Saul enquanto espera que sua eleição seja reconhecida.

1. O salmo 30 comemora a dedicação da casa de Davi, o que provavelmente, embora não com certeza absoluta, refere-se a 2Samuel 5.11,12. Aqui a fama de Davi estende-se até Tiro, cujo rei constrói-lhe uma casa.
2. O salmo 34 agradece a Deus por livrar Davi do rei de Gate (v. 1Sm 21.10-15).
3. O salmo 52 censura homens maus depois que o edomita Doegue mata os sacerdotes que ajudam Davi a fugir de Saul (1Sm 22.9).
4. O salmo 54 agradece o livramento divino em face da traição dos zifeus (1Sm 23.19; 26.1).
5. O salmo 56 aguarda livramento das mãos dos filisteus, provavelmente no episódio de 1Samuel 21.10-15 ou possivelmente na cena de acusação em 1Samuel 29.1-11.
6. O salmo 57 está em paralelo com 1Samuel 22.1 e 24.3, pois gira em torno da ocasião em que Davi foge de Saul e esconde-se numa caverna.
7. O salmo 59 comemora a fuga de Davi das mãos de Saul com a ajuda de Mical (1Sm 19.11-17).
8. O salmo 63 ressalta a busca de Davi por Deus durante o tempo que passou no deserto, uma situação que bate com a de 1Samuel 22.5 e 23.14.
9. O salmo 142 retorna ao episódio da caverna (1Sm 22.1; 24.3). Aqui Davi ora por livramento.

Dois detalhes canônicos destacam-se no sumário acima. O primeiro é que a proteção divina de Davi é um tema importante. O segundo é que as pessoas que atribuíram os títulos dos salmos estavam conscientes dos principais eventos descritos em Samuel e que tratam dos anos iniciais de Davi. Assim, os que reuniram o material canônico procuram oferecer um formato que interpreta o passado de Israel como acha-se apresentado nas Escrituras. A história torna-se o pano de fundo para a adoração, da mesma maneira como a adoração fortaleceu Davi durante circunstâncias históricas difíceis. Quando teologia e história se cruzam no cânon, acontece adoração.⁴⁶

⁴⁶Cf. no cap. sobre Salmos outras implicações dessa interação.

O Deus que faz uma aliança eterna com Davi: 2Samuel 6 e 7

Quase nenhum (ou mesmo nenhum) texto gera tantas opiniões exegéticas⁴⁷ e reações canônicas como 2Samuel 6 e 7. Dois eventos dominam a passagem. Primeiro, Davi leva a arca a Jerusalém, assim fazendo da cidade o centro da adoração israelita (6.1-23). Segundo, o rei deseja erigir um templo para abrigar a arca e lhe é negado o direito de fazê-lo, mas em compensação, e lhe é oferecido um reino eterno (7.1-17). Compreensivelmente Davi fica surpreso com esse desdobrar dos acontecimentos e declara sua gratidão ao Senhor (7.18-29). A maioria dos textos proféticos que apegam suas esperanças a um Messias vindouro (“o ungido”) tem 2Samuel 7.1-7 como ponto de partida, e os salmos que destacam a primazia de Jerusalém têm em mente 2Samuel 6 e outros textos relacionados. Por isso, é apropriado separar esses capítulos de 1Samuel 16—2Samuel 5 apesar do fato de que os dois textos historiam a salvação de Davi por Yahweh.

A arca de Deus tem residido na casa de Abinadabe desde 1Samuel 7. Davi tenta transferi-la para Jerusalém e, ao fazê-lo, descobre que o Deus santo ainda protege a arca a ponto de matar quem se aventura a tocá-la desnecessariamente (6.1-11). Quando a arca chega finalmente a Jerusalém, o símbolo do “nome do Senhor dos Exércitos, que tem o seu trono entre os querubins acima dela” (6.2), repousa na capital de Davi. Esse fato não significa que Davi tenha qualquer controle sobre Yahweh, o que 2Samuel 6.1-11 deixa claro. Deus continua independente de quem quer que abrigue a arca, de sorte que para Davi é um privilégio que o Senhor tenha decidido que a arca pode permanecer em Jerusalém.

Tendo a nação inteira sob seu controle, estando o governo centralizado em sua cidade e estando seus inimigos momentaneamente silenciados (7.1), Davi busca honrar a Deus, construindo um templo (7.2). O profeta Natã fornece o necessário elo de comunicação entre o rei e o Senhor, uma função que Samuel desempenhou no passado. A palavra que Yahweh dá a Davi por intermédio de Natã é praticamente um sumário de teologia do AT.

Primeiro, Yahweh traz à lembrança de Natã que o Senhor jamais deu ordens para a construção de um templo (7.6,7). Deus consegue muito bem encontrar-se com o povo de conformidade com as condições apresentadas no Pentateuco.⁴⁸ Davi não precisa recear que a falta de um templo crie em Yahweh qualquer irritação ou decepção. Referências ao Egito e a pastores que Israel teve no passado abarcam tanto a história da nação quanto

⁴⁷Para um excelente sumário sobre a diversidade de opiniões históricas, textuais e editoriais acerca de 2Samuel 7.1-17, consulte-se McCarter, *II Samuel*, p. 209-31.

⁴⁸Peter R. Ackroyd, *The second book of Samuel*, p. 76.

o conteúdo do cânon. Deus nunca precisou de um lugar para morar. Na condição de Criador Yahweh transcende tais necessidades.⁴⁹

Segundo, Yahweh faz um sumário da vida de Davi, dividindo-a em duas partes. Com sua origem humilde, Davi foi escolhido por Deus para liderar Israel (7.8) e então foi protegido e exaltado em meio a seus inimigos (7.9). Pelo que se vê, o Senhor não agiu assim para ganhar um templo. Terceiro, Yahweh afirma que Davi foi escolhido a fim de que Israel descansasse na Terra Prometida, um objetivo ressaltado em Josué e Juízes (7.10,11). Davi foi eleito e protegido a fim de que as promessas de Yahweh a Abraão se cumprissem (Gn 12.1-9). Essa referência, junto com o comentário em 7.9 de que Yahweh dará um grande nome a Davi, associa firmemente esse evento especial à promessa anterior.⁵⁰ Grandes acontecimentos, temas e personagens históricos parecem estar convergindo aqui.

Quarto, após abordar pontos canônicos e históricos que cobrem o período desde Abraão até a era dos juízes, Yahweh instrui Natã a predizer o futuro tanto imediato quanto longínquo. Davi terá um filho que governará depois dele, uma predição que Salomão cumpre (7.12; v. 1Rs 1 e 2). Esse filho construirá um templo, outra promessa que Salomão cumpre (7.13; v. 1Rs 6.1—9.9). Yahweh promete amar e corrigir Salomão, promessas que 1Reis 3—11 deixa bastante claro que se cumpriram (7.14,15). Essas afirmações levam o cânon bem adiante.

Quinto, o Senhor faz promessas que vão muito além da época de Salomão. Yahweh diz que o trono de Davi será estabelecido para sempre (7.13,15). Essa promessa baseia-se num relacionamento filial, pois Deus será o pai do rei e o rei será filho de Deus, uma imagem aplicada a todo o Israel em Êxodo 4.22.⁵¹ Como sempre, a aliança divina está inextricavelmente ligada a um relacionamento com o parceiro na aliança. A natureza eterna da aliança também é expressa em termos absolutos e incondicionais.⁵² Essa bênção traz honra a Davi, mas também oferece estabilidade, esperança, liderança e descanso à nação como um todo.⁵³ Após declarar a promessa, o texto deixa para a história e o cânon expressarem detalhes específicos de seu cumprimento.

A reação de Davi é tão ideal quanto a bênção de Yahweh. Ele louva Yahweh por escolhê-lo, exaltá-lo e fazer-lhe promessas para o futuro distante (7.18,19). Davi sabe que os atos de Deus são feitos para honrar o

⁴⁹Dumbrell, *Covenant and creation*, p. 147.

⁵⁰Gordon, *I and II Samuel*, p. 238.

⁵¹Barth, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 198.

⁵²Dumbrell, *Covenant and creation*, p. 150.

⁵³Elmer A. Martens, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 141.

caráter e a fama de Deus, não os dele próprio (7.20,21). Por esse motivo, Davi confessa “não há ninguém como tu” (7.22), uma fé monoteísta que ele jamais abandona, mesmo nas circunstâncias mais desfavoráveis, e reconhece o relacionamento único do Senhor único com o povo único (7.23-27). Credo que todas as palavras de Deus são verdadeiras (7.28), com confiança Davi espera que Yahweh cumpra todas as promessas que lhe fez (7.29). Seria difícil aprimorar essa confissão feita por Davi.

Síntese canônica: a promessa messiânica

Existem tantas vinculações canônicas com essa seção que é preciso ser seletivo ao assinalá-las. Conforme já se disse, a carreira de Salomão, como descrita em 1Reis 1—11, cumpre muitas das predições imediatas. Os aspectos mais significativos de que 2Samuel 6 e 7 trata são talvez a construção do templo por Salomão e seu estabelecimento da dinastia davídica. Deus coloca seu nome no templo (1Rs 9.3), o que por sua vez estabelece Jerusalém como uma cidade especialmente escolhida. Apesar da idolatria de Salomão (1Rs 11.1-8), Yahweh não acaba com a dinastia por causa da promessas feitas a Davi (1Rs 11.11-13). Salomão é o elo entre a fidelidade de Davi e a posterior e repetida quebra da aliança na dinastia.

Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze procuram todos eles na dinastia davídica um rei ideal para resolver o problema do pecado da nação. Essas referências serão tratadas nos capítulos que tratam daqueles livros. Mas mesmo um olhar de relance para essas profecias revela essa tendência. Isaías 9.2-7 e Isaías 11.1-9, textos que apontam para tempos ideais futuros, mencionam governantes davídicos ideais. Jeremias 23.1-8 associa o livramento de Israel nos últimos dias a um dos parentes de Davi que proporcionará uma liderança justa para o povo escolhido. Jeremias chama o governante davídico de pastor, a própria palavra que Ezequiel usa para descrever o rei vindouro (Ez 34.1-31). Miquéias 5.1-5 diz que Belém fornecerá um pastor que trará paz a Israel, na verdade aos confins da terra. A lista de textos poderia se estender bastante.

À época em que esses textos são escritos, ou seja, séculos depois da morte de Davi, o sentido de “reino eterno” passou a ser o de “paz duradoura em todo o mundo” (v. Is 11.1-9; Mq 5.1-5). A interpretação que os profetas fazem de 2Samuel 7.1-17 é particularmente exata caso esteja correta a tese de Walter Kaiser de que as promessas de Deus são uma “declaração de direitos para a humanidade” (v. 2Sm 7.19) que causa impacto em todas as nações.⁵⁴ Os

⁵⁴Cf. Kaiser, *Toward and Old Testament theology*, p. 152-5; e Dumbrell, *Covenant and creation*, p. 152.

profetas acreditam que esse rei ajudará Israel a ser a nação de sacerdotes que Deus deseja que ela seja (v. Êx 19.5,6). Dessa maneira Israel causará paz e justiça em todas as terras.

No livro de Salmos, os salmos reais concentram-se nas promessas davídicas, especialmente aquela de que o rei será “filho” de Deus (2Sm 7.14). O próprio Israel é com frequência chamado filho de Deus (v. Êx 4.22; Dt 14.1; Os 11.1),⁵⁵ mas nos salmos o ungido de Deus, o rei, também recebe essa designação (Sl 2.7).⁵⁶ Tanto Israel quanto Davi têm uma aliança com o Senhor que equivale a um relacionamento familiar.⁵⁷ Igualmente importante é o fato de que Salmos 89.27-29 associa o tema do filho com a aliança eterna de forma muito parecida como em 2Samuel 7.1-17. Aqui o texto define “eterno” como “enquanto existirem céus” (Sl 89.29) e não enquanto a dinastia durar.⁵⁸ Também cogita como a promessa de eternidade pode ser cumprida se a dinastia foi removida (Sl 89.38-52). Por isso, o texto deixa em aberto a questão de se, algum dia, o rei davídico antecipado nos escritos proféticos chegará a surgir e de como isso se dará.

O NT aplica esses textos a Jesus Cristo. Nele os escritores encontram quem cumpre todas as exigências. Jesus vem da família de Davi (Mt 1.1-17). Confessa-se Jesus como filho de Deus em textos que citam Salmos 2.7 (At 13.33; Hb 1.5; 5.5). Apocalipse 19.16 declara-o “REI DOS REIS E SENHOR DOS SENHORES”, uma expressão que abarca todas as exigências régias encontradas no AT. Outras associações canônicas serão mencionadas posteriormente, mas fica claro que autores do NT acreditam que Jesus deve satisfazer esses padrões antigos para ser o salvador que erradica o problema do pecado, que personifica tudo que se requer na declaração de direitos da raça humana.

O Deus que julga e ao mesmo tempo protege Davi: 2Samuel 8—20

De muitas maneiras 2Samuel 7 é a epítome de reinado fiel. O relacionamento de Davi com Deus dificilmente poderia ser mais ideal, o que significa que o monarca preenche os requisitos estabelecidos por Moisés em Deuteronômio 17.14-20. Essa disposição gloriosa prossegue em 2Samuel 8—10, onde Davi governa com justiça, toma decisões sábias e recebe o

⁵⁵Barth, *God with us*: a theological introduction to the Old Testament, p. 198.

⁵⁶V. o levantamento, feito por Kaiser, de textos sobre o filho em *Toward an Old Testament theology*, p. 159-64.

⁵⁷Barth, *God with us*: a theological introduction to the Old Testament, p. 198.

⁵⁸Cf. Carl Friedrich Keil, *The book of Samuel*, em *Commentary on the Old Testament*, vol. 2, p. 347.

favor de Yahweh. Em 2Samuel 11—20, no entanto, o enfoque do livro sofre uma guinada radical. Davi peca, e nem mesmo seu relacionamento anterior com Deus salva-o de merecida perda. Quando o rei é julgado, o reino todo sofre; essa é a responsabilidade de liderança. Ao contrário de Saul, Davi acha que os juízos de Yahweh são justos e aceita-os. Por isso ele consegue louvar a Deus e aceitar mais correção em 2Samuel 21—24. Parte da grandeza de Davi deve-se à devoção inquebrantável em Yahweh apesar de estar debaixo da disciplina do Senhor. Nesse aspecto ele é como Moisés.

A fidelidade contínua de Davi é consideravelmente abençoada em 2Samuel 8—10. Aqui o reino de Davi chega a uma posição bem elevada, ao conquistar inimigos (8.1-18), demonstrar bondade para com os filhos de seu amigo Jônatas (9.1-13) e vingar-se de nações vizinhas que insultaram os israelitas (10.1-19). Tais realizações são possíveis por causa da presença favorável de Deus (8.6,14) bem como do fato de Davi dedicar-se tanto a Yahweh (8.11) quanto a reinar com justiça (8.15). Condições históricas também foram favoráveis nessa época. Hans Wilhelm Hertzberg combina todos esses fatores quando afirma que

O reino de Davi não foi apenas o primeiro, mas também o maior estado a surgir no solo da Palestina. E, embora isso só tenha sido possível porque, à época, no século décimo, não havia grandes países de poder considerável na Ásia Menor, na Mesopotâmia ou no Egito, assim mesmo a causa principal é a pessoa do rei Davi, especialmente habilitado tanto na política quanto na guerra.⁵⁹

Ainda mais importante, escreve Hertzberg, é o fato de que

por trás desta descrição tão fria está a suprema realização de um homem sobre quem intencionalmente duas vezes se disse que “o Senhor o ajudou”. Evidentemente seus contemporâneos e seus sucessores consideraram tais feitos um milagre.⁶⁰

Tudo que Davi faz prospera porque ele serve ao Deus que dirige a história.

Rápida, lamentável e inesperadamente tudo muda. Davi fica em casa em vez de ir à guerra, comete adultério, ganha apoio de alguém para sua máquina e então mata o marido de sua amante (11.1-27). Davi quebrou todas as leis que Moisés estabeleceu para os reis em Deuteronômio 17.14-20. Surgiu um desejo de poder, sexo, opressão e auto-indulgência.

⁵⁹*I and II Samuel*, p. 289.

⁶⁰*Ibid.*

Apesar da posição favorecida de Davi, para Deus suas atividades são más (11.27). Davi terá de suportar os resultados de seu pecado, pois, se Deus castigou outras pessoas com quem esteve em aliança, como Abraão, Jacó e Moisés, e se Deus puniu Saul por seu comportamento, então é certo que Yahweh também avaliará e julgará Davi. O caráter de Deus exige uma reação.

Assim como Samuel trouxe a palavra divina de castigo a Saul (1Sm 15.17-23), da mesma forma agora Natã realiza essa tarefa profética com Davi (2Sm 12.1). Combinado com seu papel de portador de boas novas em 2Samuel 7.4-17, este episódio completa o retrato de Natã como um mensageiro divino completo. Ele confronta Davi, consegue seu arrependimento, prediz castigo e sai, deixando que o rei enfrente as consequências (12.1-15). O filho ilegítimo de Davi morre como predito por Natã, mas rebelião e humilhação pública pairam no futuro. Salomão é fruto, no entanto, do casamento de Davi com Bate-Seba, de maneira que algum bem resultará no final (12.24). Deus continua a abençoar o futuro de Davi mesmo enquanto castiga seu presente.

Yahweh continua ao mesmo tempo comprometido com a aliança com Davi e empenhado em castigar o rei pecador em 2Samuel 13—20. A família de Davi é dilacerada primeiramente por incesto e então pela rebelião de Absalão (13—15). Embora o primeiro incidente não seja parte do castigo de Deus, ele conduz à rebelião, parte do castigo predito por Natã (12.11,12). Davi sobrevive porque Yahweh decidiu derrotar o conselho recebido por Absalão (17.14) e porque Deus livra-o em combate, dessa forma libertando-o das garras de Absalão (18.28-33). Só a intervenção do Senhor mantém Davi no poder durante o fiasco do incidente com Absalão e as subsequentes ameaças à sua autoridade em 2Samuel 19 e 20. Ao mesmo tempo, contudo, todos os momentos difíceis acontecem como consequência do desprazer divino com as ações de Davi. Uma vez mais essa tensão reflete embates prévios entre Deus e personagens anteriores, bem como entre o Senhor e o próprio Israel.

Síntese canônica: o arrependimento de Davi

Esse período da vida de Davi não é tratado longamente no cânon, contudo também não é totalmente ignorado. Em 1Reis 1 e 2 há uma intriga sobre quem sucederá o moribundo Davi: Adonias ou Salomão. Natã e Bate-Seba encorajam o idoso monarca a decidir a questão a favor de Salomão. Assim ele faz, dizendo a Salomão para eliminar Joabe, o homem que executou Urias. Assim termina o terrível capítulo. Mais tarde 1Reis 15.4,5 observa

que Davi nunca serviu a outros deuses; sua única falha significativa foi o pecado com Bate-Seba. O historiador sente-se livre para louvar o apego de Davi ao monoteísmo e ao mesmo tempo não se furta a um sentimento profundo que obriga-o a escrever uma história verídica sobre esse ser bem humano com quem o Senhor estabeleceu uma aliança eterna.

Os salmos 3—5 espelham os temas teológicos gêmeos que se sobre-põem e aparecem em Samuel, a saber, a proteção e avaliação divinas. O salmo 3 pede proteção e sustento em meio a uma insurreição. Tradicionalmente atribuída ao incidente com Absalão, a passagem comemora a vontade que Yahweh tem de salvar. Em contraste, o salmo 51 apresenta a mais detalhada e autêntica confissão de pecado encontrada na Bíblia. Seu título liga esse salmo de penitência ao adultério com Bate-Seba. Ao contrário do reconhecimento de culpa por Saul, o reconhecimento por Davi não traz quaisquer desculpas ou esperança de permanecer no poder. Em vez disso o salmista admite o pecado, reconhece o efeito que isso tem sobre ele próprio e sobre aqueles ao seu redor e percebe que, em última instância, todos os pecados são contra Deus. Um grande pecado exige arrependimento completo e total. Davi não vacila em fazer o necessário para restaurar o relacionamento correto com seu Deus.

É bastante estranho que Crônicas jamais mencione o fracasso moral de Davi. Em vez disso, a narrativa salta de 2Samuel 11.1 para 2Samuel 24.9. Não resta dúvida que os dois historiadores divergem em suas abordagens. Como e por que isso acontece será analisado no capítulo sobre Crônicas. Por hora basta dizer que os Profetas Anteriores relatam as glórias de Israel no contexto de derradeiro fracasso, ao passo que Crônicas admite que Israel apresentou algumas fraquezas durante sua grande história. Essa distinção realça as diferenças de interesse e intenção, não de erro em oposição à verdade.

O Deus que merece a devoção de Davi: 2Samuel 21—24

O pecado tem uma tão grande tendência de grudar que só uma devoção resoluta consegue enfrentar. Mesmo os maiores homens e mulheres pecam, de maneira que em qualquer época o fiel precisa de devoção e arrependimento. Davi exibe essas características nesse trecho final de Samuel. Ele procura tornar em bem os atos pecaminosos de Saul (21.1-14), contudo também tem de confessar suas transgressões (24.1-25). Em dois poemas ele canta acerca da ajuda divina (22.1-51; 23.1-7), contudo também depende da ajuda de seres humanos inescrupulosos (21.15-22; 23.8-39). Ele peca, mas sempre volta para Yahweh, o que demonstra que no íntimo está comprometido com o Senhor. Davi falha,

contudo avança em seguida na direção de Deus. Desse modo sua devoção é tão real quanto seu pecado.

Alguns estudiosos consideram 2Samuel 21—24 uma intrusão bastante confusa na história deuteronomista. Essa convicção surge da obra de Leonhard Rost e outros que acreditam que 2Samuel 9—20 e 1Reis 1 e 2 têm origem numa fonte que ressalta as disputas acerca da escolha do sucessor de Davi.⁶¹ Muitas vezes esses comentaristas alegam que a narrativa da sucessão é uma apologia da ascensão de Salomão ao poder⁶², e que, por isso, 2Samuel 21—24 é um intruso nesse claro relato histórico-teológico-ideológico.

Outros estudiosos acham que essa passagem critica uma devoção entusiasta e exagerada à dinastia de Davi. Rolf August Carlson conclui que as narrativas de 2Samuel 21 e 24 tomam o cuidado de mostrar as falhas de Davi.⁶³ Walter Brueggemann diz que 2Samuel 21—24 age como uma “desconstrução” de Davi, em contraste direto com as magníficas promessas e louvor de que ele é objeto em 2Samuel 5—8.⁶⁴ Vista dessa forma, a passagem adverte os leitores a não engrandecer Davi exageradamente. Pelo contrário, devem vê-lo como o escolhido de Deus, mas também como um rei bem humano totalmente dependente de Yahweh.⁶⁵

Conforme dito anteriormente neste capítulo, Brevard Childs e Polzin tratam 1Samuel 1 e 2 e 2Samuel 21—24 como pontas canônicas e literárias.⁶⁶ Childs, em particular, associa o louvor de Ana em 1Samuel 2.1-10 ao cântico de Davi em 2Samuel 22.1-51. Polzin amplia a importância canônica de 2Samuel 21—24 de modo a incluir algumas inter-relações canônicas cruciais.

A respeito da posição desses textos poéticos nos livros de Samuel, duas coisas são óbvias. Primeiro, o cântico de Davi (22.1-51) e a palavra final (23.1-7) fazem lembrar o poema de Jacó no final de Gênesis (Gn 49.1-27) e o cântico e bênção de Moisés perto do fim de Deuterônimo (Dt 32.1-43; 33.1-29). Ao mesmo tempo, os poemas finais de Davi combinam com o cântico de Ana e a elegia de Davi em 2Samuel 1 de modo a

⁶¹Cf. *The succession to the throne of David*; R. N. Whybray, *The succession narrative: a study of II Samuel 9—20 and 1 Kings 1 and 2*; e Fokkelman, *Narrative art and poetry in the books of Samuel*.

⁶²Para um sumário de tais conclusões, consulte-se McCarter, *II Samuel*, p. 9-16.

⁶³*David, the chosen king: a traditiohistorical approach to the second book of Samuel*.

⁶⁴*Old Testament theology*, p. 235-51.

⁶⁵*Ibid.*, p. 250-1.

⁶⁶Cf. Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 273-5; e Polzin, *Samuel and the deuteronomist*, p. 30-6.

formar um magnífico tríptico que enfeita os livros de Samuel no início, meio e fim.⁶⁷

Childs e Polzin demonstram que 2Samuel 21—24 aumenta a coesão canônica em vez de criar uma ruptura na seqüência histórica. Tanto 1Samuel 1 e 2 quanto 2Samuel 21—24 concentram-se em louvar o que Deus fez em vez do que Davi ou Ana alcançaram com seus esforços. A fragilidade humana, seja ela a incapacidade de conceber seja a capacidade de conceber num relacionamento adúlterino, é superada pela graça divina.

Conquanto uma abordagem unitária de Samuel seja mais proveitosa para a teologia do AT, todas as opiniões assinaladas acima partilham da preocupação de que a humanidade de Davi está em tensão com as promessas de Deus. Desde o incidente com Bate-Seba, o texto colocou essas duas realidades numa posição de equilíbrio, de sorte que a preocupação é válida, embora não seja algo novo a esses capítulos. Por isso é oportuno discernir como o pecado humano causa impacto no que Deus faz e como o favor divino afeta o comportamento humano e determina o curso de acontecimentos futuros. No cruzamento dessas duas realidades acham-se o louvor e a devoção humanos. A adoração conecta um Davi falho a um Yahweh que não falha. O resultado é uma continuação da dedicação do Senhor ao povo escolhido.

As duas narrativas principais de 2Samuel 21—24 descrevem acontecimentos pelos quais Deus julga a Israel. No primeiro episódio (21.1-14), o Senhor enviou uma fome pelo fato de terem ficado sem castigo os maus tratos que Saul infligiu aos gibeonitas. Só depois de Davi entregar sete parentes de Saul para serem mortos e Davi mandar que os ossos de Saul, Jônatas e as sete infelizes vítimas fossem enterrados juntos é que Deus desvia a fome. Essa história estranha torna a ressaltar os fracassos de Saul, a obediência de Davi, a dependência que Israel tem do Deus da criação e a resposta graciosa de Yahweh diante das súplicas do povo por alívio (21.14).⁶⁸ O incidente também finalmente fecha as cortinas para a carreira de Saul. Davi e sua linhagem prevaleceram sobre todos os que procuravam derrotá-los. A descrição dos grandes atos que seguem destaca o papel dos seguidores de Davi em sua habilidade de prevalecer (21.15-22), como também o faz o texto análogo de 2Samuel 23.8-39. Eles também contribuem para a exaltação divina do rei (v. 21.17).

Davi entende que os grandes atos de Deus a seu favor merecem louvor devido ao caráter e obra de Yahweh. Assim, o cântico de confissão encon-

⁶⁷Polzin, *David and the deuteronomist*, p. 202.

⁶⁸Hertzberg, *I and II Samuel*, p. 385. Cf. Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 274. 274.

trado em 2Samuel 22.1-51 ressalta a importância da adoração na vida de Davi. Esse salmo, também encontrado em Salmos 18, cobre os principais períodos da vida do rei. Ao fazê-lo, também enfatiza o apoio divino durante o livramento em momentos de pressão externa extrema, como a que Davi suportou em 1Samuel 16—31 (v. 2Sm 21.1-20). Ademais, Davi declara que sua dedicação espiritual trouxe-lhe recompensa (21.21-30). Também afirma que as palavras e caminhos de Deus são impecáveis (21.31) e indaga se existe qualquer outra divindade (21.32), uma pergunta que pelo menos revela um monoteísmo implícito.⁶⁹ Por fim Davi louva a Deus por guardá-lo poderosamente, derrotando adversários em seu país e no estrangeiro (22.40-51). Uma vez mais ele sabe e confessa que Yahweh merece crédito pelos acontecimentos positivos da sua vida.

As palavras finais do rei contidas em 2Samuel 3.1-7 completam o sumário de sua vida. Ele menciona a aliança eterna prometida primeiramente em 2Samuel 7.1-17 (v. 23.5). É essa promessa que distingue Davi até mesmo dos monarcas retos que servem mais tarde na história de Israel. Grandes reis integram caráter reto e liderança reta,⁷⁰ mas só ele recebe a bênção da dinastia sem fim preservada pelo Deus gracioso.⁷¹ Uma bênção singular como essa merece a devoção de todo o coração ao único Senhor.

Na cena final do livro, uma vez mais Deus demonstra tanto um empenho em avaliar quanto um desejo de abençoar. Yahweh escolhe castigar Israel quando incita Davi a fazer um recenseamento, razão pela qual o Senhor envia uma peste (24.1-17). Dois acontecimentos demonstram a devoção de Davi. Primeiro, ele confessa seu pecado e coloca a si próprio e o povo nas mãos de Deus, o que encontra paralelo em sua reação diante da acusação de Natã depois de seu adultério com Bate-Seba (24.10-17; v. 12.13). Segundo, ele compra uma eira que torna-se o local do templo de Salomão (24.18-25). Ali ele oferece sacrifícios, outra prova de seu desejo de adorar Yahweh (24.25).

Síntese canônica: Davi e a adoração

A reflexão canônica além daquela mencionada nos parágrafos introdutórios desta seção deve incluir mais dois outros detalhes. O primeiro é que o reaparecimento de 2Samuel 22 no salmo 18 reforça a percepção canônica

⁶⁹Gordon, *I and II Samuel*, p. 307.

⁷⁰Gerhard von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 322 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁷¹Walther Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 57.

de Davi como um grande adorador de Yahweh. Apesar de suas outras grandes realizações, os livros de Salmos e Crônicas concentram-se em suas contribuições para o louvor, lamento, confissão e organização do templo em Israel. Sua devoção dura mais do que qualquer outra coisa, exceto sua dinastia. O segundo é que a aquisição do local de adoração finalmente concretizará o que Moisés tinha antecipado: um único centro de adoração (v. Dt 12.1-14). O templo de Salomão cumpre essa predição, mas é a decisão de Davi de adquirir a eira que dá início ao processo de construção do templo. A compra celebra, portanto, a graça de Deus na época de Davi,⁷² mas ao mesmo tempo cria um espaço onde todo o Israel pode desfrutar dessa benevolência.

Conclusão

Samuel contrabalança o relato de Josué mediante a descrição de sucesso na terra séculos depois de Israel entrar em Canaã. Espremido entre esses livros, Juízes oferece um quadro sombrio de quão seriamente Deus encara o pecado e quão seriamente o povo santo e escolhido deve igualmente encará-lo. Embora o caráter de Davi esteja bem aquém de ser impecável, sua reação fiel em face da eleição e da exaltação pessoal por parte de Deus ajuda a estabelecer seu povo na Terra Prometida. A promessa divina de um trono eterno oferece a esperança de que Israel pode ter um grande futuro, mostrando que são mordomos confiáveis da criação divina, um verdadeiro instrumento de Abraão abençoar outras nações e um testemunho internacional de ser uma nação santa para seu Deus santo. O que resta ver é se essa promessa se concretizará ou se uma nova geração afundará tanto quanto o que se viu em Juízes.

⁷²Barth, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 214.

O Deus cuja palavra modela a história

1 e 2 Reis

O livro de Reis defende, talvez mais do que qualquer outra obra canônica, um compromisso de todo o coração ao Deus único que existe, cria, faz aliança e dá a terra. Aqui se desenrolam as lutas cotidianas dos servos fiéis de Yahweh contra os defensores da idolatria. Aqui reis e reinos surgem e caem, cada um dependendo da vontade de Deus para sua existência. Aqui torna-se evidente o pleno impacto da obediência ou desobediência de Israel à aliança, e aqui a probabilidade de perder a Terra Prometida torna-se pela primeira vez uma realidade. Tudo o que se desenrolou em Josué, Juízes e Samuel chega ao apogeu. Israel alcança o ápice de sua força religiosa, econômica e política durante o reinado de Salomão (c. 970-930 a.C.), para então dividir-se após sua morte, e então desintegrar-se e sofrer o exílio em 587 a.C. Essa decadência possui profundas implicações históricas e teológicas para o restante das Escrituras.

No início do livro a destruição de Israel parece bem improvável. Deus cumpre a aliança davídica ao colocar Salomão no trono em 1Reis 1 e 2. A fidelidade de Yahweh foi impecável no processo de sucessão. Então Deus dá sabedoria extraordinária a Salomão e afirma sua decisão de construir o templo, prometendo habitar no local central de adoração (1Rs 3—9). Salomão recebe honra e riquezas, contudo, perto do fim da vida, volta-se para o sincretismo e a idolatria, uma apostasia que faz Yahweh rasgar o reino em duas partes quando da morte de Salomão. O processo de morte

da nação começa a essa altura, e mais de trezentos anos se passam antes de terminar a paciência de Yahweh e a vida de Israel.

Assim que os estertores da morte principiam, o Senhor se opõe a toda a espécie de ameaça a um monoteísmo javístico exclusivo. Yahweh rejeita o sincretismo (1Rs 12—16), combate a idolatria cananéia (1Rs 17—2Rs 1) e opera milagres a favor de adoradores fiéis (2Rs 2—13). Mais do que qualquer outra coisa, os monoteístas dedicados são os profetas, que anunciam as verdades pactuais de Deus ao povo e sofrem perseguição devido à sua dedicação. São os instrumentos humanos para a operação de milagres e também para a proclamação da verdade. Finalmente, a oposição divina à infidelidade com a aliança termina com a destruição das duas partes do agora dividido Israel (2Rs 14—17 e 2Rs 18—25). Assíria e Babilônia conquistam o povo da aliança, mas Deus envia-as para fazê-lo. Yahweh controla a história em Reis tão certamente como o faz em Êxodo ou Josué, mas desta vez a soberania de Deus não age a favor de Israel. Pelo contrário, ocorrem todas as conseqüências de rebelião esboçadas em Levítico 26, Deuteronômio 27 e 28 e Josué 24.

Em várias passagens importantes do relato o autor menciona três fontes empregadas nessa história que durou alguns séculos (e.g., 1Rs 11.41; 2Rs 13.8). Todas essas são referências a informações acerca de reis. É possível que outros dados também tenham sido usados, visto que muitos relatos descrevem acontecimentos relacionados com os profetas. O escritor procura contar a história de Israel com bastante precisão. Como parte da grande história baseada nos princípios de Deuteronômio, o livro relata o passado de Israel a partir de um ponto de vista teológico específico. Assim mesmo, isso de modo algum compromete a realidade do relato. Brevard S. Childs assim conclui a respeito.

A maneira como o leitor é constantemente informado sobre as fontes usadas pelo escritor indica que ele não planejava que sua composição contradissesse suas fontes. Não estava procurando reescrever a história nem fornecer informação até então desconhecida. Nem estava escrevendo uma “história teológica” que operava baseada em seus princípios, sem qualquer relação com a história encontrada nos registros oficiais. Acontecimento e interpretação caminham de mãos dadas, e, para demonstrar sua tese, ele só precisava de uma seleção de relatos pertencentes a uma seqüência histórica maior.¹

¹*Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 289.

Teologia e história são inseparáveis em Reis, não devido a alguma compulsão por parte do autor, mas pelo fato de o escritor estar convencido de que efeitos históricos foram causados por princípios históricos que foram levados em conta ou então ignorados.

Em 1Reis os profetas são o tempo todo as personagens mais significativas. O movimento profético de Israel reuniu duas coisas: um interesse pela história e a crença de que o fracasso em viver à altura dos princípios teológicos acordados no Pentateuco conduziu à catástrofe nacional. Em Reis os profetas pregam a palavra pela predição do futuro e pela explicação do passado. Os profetas ungem e denunciam reis. São os mensageiros e amigos de Yahweh, bem como a consciência e os protetores de Israel.

Dentro do âmbito da narrativa a mensagem dos profetas possui pelo menos cinco características distintivas. Primeiro, eles avaliam o passado e o presente com base no apego de Israel à aliança. Segundo, predizem o futuro com base na aliança sinaítica e nas alianças do Senhor com Abraão e Davi. Terceiro, avaliam pessoas levando em conta apenas a fidelidade da pessoa à aliança. Quarto, destacam o arrependimento como a única esperança para o povo escapar da catástrofe. Quinto, consideram os opositores à idolatria os mais autênticos apoiadores do governo de Israel. Todas essas idéias estão incluídas nos livros proféticos, que constituem o próximo segmento do cânon.

Sendo o último livro da história deuteronomica e a conclusão dos Profetas Anteriores, Reis desempenha um papel fundamental no cânon. O livro descreve o final trágico da história nacional de Israel, a qual começa com Abraão. Também apresenta aos leitores a tremenda influência dos profetas na literatura bíblica, oferece uma interpretação profética do passado de Israel e prepara o caminho para Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze. Reis reúne alguns dos temas teológicos mais relevantes, como guarda da aliança, promessa divina, as responsabilidades da liderança e a tentativa pelos profetas de operar reconciliação entre Deus e o povo escolhido. Também traz os leitores face a face com a realidade do exílio e a conseqüente necessidade de reflexão teológica sobre aquela catástrofe. Quando o livro termina, a nação está derrotada, o templo está destruído, o povo está disperso, a terra está perdida, e o futuro do relacionamento da aliança entre Deus e Israel é muito incerto. Por isso não é exagero dizer que Reis apresenta uma série de crises histórico-teológicas que culminam com a perda de muito do que Moisés, Josué e Davi se esforçaram por dar a Israel.

O Deus que guarda a aliança com Davi: 1Reis 1 e 2

Quando o livro começa, Israel está pronto para desfrutar seus melhores dias. Durante seu reinado (c. 1010-970 a.C.), Davi forma um reino de considerável tamanho na região. Derrotou países vizinhos como Moabe, Amom, Edom, Filístia e Síria, desse modo expandindo as fronteiras de Israel e ampliando suas riquezas (v. 2Sm 8.1-14; 10.1-19). Ele centralizou o governo de Israel com a captura de Jerusalém (v. 2Sm 5.6-10; 6.1-23). Ainda mais significativo, ele centralizou a adoração em Jerusalém ao abrigar a arca ali, um sinal seguro de que as afirmações de Deuteronômio sobre um santuário central logo se cumprirão (v. 2Sm 6.1-19; Ct 12.5,11,14,18,21,26; 14.23-25; 15.20; 16.2,6,7,11). Como consequência da dedicação do rei ao monoteísmo, o povo parece demonstrar mais fidelidade à aliança. Dentre todas as falhas pessoais exibidas por Davi e todos os problemas que ele enfrenta, nenhum é resultado de idolatria.

Contudo, o mais importante de tudo é o fato de que o rei recebeu a promessa de um herdeiro que governará quando ele morrer e de um reino eterno que transcenderá a ele próprio e a seu sucessor (v. 2Sm 7.1-17). Por essa razão a luta por suceder a Davi, quando este torna-se velho e alquebrado, assume enorme importância. Esse novo rei construirá o templo que Davi tanto desejou edificar e desfrutará um relacionamento especial com Yahweh (2Sm 7.13-16). Ao mesmo tempo, ele também deve preencher os requisitos para monarcas, os quais Moisés apresentou em Deuteronômio 17.14-20. Essa pessoa tem uma oportunidade histórica significativa, a qual só pode concretizar-se mediante o cumprimento de estipulações teológicas significativas.

Com muita intriga e a intervenção crucial do próprio Davi, Salomão sai melhor no desafio que lhe faz seu irmão Adonias e torna-se rei (1Rs 1.1-53). O conselho de Davi ao filho relembra o que Moisés e Yahweh deram a Josué. Davi diz a Salomão para ter coragem e apegar-se cuidadosamente à lei de Moisés (1Rs 2.1-4; v. Dt 31.7-15; Js 1.1-9) e então exorta-o a manter os padrões da aliança davídica (1Rs 2.4). Davi também oferece a Salomão alguns conselhos políticos astutos, até mesmo cruéis, os quais ele segue quase ao pé da letra (2.5-46). Alguns estudiosos concluem que o relato responsabiliza Davi pela carnificina;² outros pensam que parece exonerá-lo;³ e ainda outros acham que os homens são simplesmente caracterizados como pessoas responsáveis pelas próprias ações.⁴ Não importa quem

²Gwilym H. Jones, *1 and 2 Kings*, vol. 1, p. 106.

³Pex., John Gray, *1 and 2 Kings*, p. 95; Martin Noth, *Könige, Part 1*, p. 30; e Simon John DeVries, *1 Kings*, p. 30.

⁴John Skinner, *1 and 2 Kings*, p. 63.

seja culpado pela carnificina que segue; uma coisa é clara: Salomão talvez possa ignorar o conselho político e viver para contar a história, mas as histórias tanto de Saul quanto de Davi indicam que ele não pode ignorar o conselho da aliança e escapar sem qualquer dano. Seu reino está debaixo de um dirigente divino que governa o povo escolhido. A fé na verdade revelada e a obediência a essa verdade determinarão, portanto, os limites do sucesso de Salomão. O salmo de Davi em 2Samuel 22 deixa isso claro. Parece que Davi está dizendo que reis vivem em dois mundos, contudo o poder e a influência deles derivam do mundo onde não vivem.

Síntese canônica: a fidelidade de Deus a Davi

Canonicamente falando, esses dois capítulos são interpretados em Reis como a razão pela qual Deus adia o castigo de Israel depois de o povo cair em práticas idólatras, como prova de que Deus abençoa a linhagem de Davi quando seus descendentes obedecem à aliança e também como fidelidade divina com o rei da aliança. Perto do fim da vida Salomão volta-se para ídolos (1Rs 11.1-10), o que leva Yahweh a reduzir o reino davídico a duas tribos. Somente por amor a Davi (1Rs 11.11-13) é que o Senhor chega a poupar algo do reino. Mais de duzentos anos depois (c. 701 a.C.) ainda é por amor a Davi que Deus defende Jerusalém durante o período de Ezequias (1Rs 19.34; 2Rs 20.6). Ao mesmo tempo, os reis revoltosos contra Yahweh ao permitir que a idolatria se alastre são comparados desfavoravelmente com Davi (1Rs 14.8; 15.1-5; 2Rs 14.1-6), enquanto monarcas fiéis são equiparados a Davi (2Rs 18.1-8; 22.1,2). O autor de Reis não conhece padrão melhor para a avaliação dos reis que compará-los a seu “pai”.

Dois textos nos Escritos concordam com essas afirmações. O salmo 72 aparece como uma oração feita no final da vida de Davi (72.20) para que Salomão, “o filho do rei” (72.1), julgue retamente, a fim de que o povo de Deus prospere, seja rico ou pobre (72.2-4). A oração pede que o novo governante tenha um grande nome e um grande reino (72.5-17), durante todo esse tempo confessando que somente Deus pode operar feitos tão maravilhosos (72.18,19). Semelhantemente 2Crônicas 28.1-10 descreve a obediência de Davi à lei mosaica como o meio para o sucesso da dinastia e a construção do templo como o objetivo principal do reinado de Salomão. Uma vez mais define-se reinado como serviço público e facilitação do monoteísmo. Só Deus deve ser adorado, e só o povo de Deus, e não os caprichos do rei, deve ser servido. Dificilmente Deuteronomio 17.14-20 encontraria intérpretes mais claros do que os autores dessas passagens.

O Deus que dá sabedoria: 1Reis 3—11

Sem dúvida alguma Salomão é uma das personagens mais fascinantes das Escrituras. Sua ascensão ao poder decorre da promessa de Deus a Davi em 2Samuel 7.1-17 e ao mesmo tempo também como consequência da cuidadosa articulação humana por Natã, Bate-Seba, Davi e outros (1Rs 1.1-53). Deus enche-o de grande sabedoria e então abençoa-o com riqueza e renome. Salomão constrói o templo para honrar Yahweh. No entanto, perto do fim da vida ele age sem sabedoria e volta-se para esposas estrangeiras e seus deuses estrangeiros, aparentemente sem se dar conta das implicações de suas ações. Salomão possui uma grande habilidade de administração, mas apesar disso cria animosidade pela maneira como organiza o governo e o povo. Entretanto, acima de todos esses paradoxos encontra-se o homem de visão Salomão, pois é basicamente como homem sábio que o cânon escolhe lembrar-se dele, tanto nos Profetas Anteriores quanto nos Escritos.

Deus dá a Salomão a sabedoria que ele possui. Devido ao amor do rei por Yahweh e ao comprometimento com a aliança no início do seu reinado,⁵ Deus oferece a Salomão o que quer que ele desejar (3.1-5). Quando o rei pede sabedoria (3.6-9), o Senhor atende-lhe o desejo e ainda lhe concede honra e riquezas (3.10-15). Salomão mostra a sabedoria recebida de Deus ao decidir um caso difícil (3.16-28), ao estruturar seu governo de uma maneira que acomoda muitas e antigas rivalidades regionais (4.1-19), ao fornecer mantimentos para um grande séquito (4.20-28) e ao produzir bastante material de sabedoria (4.29-34). É crucial entender que todas essas conquistas são dádiva divina, frutos da reverência para com Deus e para com sua lei.

Embora todas as demonstrações de sua sabedoria sejam significativas, a produção de provérbios e cânticos mencionados em 1Reis 4.29-34 tem talvez a importância canônica maior. Essa noção vincula Salomão e a escrita da sabedoria israelita à volumosa literatura sapiencial encontrada na tradição do antigo oriente próximo.⁶ Também vincula-o à redação de muitos dos provérbios que aparecem no livro de Provérbios (Pv 1.1; 10.1; 25.1), e a menção de cânticos talvez o ligue ao Cântico dos Cânticos.⁷ Seu co-

⁵Salomão governou sobre Israel por volta de 970 a 930 a.C.

⁶Para uma seleção de escritos de sabedoria de outros países, v. James B. Pritchard (org.), *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament*, 2. ed., p. 405-40. Para apanhados sobre literatura sapiencial antiga, v. R. B. Y. Scott, *The way of wisdom in the Old Testament*; James L. Crenshaw, *Old Testament wisdom: an introduction*, p. 212-35; e John H. Walton, *Ancient Israelite literature in its cultural context: a survey of parallels between biblical and ancient near eastern texts*, p. 169-200.

⁷Conforme destacado por Duane A. Garrett, conquanto o título (Ct 1.1.) “pareça indicar autoria salomônica”, outras interpretações são plausíveis. Cf. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 348-52.

nhecimento detalhado de botânica e biologia demonstra dominar dados tidos em alta conta por círculos intelectuais da antigüidade.⁸ Esse relato sobre o brilhantismo de Salomão apresenta-o como o pai da literatura israelita de sabedoria, como o maior sábio da nação.⁹ Dessa forma não é de surpreender que Provérbios, Eclesiastes e Cantares sejam de algumas maneiras vinculados a Salomão. Sem Salomão não se discerne tão bem as origens canônicas da sabedoria israelita. Sem Deus, Salomão não tem sabedoria alguma. Com a sabedoria de Salomão vem a compreensão de que Deus é quem torna as pessoas sábias e também o sentido de que a sabedoria tem seu alicerce intelectual na aliança com Davi tanto quanto no ambiente cultural da antigüidade.

A sabedoria e o dar ouvidos às advertências do pai levam Salomão a construir um templo em Jerusalém. Nessa empreitada ele recebe a ajuda de Hirão, rei de Tiro, aliado de seu pai e governante de Tiro (5.1-12). Os dois reis defenderam políticas comerciais agressivas e cada um construiu centros de adoração em seus respectivos países.¹⁰ Na carta diplomática em que pede a ajuda de Hirão, como motivo para lançar-se nesse projeto (5.3-5) Salomão cita um desejo de honrar Yahweh por ter abençoado Davi com as promessas de 2Samuel 7.1-17. De forma semelhante aos relatos do tabernáculo, Deus concorda em habitar no templo (o qual é construído na capital do país), enquanto Salomão obedecer à aliança (6.11-13). A presença de Deus no templo não é assegurada pela aliança davídica. O templo não é mencionado especificamente como parte do reino eterno.

Quando Salomão dedica o templo, ele une o povo em adoração no santuário central, cumprindo a predição mosaica de que Deus escolheria um local onde o povo deveria adorar. Agora talvez seja possível evitar a tendência israelita de adorar muitos deuses (Jz 10.6; v. Dt 12.1-9). Ademais, a dedicação do templo completa a promessa de terra feita a Abraão, ensinada por Moisés e concretizada por Josué e Davi. O Êxodo continua sendo o ponto de referência com base no qual data-se a história de Israel (6.1), e o livramento da escravidão continua a definir o relacionamento de Yahweh com o povo (8.50-53). Só porque Israel é a nação escolhida é que Salomão ora para que o Senhor acompanhe, dirija, repreenda e perdoe os que abrem o templo e quem o utilizar ao longo dos anos (8.22-53). Num sentido real esse episódio conclui a ênfase, dada pela Lei, de Israel encontrar descanso em sua terra.

⁸Scott, *The way of wisdom*, p. 36.

⁹Cf. Crenshaw, *Old Testament wisdom*, p. 42-54.

¹⁰Brian Peckham, Israel and Phoenicia, em *Magnalia Dei, the mighty acts of God: essays on the Bible and archaeology in memory of G. Ernest Wright*, Part 2, p. 231-2.

A reação de Yahweh à cerimônia de dedicação e a oração de Salomão ressaltam o papel do templo como símbolo do nome ou presença de Deus e como local em que esse nome habita. Também reafirma que o monoteísmo é fundamental para que aconteçam bênçãos futuras. Ao habitar ali, Deus torna o templo santo (9.1-3). Essa presença será, contudo, removida caso o rei deixe de ir além da mera observância externa do ritual religioso e não viva com “integridade de coração e com retidão” (9.4). Deus rejeitará o templo e a monarquia caso outros deuses sejam ali venerados, visto que tal atividade obviamente seria negação da própria razão da existência do templo. O politeísmo fará Yahweh invocar os castigos descritos em Levítico 26, Deuteronômio 27 e 28 e Josué 24.19,20. Deus desarraigará Israel, rejeitará o templo e tornará Israel “objeto de zombaria” entre as nações (9.7). Tudo isso acontecerá embora Deus tenha escolhido esse local. O fato de Israel ser escolhido não significa que uma determinada geração possa achar que o favor de Yahweh é um direito natural. Êxodo 32—34 certamente deixou isso claro, como também o fez Números 13 e 14.

As ações de Salomão e do povo por ocasião da cerimônia de dedicação servem de exemplo do que a adoração em Israel sempre devia ser. Aqui, como em todo o AT, a adoração consiste em louvor (8.14-21), confissão (8.23-51) e petição (8.46-53) oferecidos com humildade. A verdadeira adoração pressupõe que Yahweh é próximo, pessoal, fiel e ativo a favor dos comprometidos com ele. As petições de Salomão também descrevem um Deus de quem pode-se aproximar, o qual castiga os pecadores e ao mesmo tempo restaura os arrependidos (8.34). O Deus da aliança é ao mesmo tempo poderoso e amoroso.

A adoração começa no coração dos adoradores, mas transcorre no ambiente físico do templo. Procedimentos corretos de adoração já foram esboçados em Êxodo e Levítico. Oração, sacrifício e o ministério de intercessão pelos levitas caracterizam a adoração que honra a Deus. As observâncias do templo de modo algum significam que seja possível limitar Deus a um único local ou manipulá-lo (8.27). O santuário central tem o propósito de ajudar o povo a realizar a vontade de Deus, e não o de ajudar Yahweh a satisfazer os caprichos de Israel.

Depois de uma prolongada era de glória, Salomão rejeita a sabedoria e a adoração monoteísta. Casa-se com muitas mulheres estrangeiras a fim de garantir a paz com as nações vizinhas, constrói locais de adoração para os deuses de cada uma das esposas estrangeiras e até mesmo envolve-se com politeísmo. Essas atividades são uma violação de Êxodo 34.11-16 e Deuteronômio 7.1-5, que advertem contra casamentos com politeístas de outros países; Deuteronômio 17.14-20 afirma que os reis devem apegar-se à

aliança e não devem demonstrar sua grandeza mediante a multiplicação do número de esposas. A idolatria de Salomão é um claro rompimento do acordo entre o rei e Yahweh em 1Reis 6.11-13 e 1Reis 9.1-9. Também mostra que esse homem de visão tornou-se tolo e deixou um exemplo tolo para o povo seguir. Uma idolatria partilhada entre líderes e povo só pode resultar numa sociedade que faz lembrar a era dos juízes.¹¹

Quando os reis pecam, é tarefa dos profetas repreender aquele pecado. Samuel confronta Saul em 1Samuel 13.8-14 e 1Samuel 16.10-35, na segunda vez dizendo-lhe que outra pessoa tomaria sua posição. Essa palavra profética preditiva conduz o texto até 1Reis 2.10, quando Davi, o sucessor de Saul morre. De modo semelhante, Natã traz à tona o pecado de Davi com Bate-Seba em 2Samuel 12.1-14. A anterior entrega de promessas por Natã em 2Samuel 7.1-17 leva à acessão de Salomão e aponta para o futuro distante. Deus revela a Salomão que seus pecados fizeram Yahweh dividir o reino numa nação de dez tribos ao norte e um país de duas tribos ao sul (11.11-13). O profeta Aías unge Jeroboão para liderar o novo país, e é só por causa da aliança davídica que sobra algo para os descendentes de Salomão (11.11-40). Salomão revela-se o incorporador de todas as características negativas que, conforme advertência de Samuel, os reis poderiam ter (1Sm 8.10-18), e Aías deseja “ver no trono, em lugar do déspota, um melhor protetor do povo de Yahweh”.¹² Ele também deseja proteger do sincretismo e politeísmo a fé monoteísta.

Síntese canônica: Salomão e a sabedoria

Conforme já se disse acima, Salomão produz uma reflexão teológica conflitante no cânon devido à sua dedicação inicial a Yahweh, a qual, nos seus últimos anos de vida, descamba para o politeísmo. Provérbios, Cantares e Crônicas dão atenção à sua sabedoria e ao papel que teve na construção do templo. Em fazendo-o, esses livros ressaltam o fato de que Yahweh lhe dá uma sabedoria peculiarmente talhada para a fé monoteísta. 1Reis 11 cita sua relutância em pôr a fidelidade à aliança acima da política estrangeira e das questões do coração, uma inconstância talvez devidamente assinalada em Eclesiastes. Como a aliança, deve-se manter a sabedoria, mesmo a sabedoria dada por Deus, mediante fidelidade humana responsável. Nem habilidades peculiares nem o privilégio de ser herdeiro de Davi asseguram o favor e a aprovação divinos quando se escolhe a tolice, definida como polite-

¹¹Walther Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 178-9.

¹²Walther EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, p. 449.

ísmo em 1Reis 11.1-13, em detrimento da sabedoria, a qual 1Reis 3—10 define como a capacidade de tomar decisões surpreendentemente coerentes e corretas com base na verdade gerada pela aliança. A própria existência dessa incoerência em Salomão prepara o caminho para a análise que, mais tarde, o cânon fará do comportamento sábio em contraste com o tolo.

O Deus que rejeita o sincretismo: 1Reis 12—16

Duas questões dominam este trecho de Reis. Primeiro, o autor revela a atitude divina frente ao sincretismo, o meio-termo teológico entre o monoteísmo mosaico e o politeísmo aberto. Segundo, o texto destaca a importância estratégica que círculos proféticos desempenham ao corrigir a visão teológica de Israel e Judá. Esses temas se desenvolvem tendo como pano de fundo um povo dividido em reinos davídico e não-davídico, nascidos do adultério espiritual de Salomão. As promessas de Deus a Abraão e Davi não foram alteradas, mas a glória alcançada por ocasião da cerimônia de dedicação do templo diminui devido ao fracasso humano.

Deus cumpre a palavra profética de Aías em 1Reis 12.1-24. Dez tribos do norte proclamam Jeroboão como rei, assim deixando Roboão, o filho de Salomão, com duas tribos sobre as quais a dinastia davídica poderá governar. Assim que chega ao poder, Jeroboão considera que o santuário central e suas normas prejudicam sua base de poder político. Ele receia que viagens frequentes a Judá façam o coração do povo voltar-se de novo para o reino de Davi, apesar do que Yahweh havia lhe dito por intermédio de Aías (12.26,27). Conseqüentemente ele erige santuários em Dã, no extremo norte perto da fronteira, e um mais importante em Betel, na fronteira ao sul. Dessa forma, com a singularidade de Jerusalém comprometida, ele faz bezerros de ouro para representar a presença de Deus nos novos centros de adoração. No ambiente politeísta de Canaã essas imagens rapidamente passam a ser veneradas como ídolos (12.28-30), o que acaba com os dois primeiros mandamentos (Êx 20.3-6). Além disso, não-levitas são nomeados sacerdotes para a nova denominação (12.31), e dá-se início a novas festas (12.33). Retêm-se as formas de fé mosaica, mas alterou-se bastante seu conteúdo.

Estudiosos têm apresentado opiniões variadas sobre a motivação de Jeroboão. Herbert Donner acredita que os bezerros foram feitos “certamente não como objetos de culto, mas — algo remotamente comparável à arca de Yahweh — na forma de animal como pedestais para Yahweh, o qual imaginava-se que estava invisivelmente sobre eles”.¹³ Martin Noth

¹³The separate states of Israel and Judah, em *Israelite and Judaeen history*, p. 387.

concorda, alegando que “provavelmente o propósito não era ser imagens divinas, especialmente pelo fato de imagens teriomórficas serem desconhecidas no oriente próximo — ao contrário do Egito”.¹⁴ À semelhança de Donner e Noth, John Bright e Simon DeVries questionam a objetividade e factualidade do texto, mas assim mesmo consideram basicamente válido o ponto de vista do autor. John Bright entende a situação corretamente quando assinala que o “o touro como símbolo [...] estava por demais associado com o culto à fertilidade para essa poder ser uma escolha segura”.¹⁵ Desse modo o uso de imagens podia facilmente causar “uma confusão entre Yahweh e Baal, e à adoção de características pagãs no culto de Yahweh”.¹⁶ Quer soubesse ou não disso, Jeroboão não teria como controlar onde terminava a adoração de Yahweh e onde começava a de Baal. DeVries conclui:

em todo o Israel e em numerosos enclaves cananeus dentro de seu território havia meio-javistas para quem o bezerro ou touro era o símbolo da fecundidade masculina. Oficialmente ou não, o baalismo existia no país; estava destinado a predominar nos dias de Acabe. Dessa forma o bezerro de ouro não poderia ter feito nada senão confundir e desorientar.¹⁷

A nova religião de Jeroboão também tornou possível que as pessoas influenciadas pela cultura circunvizinha identificassem Yahweh com um dos deuses cananeus.¹⁸ Em outras palavras, a religião de Jeroboão era uma obra-prima de sincretismo, pois oferecia a monoteístas, politeístas e praticantes da religião estatal uma certa base para uma religião comum.

Deus não tem nenhuma ilusão quanto à intenção do coração de Jeroboão ou quanto aos resultados certos da implementação da sua religião. Dois profetas, Aías e outro, não identificado, denunciam-no. Não dissuadido pelo primeiro (13.33,34), continua insensível mesmo depois que Aías, que predisse sua ascensão ao poder, condena sua idolatria (14.1-20). A atração que sente por deixar que o sincretismo e o politeísmo aumentem a fim de manter seu poder é tão grande que Roboão acolhe os métodos de Jeroboão (14.21-24), o que, com uma única exceção (Asa), também fazem todos os reis que

¹⁴*The history of Israel*, p. 232. Noth considera os relatos sobre Jeroboão como prova de que o autor de Reis escreve uma história subjetiva (p. 232-4).

¹⁵*A history of Israel*, p. 238.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷*1 Kings*, p. 162.

¹⁸Ronald E. Clements, *Old Testament theology: a fresh approach*, p. 166.

governam os dois países nos decênios seguintes (15.1—16.20).¹⁹ Asa e os profetas consideram que as práticas sincretistas são uma violação direta da aliança sinaítica (13.1-3; 14.6-9; 15.11-15).

Com base nas ameaças embutidas em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28, Yahweh começa a castigar o povo de uma maneira calculada para motivá-lo ao arrependimento. O profeta não identificado ora pelo rei, obviamente na esperança de que o monarca mude (13.6). Aías, contudo, anuncia juízo sem antecipar qualquer mudança. Os dois homens predizem um evento futuro. O primeiro diz que um rei chamado Josias um dia destruirá o altar de Jeroboão (13.1-3), uma predição que não se concretiza senão em 640-609 a.C., ou mais de duzentos anos depois. Aías diz que no final a idolatria forçará Deus a enviar Israel para o exílio (14.14-16), o que acontece em 722 a.C. As profecias de Aías estão particularmente relacionadas com as ameaças mosaicas (v. Dt 28.36,37). A desobediência levará na prática à perda da terra adquirida a um preço tão elevado. Aqui a desobediência equivale a qualquer desvio dos Dez Mandamentos, e aqui os profetas anunciam o que a história tem reservado de acordo com a interpretação divina da aliança mosaica. Os profetas de Deus declaram com precisão as opiniões divinas sobre os primeiros passos que o povo escolhido dá rumo a uma derrota devastadora.

Perto do final deste trecho Israel afasta-se do sincretismo passado e adota um politeísmo ostensivo, um desdobramento nada surpreendente à luz de quão facilmente as massas podiam usar a religião de Jeroboão para voltar-se para o baalismo. Onri (c. 880-874 a.C.) funda Samaria, tornando-a capital de Israel, e continua nas práticas de Jeroboão (16.21-28). Seu filho Acabe (c. 874-853 a.C.) acelera o processo politeísta ao casar-se com Jezabel de Tiro, onde adorava-se Baal, e então ele próprio venera Baal (16.29-33). Tal adultério pactual provoca a ira de Yahweh, assim como acontecera em Baal-Peor (Nm 25.1-18), no incidente do bezerro de ouro (Êx 32.1-10) e no período dos juízes (Jz 10.6-14). Como nesses episódios, Yahweh continua sendo extremamente protetor do relacionamento da aliança. A única questão é como essa ira se manifestará na situação vigente.

Síntese canônica: a renovação nacional e a palavra profética

Em textos canônicos posteriores, a divisão do reino, que por sua natureza começa a reverter a promessa de terra iniciada em Gênesis 12.1-9 e termi-

¹⁹Os anos cobertos em 1Reis 12—16 vão de 930 a 869 a.C. Cf. Paul R. House, *1, 2 Kings*, p. 43-4.

nada faz bem pouco tempo em 1Reis 8.1—9.9, é descrita como um revés sério mas assim mesmo temporário. Isaías (10.20-23), Jeremias (3.18; 31.9), Ezequiel (35.15-17) e Amós (9.11-15) vislumbram a época quando um Israel reunido tornará a servir a Yahweh após o exílio. Conquanto a divisão signifique desintegração e castigo bem merecido, a restauração da nação demonstrará que Deus não desistiu de formar uma nação santa a partir das fileiras do povo escolhido. Descreve-se essa reunificação como um acontecimento tão próximo quanto um que se dará no futuro distante. Dessa feita, convida à esperança, não importando qual o contexto histórico específico daqueles a quem se destina a profecia. Ageu, Zacarias, Malaquias, Esdras e Neemias apostam o trabalho de sua vida na promessa de um Israel renovado, reestabelecido e completo. Vários salmos, incluindo o 107 e o 126, concordam com isso. Deus fez a aliança com todo o Israel, de forma que o grupo todo também deve de alguma maneira estar envolvido na cura e rejuvenescimento.

Esta passagem também volta a tratar da análise canônica da profecia verdadeira e falsa. Falsos profetas estréiam de modo espetacular nos relatos de Balaão (Nm 22—24). À semelhança de Samuel e Natã, que o precederam, Aías é um profeta ideal, que age com base na aliança. Suas predições acerca da ascensão de Jeroboão e da perda de um filho por esse rei (1Rs 11.29-34; 14.1-17) estão vinculadas a abalos na fé, e ambas as profecias se concretizam e apontam para Aías como um profeta legítimo (v. Dt 18.14-22). A verdadeira profecia traz consigo o impacto pleno do poder da palavra de Deus, de forma que cumprir-se-á, não importando quem se oponha a ela. A questão é a verdade e como a verdade causa impacto na história. Na observação de Brevard S. Childs, “A época e a hermenêutica não têm nada a ver com o verdadeiro e o falso. A distinção não tem relação com a sensibilidade ética de um profeta atento, mas é inteiramente mensurada pelo efeito da palavra de Deus”.²⁰ A questão de quem fala em nome de Deus e de quem não o faz torna-se ainda mais séria nos relatos de Eliseu e Elias, e alcança um ponto culminante em Jeremias. A palavra de Deus é parte tão fundamental da sobrevivência de Israel que qualquer distorção dela conduz à morte. Israel deve viver de acordo com a palavra de Deus (Dt 8.3; 32.47).

A medida que 1 e 2Reis se desenrola, o sincretismo de Jeroboão é constantemente relacionado, de uma forma quase irremediável, como uma condenação canônica do afastamento da fé pactual por parte de reis posterior-

²⁰*Old Testament theology in a canonical context*, p. 143.

res (v. 1Rs 25.34; 16.2,3,7,19,26,31,52; 2Rs 3.3; 9.9). Essa aberrante prática religiosa nacional leva Israel à destruição final pela Assíria, de acordo com 2Reis 17.19-23. É praticamente irrelevante que essa prática religiosa não empregue ídolos com a intensidade encontrada no baalismo.

O Deus que governa a natureza e as nações : 1Reis 17—2Reis 10

Com a disseminação do baalismo como religião praticada em Israel devido ao apoio de Acabe e Jezabel (1Rs 16.29-33), os que procuram servir a Yahweh têm de combater a idéia cada vez mais disseminada entre o povo de que já não dá mais para pôr a fé mosaica Israel em prática. Suas tendências separatistas distinguem-na da religião estatal promovida por Jeroboão e dos seguidores de Baal. Javistas rejeitam ídolos, santuários múltiplos e concessões, ao passo que os demais acolhem todos os três. Esses javistas são, contudo, a minoria numa época quando as minorias são perseguidas. O autor fica do lado javista, mas o texto jamais sugere que esse grupo constitua a maioria dos israelitas. O que acontece é justamente o contrário.

Cada facção de israelitas tem profetas para defendê-la. Profetas comprometidos com Yahweh, com Baal, com o jeroaboamismo e com interesses financeiros inescrupulosos aparecem nessa passagem. Dois homens, Elias e Eliseu, servem como os principais pregadores e teólogos que levam adiante as crenças dos javistas, e a eles juntam-se outros profetas identificados (p.ex., Micaías) e não identificados, os quais sofrem devido à sua fidelidade à aliança. Pela primeira vez o cânon associa proclamação profética e sofrimento, uma combinação que perdurará pelo restante do AT. Consagração à verdade pode ser o estilo de vida correto para se ter, mas não é um estilo de vida seguro para escolher.

Em sua carreira Elias procura atingir os próprios alicerces do sincretismo e baalismo. Seu nome significa “Yahweh é meu Deus”, e ele acredita que sua missão é ajudar outros a fazer essa confissão em vez de declarar lealdade a Baal. Ele promete não haver chuva até que ele próprio ordene (17.1) porque os baalistas acreditavam que seu deus fazia chover, a menos, é claro, que fosse a estação seca e ele precisasse ser ressurreto dentre os mortos. Elias afirma que Yahweh, e não Baal, controla a natureza. Quando sua posição firme ao lado de Deus força-o a se esconder, o profeta refugia-se em Tiro, terra natal de Jezabel (17.7-10). Ali, no território de Baal ele alimenta uma viúva faminta e o filho e ressuscita o filho dentre os mortos (17.11-24). Essas atividades indicam que Yahweh é o Deus vivo que alimenta os famintos, cuida dos

desamparados e tem o poder de dar ou tirar a vida. Baal pode experimentar uma estação de morte e renascimento; Yahweh não tem tais limitações. F. Charles Fenhsam explica que “Yahweh tem poder sobre coisas em que Baal fracassou. [...] Com a ausência de Baal, que jaz impotente no mundo inferior, Yahweh entra em cena para assistir a viúva e o órfão, e isso é feito até na região central do país de Baal, a Fenícia”.²¹

Ao retornar a Israel, Elias passa a levar sua mensagem ainda mais adiante. Não mais satisfeito em deixar implícito que Yahweh não é uma divindade local e em mostrar que o Senhor pode fazer coisas que Baal não pode, Elias decide provar que não se pode confiar em Baal. O desafio do monte Carmelo (18.16-40) demonstra que Deus ouve os profetas, ao passo que Baal é incapaz de fazê-lo. Elias conclama a uma consagração ou a Baal ou a Yahweh, mas não a ambos nem a qualquer forma de politeísmo. Tanto Elias quanto os profetas de Baal acreditam que suas respectivas divindades merecem lealdade. As experiências de Elias na Fenícia consolidaram sua convicção de que não há qualquer outro deus além de Yahweh. Ele não acredita que Yahweh seja apenas a divindade mais forte, apesar das alegações contrárias de alguns estudiosos. Leila Leah Bronner avalia corretamente o pensamento de Elias quando diz que:

É verdade que a fé de muitos dos seus contemporâneos era bem rudimentar; para eles o embate entre Deus e Baal era uma luta real entre divindades rivais. Mas o conceito elevado que Elias tem de Deus exclui praticamente todos os demais objetos de adoração e torna todos os deuses em ídolos. Elias aparentemente demonstrou com suas ações que acreditava que o Deus de Israel não estava limitado ao território de Israel e demonstrou que Deus pode operar milgares também na Fenícia, assim mostrando sua crença numa divindade universal.²²

Ninguém responde quando os baalistas oram a Baal (18.26-29), pois Baal não possui uma voz, um ouvido ou um coração. Ele não está ali, ele não é real. Fogo desce do único Deus que existe.

Fica claro que 1Reis 17 e 18 demonstra o governo divino sobre a natureza de uma maneira tal que acaba com qualquer cogitação de o deus da natureza Baal ser uma divindade viva. Em 1Reis 19—22 o Senhor estabe-

²¹A few observations on the polarisation between Yahweh and Baal in 1 Kings 17—19, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92, p. 234.

²²*The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship*, p. 25. Bronner rejeita as afirmações de Wellhausen, Childs e Gunkel de que Elias era henoteísta.

lece a soberania também sobre as nações . Elias foge das ameaças de Jeza-bel e então encontra-se com Yahweh, o qual lhe diz que um remanescente de israelitas fiéis ainda existe e que ele deve ungir novos reis para Israel e a Síria (19.1-18). A palavra de Deus reafirma a soberania de Yahweh sobre todas as nações e o compromisso de Yahweh com a palavra profética. Não se pode silenciar a palavra de Deus, pois ela o tempo todo produz crentes, protege crentes e dá poder a crentes. Ela também cria o futuro para Israel e outros países.

A palavra de Deus também condena reis. Quando Acabe poupa Ben-Hadade da Síria numa cena que faz lembrar Saul e Agague (v. 1Sm 15.1-33), um profeta anônimo denuncia Acabe por deixar o inimigo de Deus viver (1Rs 20.31-43). Deus decidiu deixar Acabe derrotar a Síria porque os sírios acreditam que Yahweh é um deus geograficamente limitado e preso a certas funções (20.1-30). Quando perdem uma batalha nos montes, dizem que Yahweh é um deus da montanha (20.23). Quando perdem na planície, não possuem nenhuma teologia que explique aquela experiência. São simplesmente expostos como inimigos de Yahweh, e Acabe espera alcançar a paz com eles ao deixar o rei deles viver. Na verdade ele se opõe a Deus ao apoiar os adversários do Senhor. Por esse motivo Deus castigará Acabe, Israel, Ben-Hadade e a Síria (20.41-43). Deus governa essas pessoas e as nações.

A palavra profética repreende Acabe também em 1Reis 21 e 22. Uma vez mais o rei rejeita os critérios mosaicos para os monarcas, dessa vez ao assassinar um súdito (com a ajuda de Jezabel) e apossando-se de suas terras (21.1-16). Elias promete que Acabe e Jezabel morrerão devido a esses crimes e até mesmo dá detalhes de como morrerão (21.17-26). Micaías, um profeta encarcerado, afirma que Acabe vai morrer em combate com a Síria (22.1-18). Essa palavra da parte de Deus não apenas se cumpre (22.29-40), mas também diretamente contradiz a palavra apresentada por quatrocentos profetas da corte, os quais, sem uma única exceção, dizem que Acabe sairá vitorioso (22.1-12). Micaías diz que os profetas mentirosos são o meio divino de destruir Acabe (22.19-23), um comentário que tem desencadeado um imenso número de opiniões entre os estudiosos.²³

²³Para um levantamento das opiniões relevantes, v. Wolfgang Roth, *The story of the prophet Micaiah (1 Kings 22) in historical-critical interpretation 1876-1976*, em *The biblical mosaic: changing perspectives*, p. 106-31; Robert Goldenberg, *The problem of false prophecy: talmudic interpretations of Jeremiah 28 and 1 Kings 22*, em *The biblical mosaic: changing perspectives*; e Simon John DeVries, *Prophet against prophet: the role of the Micaiah narrative (1 Kings 22) in the development of early prophetic tradition*.

Embora seja impossível tratar de todas essas idéias aqui, é possível fazer umas poucas observações.

Primeiro, Micaías conta sua história do espírito mentiroso de uma maneira tal para censurar enfaticamente os profetas da corte. Esses não são profetas verdadeiros. São funcionários da corte, pagos pelo rei, que estão em contraste marcante com os profetas perseguidos, como Elias e Micaías. Dar ouvidos a eles levará à morte de Acabe, o que por sua vez levará ao cumprimento da predição de Elias (21.17-29). Segundo, é difícil culpar Yahweh aqui, visto que o Senhor declara, antes de Acabe ir para a guerra, que ele deve ignorar os mentirosos pagos a serviço do rei. Em vez disso, Acabe decide tentar evitar a palavra divina e sofre conseqüências fatais. Terceiro, esse texto trata da soberania de Deus e da total exatidão da palavra revelada do Senhor. Ninguém pode agir fora da jurisdição de Deus e ninguém consegue evitar a força da palavra de Deus. O episódio salienta o governo do Senhor sobre as nações, pois é Yahweh quem decide quais países vencem quais batalhas e quais indivíduos governam aqueles países.

O controle de Deus sobre a natureza continua sendo um princípio orientador quando Elias sai do texto e Eliseu o substitui como principal mensageiro de Deus. Tendo feito fogo descer do céu uma última vez durante um encontro com representantes de Acazias, o filho de Acabe (2Rs 1.1-18), Elias prepara-se para ir “aos céus num redemoinho” (2.1). Eliseu fica com ele e vê seu mentor partir para sua recompensa (2.1-12). Na condição de quem levou a palavra de Deus e protegeu os israelitas da devastação da idolatria, Elias verdadeiramente foi “os carros de guerra e os cavaleiros de Israel”, a verdadeira força da nação.²⁴

Agora o fogo separa Elias de Eliseu. Assim como o fogo vindo do céu demonstrou uma vez que Yahweh e não Baal governa a fertilidade, de igual maneira agora o mesmo fogo demonstra que o Senhor governa a morte. Ademais, assim como o fogo uma vez protegeu Elias de sofrer nas mãos dos homens (1.9-12), agora de igual maneira fogo celestial tira-o de toda perseguição e perigo. Reis e rainhas já não podem mais ameaçá-lo. Deus governa a história pessoal de Elias, tão certamente quanto governa a história internacional.

Esse fogo incomum demonstra que Elias é o profeta que Deus aprova, o profeta por excelência. Mordechai Cogan e Hayim Tadmor comentam que essa não-morte “investiu-o com a qualidade da vida eterna, superando

²⁴Para uma análise completa dessa expressão, v. Martinus Adrianus Beek, The meaning of the expression “the chariots and horsemen of Israel”, *Oudtestamentische studiën* 17, p. 1-10.

até Moisés, o pai de todos os profetas, que morreu e foi enterrado (ainda que pelo próprio Deus: Dt 34.5,6)".²⁵ Porque ele não tem de passar pela morte, mais tarde Elias torna-se o símbolo de todos os profetas, incluindo o precursor do Messias (Mt 4.5,6). O NT descreve o ministério de João Batista (Mt 3.1-12; Jo 1.19-23) e de uma das duas testemunhas de Apocalipse 11.1-14 segundo o modelo do ministério de Elias. O profeta também aparece com Moisés no monte da Transfiguração, onde representa todos os profetas do AT (Mt 17.3).

Embora Elias tenha saído de cena, seu protegido Eliseu continua ali. Se existe algo a se destacar, é que seu ministério ultrapassa o de Elias, ao enfatizar a soberania de Yahweh sobre a natureza e as nações. Realizando um milagre após outro, Eliseu demonstra para todo o grupo que se possa imaginar dentro e fora de Israel que ele é verdadeiramente um profeta de Deus e o sucessor de Elias (2.13-18,19-22,23-25; 4.1-7,8-37,38-41,32-44; 5.1-27; 6.1-7,8-23; 6.24—7.20; 8.1-6). Eliseu opera milagres que vão desde fazer um machado flutuar (6.1-7) até ressuscitar pessoas (4.8-37). Seja na condição de pregador, seja na de operador de milagres, durante todo o tempo Eliseu é mensageiro de Deus. Sem o Espírito de Deus o profeta não tem nenhum poder e nada de importante para dizer.²⁶

Além desses poderes miraculosos, Eliseu exerce influência política tão grande quanto qualquer profeta bíblico, o que demonstra o poder de Deus na esfera do governo. Ele cutuca os reis de Israel para proceder corretamente (3.10-27; 6.24—7.20; 13.10-19). Ele ajuda os exércitos de Israel a triunfar sobre a Síria (6.8—7.20). Imitando Samuel, também é a pessoa que unge os escolhidos por Yahweh para ser reis (9.1-13). Ainda mais relevante é o fato de que Eliseu revela quem Deus escolhe como rei da Síria (8.7-15) e cura a lepra de Naamã da Síria (5.1-27). Essas ações ressaltam que Deus tem domínio sobre nações tanto dentro quanto fora da aliança. Yahweh é capaz de curar indivíduos ou nações. Yahweh é igualmente capaz de julgar pessoas ou países. A natureza toda está à disposição do criador, e todos os eventos humanos estão debaixo do senhorio do soberano juiz. Eliseu é o instrumento humano pelo qual essas verdades tornam-se evidentes.

Como pregadores da singularidade de Yahweh e mensageiros da autoridade de Deus sobre os acontecimentos humanos, Elias e Eliseu são verdadeiramente “os carros de guerra e os cavaleiros de Israel” (2.12; 13.14). Eles e as promessas de Deus a Davi (8.19) são a única defesa de Israel contra a derrota que Moisés prometeu em Deuteronômio 27 e 28 e que

²⁵II Kings: a new translation with introduction, notes and commentary, p. 33-4.

²⁶Cf. Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 101-2.

Aíás predisse em 1Reis 14.15,16. É para o cumprimento desses compromissos que o autor volta-se a seguir.

Síntese canônica: o poder da palavra profética

Esse trecho de Reis torna a enfatizar aspectos da personalidade de Yahweh que foram introduzidos anteriormente no cânon. O ministério de Elias acentua que Deus controla a natureza, cuida dos desamparados, tem poder sobre a morte e tem a supremacia sobre meros ídolos como Baal. Tanto Elias quanto Eliseu demonstram que o Senhor governa Israel, Judá, Síria e o resto da terra. Assim, Yahweh merece lealdade absoluta em vez de ser considerado apenas um dentre muitas opções religiosas. Baal é incapaz de responder orações, é incapaz de mandar fogo do céu, é incapaz de salvar-se a si mesmo na própria mitologia. Em contraste, Yahweh não possui limitação alguma. O autor de Reis aplica as verdades da Lei a eventos que acontecem durante a monarquia.

Os profetas estão inextricavelmente ligados a Yahweh em 1Reis 17—2Reis 13. Aqui são mensageiros, ou porta-vozes, de Deus.²⁷ Levam a mensagem do Senhor aos reis (2Rs 3.14-19; 6.8—7.20; 8.7-15; 9.1-10) assim como o fizeram Moisés (Êx 5—12), Samuel (1Sm 13—16), Natã (2Sm 12.1-15) e os profetas que os precedem em Reis. Mais tarde nas Escrituras, Isaías, Jeremias, Amós e João Batista levarão adiante essa tradição. Pessoas comuns também ouvem os mensageiros, mas o texto destaca as declarações dos profetas aos líderes do povo. Na condição de mensageiros de Deus, os profetas são veículos da revelação divina tanto para os poderosos quanto para as pessoas comuns.

Esses textos deixam claro que, pelo fato de os profetas compartilhar a palavra de Deus, as palavras deles não podem falhar. Eliseu espera pela palavra de Deus (2Rs 3.15). Aquela palavra deve ser compartilhada, não importando o quão difícil seja para os profetas pregá-la (2Rs 8.7-15). Em compensação Yahweh comprova corretas as afirmações deles. Israel ganha de fato as batalhas que Eliseu diz que ganhará (3.15-25; 6.24—70; 13.24,25). Hazael de fato chega ao poder na Síria, conforme predição de Eliseu (8.7-15). Acabe morre da maneira como o profeta afirma que aconteceria (1Rs 22.37-40), o que também acontece com Jezabel (2Rs 9.27-37). As próprias predições de que Eliseu sucederia Elias, de que Hazael sucederia Ben-Hadade e de que Jeú governaria Israel (1Rs 19.15-18) se

²⁷V. a análise do tema do mensageiro em Gerhard von Rad, *Old Testament theology*, vol. 2, p. 36-9 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

cumprem. Enquanto for verdadeiramente a palavra de Deus e não apenas o que os reis desejam ouvir (1Rs 22.1-12), aquela palavra não pode falhar. Todos os profetas canônicos subsequentes desfrutaram de uma garantia semelhante.

O encontro de Deus com um temeroso Elias em 1Reis 19.10-18 apresenta Israel como um povo dividido. Yahweh não nega que, conforme Elias diz, Israel tem quebrado a aliança (19.10,14). Contudo, o Senhor afirma que fez sete mil pessoas permanecer fiéis (19.18).²⁸ A despeito das aparências, Elias não está sozinho. Existem dois grupos, um imenso número de pessoas comprometidas com a quebra da aliança e um pequeno “remanescente” de guardadores da aliança. Nessa seção os profetas são os membros mais visíveis do remanescente. Outros, contudo, juntam-se a eles, incluindo a viúva de Tiro (1Rs 17.7-24), a sunamita e o marido (2Rs 4.8-37) e o homem que alimenta os profetas fiéis (2Rs 4.42-44), para citar alguns. Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze são os membros remanescentes mais famosos nos Profetas Posteriores, mas a eles juntam-se personagens como a família de Isaías, Baruque e Zorobabel. Isaías desenvolve boa parte de sua teologia em torno do conceito de remanescente, conforme assinalar-se-á mais tarde.

A cura de Naamã (2Rs 5.1-27) demonstra a ênfase canônica na vontade e disposição divinas de incluir gentios no remanescente. Do chamado de Abraão (Gn 12.1-9) em diante, o Senhor espera que Israel alcance outras nações. Moisés casa-se com uma cuxita (Nm 12.1). Raabe é uma cananéia. Jonas prega a assírios, enquanto Daniel dá testemunho a babilônios. Rute é originária de Moabe. Yahweh, o criador de todas as pessoas, está pronto a aceitar quem quer que creia. A questão é se Israel está em condições de oferecer fé verdadeira aos gentios.

Finalmente, Elias domina a reflexão canônica sobre os textos. É notável sua firme oposição ao sincretismo e ao baalismo, mas ele é lembrado como o maior dos profetas. Malaquias 4.5,6 espera que Elias anuncie o dia do juízo do Senhor. Jesus afirma que João Batista era esse “Elias” (Lc 7.24-35). Tanto João quanto aquele anunciado por Malaquias proclamam tempos de decisão, e ambos oferecem aos que não fazem parte do remanescente a oportunidade de mudar antes que sobreveia o castigo. A presença de Elias na transfiguração (Mc 9.2-8) indica sua condição de maior mensageiro profético. Também acentua o fato de que não morreu e deixa implícito que não surgirá profeta maior. Dada a condição atribuída a Elias pelo cânon, é perturbador perceber que o povo escolhido não reage à sua mensagem monoteísta. Caso

²⁸O verbo está no grau causativo.

ele, Elias, Micaías, Aías e os outros profetas não consigam fazer Israel voltar-se para Yahweh, então o futuro dificilmente será promissor.

O Deus que destrói reinos: 2Reis 14—25

Em todo o cânon Yahweh aparece basicamente como criador, sustentador, libertador, revelador e consolador. Contudo, quando necessário, o Senhor age como juiz, como eliminador do pecado, de pecadores e, quando apropriado, de nações. À época da morte de Eliseu (c. 800 a.C.), fazia 130 anos que Yahweh vinha suportando pacientemente o sincretismo, o baelismo e a idolatria. Conceder-se-á mais tempo, mas esse tempo está se escoando tanto para Israel quanto para Judá, especialmente para Israel, que existe sob a ameaça da predição de ruína feita por Aías (1Rs 14.14-16). Até que essa destruição aconteça, o autor sustenta uma teoria histórica coerente: só a fidelidade à aliança pode poupar Israel; a prosperidade não é necessariamente demonstração de retidão; e Deus empregará nações estrangeiras para castigar o povo eleito. Quando Deus exerce esta última opção, Israel sofre a ira divina de modo bem parecido com que os cananeus experimentaram durante a conquista. Deus é justo e santo, o que significa que nem mesmo os escolhidos podem pecar para sempre e evitar o juízo. Deus eliminará seus reinos, deixando para o cânon a divulgação do que deve acontecer em seguida.

Israel e Judá alcançaram sucesso militar e econômico durante a primeira metade do século oitavo a.C. Devido à derrota da Síria perante a Assíria por volta de 802 a.C., tanto Israel quanto Judá, envolvidos que estavam em guerras constantes, desfrutaram um certo alívio.²⁹ Durante esse vácuo de poder regional Jeroboão II de Israel (c. 793-753 a.C.) e Uzias de Judá (c. 792-740 a.C.) conseguiram ampliar suas fronteiras coletivas para onde Salomão havia estado (v. 1Rs 8.65; 2Rs 14.25). Esse período de prosperidade não foi acompanhado de fidelidade à aliança, um fato que o autor deixa claro (2Rs 14.24; 15.4), e profetas canônicos daquela era, como Amós e Oséias, enfatizam. Sem renovação espiritual, a prosperidade é apenas uma bênção antes de consequências terríveis, pois, conforme observado por Noth, “o grande poder da Assíria pairava sinistramente ao fundo”.³⁰ Um impressionante instrumento de destruição logo estaria pronto para castigar o povo desobediente.

Após a morte de Jeroboão II por volta de 753 a.C., Israel experimenta uma série de monarcas que reinaram por pouco tempo. Intriga e engano

²⁹John Haralson Hayes, *Amos, the eighth-century prophet: his times and his preaching*, p. 21.

³⁰*The history of Israel*, p. 250.

provocam o caos em Samaria exatamente quando Tiglate-Pileser III (c. 745-717 a.C.) transforma a Assíria numa potência mundial aventureira, conquistadora, ocupadora, exiladora e assassina. Em vinte anos cinco reis governam Israel, mas nenhum deles faz qualquer coisa para investigar a derrocada moral da nação (2Rs 15.8-31). Nesse ínterim, a situação é ligeiramente melhor em Judá basicamente devido à liderança moral de Uzias e Amazias (15.1-7). Assim mesmo, como os lugares altos não foram removidos de Judá, as sementes de destruição existem para ambos os reinos.

Quando Samaria cai diante da Assíria durante o reinado de Oséias (c. 732-722 a.C.), mais de dois séculos se passaram desde que Aías profetizou destruição. A palavra de Deus se cumpre à medida que Israel caminha resolutamente rumo à sua autodestruição. Não acontece nenhuma reforma. Não surge nenhum arrependimento duradouro por consequência das palavras e atividades dos profetas. O povo se entregou de tal forma a uma cosmovisão politeísta, que nenhum profeta é realmente levado a sério. Nenhum líder conclama ao abandono de práticas de adoração não-mosaiicas, pois o exemplo de Davi é esquecido. Destarte, a descrição frugal e despojada da queda de Israel em 2Reis 17.1-6 é quase anticlimática, e o texto afirma que só a graça de Deus adiou tanto tempo a queda. A nação está morta há décadas.

O autor dedica a maior parte do texto às razões por trás da devastação. De acordo com 2Reis 17.7-23, a perda acontece devido a amnésia teológica (17.7-13), politeísmo (17.14-20) e sincretismo (17.21-23). Sua amnésia teológica inclui o esquecimento do Êxodo (17.7), do motivo da conquista (17.8), dos mandamentos básicos da aliança (17.9-12) e da importância de dar ouvidos à revelação profética inspirada (17.13). Tendo jogado fora a aliança, a idolatria torna-se mais fácil, tanto antes quanto depois da divisão do reino por volta de 930 a.C. Divindades astrais, divindades da fertilidade e divindades que exigem sacrifícios humanos caem no gosto de Israel (17.16,17). Por ser a religião oficial, o culto sincretista de Jeroboão institucionaliza a infidelidade à aliança (17.21-23). Reunidos ao longo de mais de dois séculos, esses erros só podem resultar na devastação ameaçada em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28.

Judá não aprende nada com o exílio de Israel (17.18-20). Acáz (c. 735-715 a.C.) adora deuses assírios (16.1-20). É possível que Acáz tenha sido coagido a isso para receber a ajuda assíria contra seus inimigos,³¹ mas é igualmente possível que tenha-o feito por acreditar que esses deuses torná-

³¹Cf. Theodor Oestreicher, *Das deuteronomische Grundgesetz*, p. 38.

lo-ão mais poderoso.³² Não importa quais sejam as circunstâncias específicas; o fato é que nem Acaz nem Judá são leais a qualquer sistema particular de adoração. O rei não faz nada para desviar seu povo do destino que se abateu sobre seus parentes do norte. Provavelmente acredita que está ajudando o povo ao fazer uma aliança com um adversário perigoso.

A maneira de Acaz enfrentar a ameaça assíria opõe-se frontalmente à do autor de 1 e 2Reis. O escritor está cômico da existência da Assíria, mas assim mesmo alega que Israel e Judá não têm nada a temer caso sirvam a Yahweh. A teologia permeia e afeta perceptivelmente a idéia que o autor tem de história. Visto que Deus governa a história, ele determinará o futuro de Israel e da Assíria. Meras circunstâncias não determinam o que vai acontecer. Deus determina, e Judá será o próximo a morrer.

Os profetas canônicos dessa era concordam com o ponto de vista do autor. Oséias descreve Israel como um cônjuge adúltero (Os 1—3), como uma nação que está morrendo por falta de sensatez religiosa (Os 4.1-6), como uma sociedade violenta e injusta (7.1-7) e então como uma nação madura para o juízo (8.-7-10). Assim mesmo Deus tem compaixão deles (11.1-11) e renová-los-á no futuro (14.1-9). Semelhantemente Amós acusa Israel de imoralidade e quebra da aliança (Am 2.6-16). Os pecados do povo conduzirão ao exílio (4.1—6.14). Só depois do castigo é que a restauração poderá vir. O exílio é inevitável, embora não irreversível (9.11-15). Aproximadamente à mesma época Isaias adverte Judá a arrepender-se e evitar as forças castigadoras assírias. Temor a Deus e voltar-se para a palavra de Deus adiará a destruição (Is 8.1-22). É bem estranho que as Escrituras reflitam tão pouco acerca da derrota em si de Israel. Só 2Reis 17 oferece bastante detalhes. É claro o que aquele autor quer dizer: a derrota de Israel sinaliza o início da perda total da Terra Prometida (2Rs 17.21-23).

A desintegração de Judá é desacelerada com os ministérios de Ezequias e Josias, os únicos dois reis que o autor elogia sem quaisquer ressalvas. Ezequias (c. 715-687 a.C.) repele a política pró-assíria de Acaz e dá início a reformas espirituais de amplo alcance, embora dificilmente de longa duração, incluindo a destruição de ídolos e lugares altos (18.4-8). A lei mosaica e exemplos davídicos são seguidos. Contudo, apesar de sua fidelidade Ezequias enfrenta uma terrível invasão assíria que, de todas as cidades de Judá, deixa apenas Jerusalém intacta (18.1-18). À semelhança de Abel, Hagar, José, Davi e outros, Ezequias sofre sem merecê-lo. Sua fide-

³²Cf. Mordechai Cogan, *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the eighth and seventh centuries B.C.E.*, p. 1-17; e John William McKay, *Religion in Judah under the Assyrians, 732—609 B.C.*, p. 67-73.

dade leva à sua situação difícil, algo que num momento inicial aparentemente valida a política estrangeira e a teologia pessoal de Acaz.

Uma guerra teológica tem precedência sobre a guerra militar em 2Reis 18.17—19.34, e esse teste teológico de vontades soluciona o confronto militar. A Assíria declara que os exércitos de Judá não podem derrotá-la (19.19-24), mas os comentários teológicos têm como alvo o poder e a vontade de Yahweh, não apenas as crenças de Judá. O representante da Assíria diz aos guerreiros de Judá para não confiar em Yahweh porque Ezequias irou o Senhor ao remover os lugares altos em sua honra e ao limitar a adoração oficial a apenas um pequeno templo. Por isso, ele afirma, o Senhor enviou a Assíria para castigar o povo por fazer pouco caso de sua divindade. Esse tipo de guerra de propaganda acerca de deuses abandonando seus seguidores era uma tática padrão quando a Assíria invadia outros países. Cogan assinala que os assírios rotineiramente diziam a seus inimigos que seus deuses estavam irados com eles, que os deuses os haviam abandonado e que esses deuses os aconselhavam a se render aos assírios.³³ O que esse representante assírio não percebeu, contudo, é que ele está se dirigindo a javistas comprometidos, não aos típicos politeístas que ele está acostumado a manipular. Ele conclui alegando que nenhum outro deus salvou qualquer outra nação, sendo improvável o livramento divino de Judá (18.32-35). À semelhança de outros politeístas na antigüidade, ele mede o valor e o poder de deuses individuais pelo sucesso e esplendor dos seus adoradores. Com base nesses padrões, Yahweh não deve ser mais forte que os deuses de outros reinos pequenos, é absurdo crer que essa divindade consiga salvar a cidade. O argumento que ele apresenta faz sentido se levarmos em conta suas pressuposições, mas é justamente tais pressuposições que o cânon combate.

Ao contrário da maioria de seus antecessores, Ezequias percebe que deve encontrar uma resposta teológica a fim de encontrar uma solução histórico-política para seu dilema. Com esse objetivo em mente ele ora por ajuda, confessando que todos os outros deuses são madeira e pedra, mas que Yahweh e somente Yahweh é Deus (19.17-19). Ele opõe sua fé à propaganda assíria, com o que ele claramente rompe com cosmovisões prevalecentes. Ezequias deseja liberdade para si e para seu povo, contudo reconhece que o compromisso primeiro de Israel é glorificar Yahweh e trazer-lhe reconhecimento.

Deus responde de duas maneiras igualmente convincentes. Primeiro, o Senhor leva Isaías a encorajar Ezequias a dizer que a blasfema assíria

³³ *Imperialism and religion*, p. 9-21.

não ficará sem castigo (19.20-28). A Assíria atacou Deus, e Deus terá a palavra final.³⁴ Ezequias crê em Deus, e essa fé é recompensada.³⁵ Deus promete defender Jerusalém por amor a Davi e por amor à própria glória (19.32-34). Essa defesa permitirá que um remanescente de judeus sobreviva e recomece a nação mediante o poder do Santo de Israel (19.22,29-31). A palavra profética é tão concreta quanto o próprio feito. Segundo, Deus leva à morte 185 000 assírios, dessa maneira expulsando da terra os que a invadiram (19.35,36). Estudiosos divergem quanto aos detalhes desse evento, contudo muitos afirmam a natureza miraculosa do livramento descrito.³⁶ Deus demonstra que a teologia assíria está errada e ao mesmo tempo mostra que o monoteísmo produz resultados práticos na história. Ezequias e Isaías demonstram que a fidelidade potencializada pela revelação divina supera as piores adversidades e a mais refinada propaganda politeísta. Assim mesmo, embora a Assíria não vá destruir Judá, Isaías prediz que a Babilônia um dia o fará (20.16-18).

Mais um momento brilhante ilumina a história de Judá antes de Yahweh encerrar aquela história. Depois de um reavivamento da idolatria e de um acordo de paz com a Assíria durante o reinado de Manassés (c. 697-642 a.C.), Josias, um rei-menino de apenas oito anos de idade, sobe ao trono (22.1). Durante seu reinado (c. 640-609 a.C.) ele reflete os compromissos monoteístas de Ezequias e torna-se o segundo e último monarca que o texto elogia sem ressalvas (22.2).

À semelhança de Ezequias, Josias reage positivamente à palavra revelada de Deus. Josias dirige uma reforma religiosa depois da descoberta do “Livro da Lei no templo do Senhor” (22.8-10). Deus confronta o rei por meio da palavra escrita, uma palavra que no entendimento do rei é uma acusação contra a desobediência de Judá à aliança (22.11-13). Josias envia mensageiros à profetiza Hulda, para que esta interprete-lhe a palavra escrita.

Hulda oferece uma interpretação com duas partes distintas, a qual conforma-se à mensagem dos profetas canônicos. Primeiro, ela interpreta o livro para o povo. Ela diz que a idolatria deles conduzirá às conseqüências esboçadas em Deuteronômio (22.14-17). Segundo, ela estende uma palavra positiva a Josias. Ele morrerá antes da queda de Jerusalém (22.14-20). Quando a predição da vitória da Babilônia sobre Judá se cumprir, Josias não terá de passar por isso. As duas palavras infalíveis cumprir-se-ão. Hul-

³⁴John N. Oswalt, *The book of Isaiah*: chapters 1—39, p. 659.

³⁵J. A. Motyer, *The prophecy of Isaiah*: an introduction and commentary, p. 282.

³⁶Cf. o levantamento de opiniões em House, 1, *2 Kings*, p. 371-2.

da continua a grande tradição profética de proclamar a palavra de Deus com fidelidade e precisão, embora dessa vez a atenção esteja voltada para a interpretação de uma palavra escrita já existente.

A subsequente eliminação do politeísmo por Josias restaura a importância da aliança mosaica na sociedade judaica.³⁷ Os escritos de Moisés foram negligenciados por séculos, mas, por um breve período, Josias restaura-lhes a proeminência. Sua fé pessoal cresce quando ouve pelo menos um trecho significativo da Lei. Esse ouvir motiva-o a agir. Quando age, é com a confiança de que está fazendo a vontade de Deus, baseado na palavra de Deus, a serviço do povo de Deus. Ao fazê-lo, exemplifica traços bíblicos de um membro da nação santa e as exigências de um rei santo.

Outros reis surgem depois de Josias, mas nenhum chega a adiar a morte de Judá. Yahweh não tem motivo nenhum para poupar a nação se não uma paciência extraordinária que já se estendeu por mais de trezentos anos desde a idolatria de Salomão. Agora o Senhor, movido por uma indignação justa, dá cabo de Judá. Duas deportações menores precedem a derrota final (24.1-17); então a cortina fecha-se durante o desafortunado reinado de Zedequias (c. 597-587 a.C.). A descrição da devastação inclui a perda da cidade, do templo, do povo, da terra e da monarquia (24.18—25.21). Só uns poucos ali permanecem junto ao governador nomeado pela Babilônia. Esses poucos assassinam o governador e fogem, dessa forma reduzindo ainda mais a população (25.22-26). A nação santa foi reduzida a um mero punhado de gente numa terra santa que, para todos os propósitos, está destruída.

Apenas um minúsculo fragmento de esperança resta para o povo conquistado e a monarquia interrompida. O livro conclui com um relato inesperado sobre Joaquim, o rei que governa Judá durante três meses em 598-597 a.C. e é exilado em 597 a.C. O relato afirma que ele é bem tratado depois da morte de seu conquistador por volta de 562 a.C.³⁸ Gerhard von Rad acredita que a proeminência da aliança davídica em Samuel e Reis indica que a sobrevivência de Joaquim significa que Deus não rejeitou a linhagem de Davi. Sobre essa mensagem “há apenas indícios, e assim mes-

³⁷Esse comentário reflete a crença de que o livro da lei contém materiais mosaicos. Cf. R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament: with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the Apocrypha*, p. 732; Eugene H. Merrill, *Deuteronomy*, p. 27-37. Para um levantamento de outras opiniões, consulte-se Moseh Weinfeld, *Deuteronomy 1—11: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 37-84.

³⁸Noth, *The history of Israel*, p. 281.

mo com grande reserva”,³⁹ mas deve-se considerá-la cuidadosamente porque “o deuteronomista via ainda outra palavra ativa na história, a saber, a promessa de salvação na profecia de Natã, e ela, junto com a ameaça de juízo, foi eficaz enquanto a história se desenrolava”.⁴⁰ Martin Noth discorda. Ele acha que a passagem conclui a tragédia de Israel com uma nota de benevolência irrevogável.⁴¹

Considerando-se a maneira como o texto flui em Reis, é possível concluir que esse episódio final não exclua a esperança. O historiador certamente acredita que a história da nação deu uma guinada terrível e sinistra. Assim mesmo, dias melhores são possíveis porque tais dias sempre foram possíveis. Esse fato é o que torna trágica a situação. Um dia novo e melhor talvez surja depois do castigo, exatamente como Deuteronomio 30.1-10 indica. Qualquer que seja a esperança que surja, o autor declarou desde 2Samuel 7 que a família de Davi seria um elemento chave naquela possibilidade. Deus arrisca o futuro em Davi, a despeito dos fracassos dos descendentes de Davi. Israel pode estar fora da terra, mas alguns israelitas ainda existem, e a linhagem de Davi não foi erradicada.

Síntese canônica: exílio e remanescente

A derrota e subsequente exílio de Judá oferecem um balizamento canônico significativo. A descrição desses dois eventos a esta altura do cânon realça sua importância decisiva. Moisés ameaça o povo com a perda da Terra Prometida a Abraão (Dt 27 e 28). Bem poucas advertências poderiam ter tanto peso teológico, relacional e prático. O exílio é o que Israel por pouco evita em Juízes, o que Samuel traz à memória do povo em 1Samuel 12 e o que Salomão teme em 1Reis 8.22-61. Nos Profetas Posteriores, Isaías prediz o exílio (39.1-8; v. 2Rs 20.12-21), como também o fazem Jeremias (7.1-15), Ezequiel (20.1-49), Amós (2.4,5; 6.1-7), Miquéias (3.12), Habacuque (1.5-11) e Sofonias (1.4-13). Jeremias e Ezequiel vivem durante o exílio, ao passo que Ageu, Zacarias e Malaquias vivem em seguida. Nenhum outro evento histórico causa impacto tão significativo em sua vida e ministério.

O papel do exílio não se reduz nos Escritos. Em Salmos 89 e 90 ele é descrito como a consumação da quebra da aliança por Israel, ao passo que

³⁹*Studies in Deuteronomy*, p. 90.

⁴⁰*Old Testament theology*, vol. 1, p. 343 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁴¹*The deuteronomistic history*, p. 97.

os salmos 90 a 150 concentram-se em parte na superação dos efeitos desse evento crucial. Lamentações pranteia a destruição de Jerusalém. Daniel e Ester vivem no exílio, enquanto Esdras e Neemias tentam reconstruir Jerusalém em tempos pós-exílicos. Crônicas termina com um chamado à reconstrução do templo (2Cr 36.13). Todos esses textos debatem-se com o significado do exílio em seus contextos específicos.

Embora um grande número de opções seja possível, é evidente que o AT interpreta o exílio de pelo menos duas maneiras básicas. Primeiro, os Profetas e os Escritos alegam uniformemente que o exílio é o compreensível castigo de Deus para a infidelidade de Israel. Jeremias 44.20-30 é um texto profético que exemplifica essa crença. Ali o profeta declara que os exilados só podem culpar-se a si mesmos e a seus ídolos pela situação difícil em que vivem. Yahweh castigou só quando o pecado tornou-se insuportável. Semelhantemente Salmos 106, Daniel 9.1-20 e Esdras 9.5-15 concordam, durante extensas confissões de pecado, que esse castigo foi bem merecido e procedeu de um Deus justo e paciente. Não se pode alegar qualquer falha por parte de Deus. Só se pode culpar ao povo.

Segundo, o exílio não é visto como algo permanente. É descrito como uma oportunidade para o Israel espalhado arrepender-se e para o fiel Yahweh criar um novo Êxodo rumo à terra santa. Isaías 35.1-10, Jeremias 23.1-8 e Ezequiel 34.11-16 afirmam que o povo de Deus voltará para a terra a fim de anunciar a grandeza da redenção de Yahweh. Oséias 11.8-11 declara que a compaixão do Senhor torna impossível que a ira divina seja a obra final de Deus com os escolhidos. A presença de Ageu, Zacarias, Malaquias, Esdras e Neemias em Jerusalém em tempos pós-exílicos torna a enfatizar essa questão, como também o faz a presença no cânon dos salmos de peregrinação (SI 120—134), que regozijam-se na adoração restaurada em Jerusalém. Deus não se esqueceu de como ser misericordioso ou de como redimir. Essa nova situação acentuará aquelas características.⁴² Se a queda de Jerusalém ressalta as consequências da aliança, então o retorno derradeiro à terra destaca as bênçãos da aliança.

Esse trecho também enfatiza três outros princípios canônicos. Primeiro, reforça a idéia de um remanescente fiel. É apropriado que em 2Reis 19.29-34 Isaías mencione lado a lado o remanescente e a importância de Davi, visto que esse profeta enfatizará longamente essas idéias no livro que leva seu nome. Ezequiel, Isaías, Josias e Hulda demonstram que Israel pode pecar, mas que, como na época de Elias (1Rs 19.15-18), Deus nunca ficará sem seguidores obedientes. Segundo, confirma que as palavras

⁴²Cf. Clements, *Old Testament theology*, p. 100-2.

dos profetas são de absoluta confiança. Saber com quem Deus fala torna os livros proféticos seguintes especialmente significativos e confirma a capacidade divina de, em momentos cruciais, revelar o futuro de maneiras apropriadas. Terceiro, ressalta o monoteísmo como o princípio fundamental da aliança. Quando apenas Yahweh é adorado, são pequenas as chances de a aliança toda ser quebrada. Quando o contrário acontece, toda a espécie de mal torna-se possível.

Conclusão

Quando os livros dos Reis terminam, a história de Israel já foi narrada desde a época de Abraão (c. 2000 a.C.) até a velhice de Joaquim (c. 560 a.C.). A teologia canônica introduziu e acompanhou as implicações das promessas a Abraão, a aliança mosaica e os surpreendentes compromissos assumidos com Davi. A singularidade de Deus, o chamado de Israel como nação santa, a condição de Canaã como terra santa e o papel da linhagem de Davi como governantes permanentes — tudo isso foi firmemente demonstrado. O pecado, contudo, prejudicou o cumprimento constante desses temas, de modo que o pecado continua o inimigo que tem sido desde Gênesis 3. Fé, obediência e sacrifício combatem o pecado, mas uma solução permanente ainda não surgiu. No entanto, nessa área os Profetas Posteriores fazem grande progresso no segmento canônico seguinte.

11

O Deus Salvador

Isaías

Pouquíssimos livros do AT têm a destreza que Isaías demonstra na utilização da teologia bíblica recebida ao introduzir novos conceitos teológicos. Colocado estrategicamente no início dos Profetas Posteriores, esse livro reflete as principais idéias já divulgadas na Lei e nos Profetas Anteriores. Isaías analisa a dádiva e a quebra da aliança, o papel dos profetas em advertir e encorajar o povo escolhido, a soberania de Deus sobre todas as nações e as promessas davídicas — para mencionar apenas um punhado de temas relevantes. Ao mesmo tempo, de um modo ainda não visto no cânon, a profecia estabelece uma associação entre o remanescente e o futuro, a natureza eterna do reino davídico, os pecados vigentes naquela instituição e a interação entre Deus e os gentios. Esse amálgama do antigo com o novo torna Isaías um impressionante documento teológico.

Josué, Juízes, Samuel e Reis introduzem a obra dos profetas, mas a específica contribuição literária destes à teologia bíblica obviamente se desenvolve mais claramente em Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze. Essa contribuição tem muitos aspectos e emprega uma grande variedade de personagens e situações. No entanto, é correto dizer que todas essas variações têm como ponto de partida uns poucos temas comuns. Bunyan Davie Napier faz a observação de que os profetas destacam sete temas básicos.¹ Pri-

¹Prophet, em *Interpreter's dictionary of the Bible*, vol. 3, p. 896-919.

meiro, afirmam que suas palavras e seus atos simbólicos são inspirados por Deus. Suas mensagens procedem de Deus e são, portanto, palavra de Deus. Segundo, refletem a respeito da eleição de Israel. Deus escolheu Israel e, como recipiente das alianças abraâmica, mosaica e davídica, o abençoou com uma condição especial. Terceiro, os profetas alegam que o povo escolhido revoltou-se contra o Senhor quando quebrou a aliança que haviam prometido cumprir.

Quarto, devido a essa quebra da aliança, Yahweh julgará o povo, como prometido em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28. O caráter do Senhor exige que não se deixe que o pecado fique sem ser confrontado. Quinto, apesar desse castigo, o Senhor ainda tem compaixão pelos escolhidos. O juízo nunca é a palavra final de Deus. Sexto, a compaixão de Deus significa que a redenção surgirá em meio à dor do castigo. O castigo sempre acontece para operar renovação; nunca é um fim em si mesmo. Sétimo, essa renovação estender-se-á a todas as nações. Deus é o criador de todas as nações e raças, não apenas dos israelitas. Por esse motivo, a restauração tem de incluir toda a criação, a fim de que o Criador receba a devida glória a partir dos resultados justos e necessários do juízo.

Esses conceitos basilares deixam em aberto um número imenso de questões. Como, quando, por que e onde esses temas surgirão é algo examinado de mais de uma maneira nas próprias profecias. Mudam as situações históricas que dão origem aos temas. As pessoas que criam o contexto para as idéias não permanecem as mesmas. Apesar das mudanças que naturalmente ocorrem à medida que os livros interagem com suas situações históricas específicas, permanece constante o ponto de vista teológico singular da literatura profética. As várias situações, autores e públicos acentuam a textualidade e o conteúdo relevante das interpretações teológicas, proporcionando-lhes uma maior energia criadora.

Como grupo de livros, os Profetas Posteriores dão ao cânon uma interpretação da história que já foi descrita na Lei e nos Profetas Anteriores. Essa interpretação concorda com a perspectiva encontrada em Josué—Reis: a persistente rebelião de Israel contra Deus gera juízo, mas sempre existirá um remanescente de fiéis que jamais se desvia do Senhor (v. 2Rs 17.3). Ao mesmo tempo, os Profetas Posteriores vão além do passado e imaginam como Deus agirá no futuro. Desse modo, ao entender o que aconteceu, predizem o que acontecerá. Como indivíduos a quem foram confiadas as próprias palavras de Deus, também ocasionalmente imaginam acontecimentos futuros que não estão antevistos na Lei e sabem os detalhes de alguns desses acontecimentos, como o exílio, que são mencionados apenas de forma premonitória na Lei.

Depois de duzentos anos de discussão sobre a autoria e data de Isaías, a situação mudou no século XX, e isso aconteceu de uma maneira que torna mais possível o diálogo teológico entre diferentes correntes. A esta altura estudiosos de posição tanto crítica quanto conservadora estão lidando com textos recebidos no cânon hebraico. Alguns desses escritores estão interessados na unidade literária do texto,² alguns na coerência teológica do livro,³ alguns em sua estruturação editorial⁴ e alguns em seu papel como documento canônico.⁵ Discordâncias sobre questões de autoria continuam sendo um ponto importante de divergência, mas essa diferença já não impede o debate sobre questões que refletem a unidade teológica de Isaías.

Por exemplo, Brevards Childs e J. A. Motyer não estão de acordo sobre quem escreveu todo o livro de Isaías. Mas, de acordo com Childs, mesmo que Isaías não tenha escrito o livro todo, o cânon trata a profecia como se ele tivesse escrito, e a comunidade da fé tem tradicionalmente lido a profecia dessa maneira.⁶ Motyer assinala que as questões levantadas por estudiosos críticos não são triviais, contudo ele acertadamente decide que esse fato não nega o valor de tratar a profecia como uma obra teológica una.⁷ Os dois autores concluem que a reflexão teológica sobre Isaías deve começar com a maneira como o livro todo e suas várias partes se encaixam. Esta obra partilha do ponto de vista de Motyer e reconhece a atitude de todos os estudiosos que procuram trabalhar com a unidade da forma canônica de Isaías. Jogar trechos de Isaías um contra o outro não faz justiça aos feitos teológicos da profecia.

Existe uma significativa concordância entre abordagens tradicionais e não tradicionais da teologia de Isaías. A maioria dos estudiosos observa que o foco central é a santidade de Deus.⁸ A partir daí vários outros con-

²Cf. Edgar W. Conrad, *Reading Isaiah*.

³Cf. Christopher R. Seitz, *Isaiah 1—39*, e Christopher R. Seitz, *Reading and preaching the book of Isaiah*.

⁴Cf. Rolf Rendtorff, *Canon and theology: overtures to an Old Testament theology*, p. 146-89.

⁵Cf. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 311-38; e Ronald E. Clements, *The unity of the book of Isaiah*, p. 17-129. Talvez seja mais exato dizer que a abordagem de Clements pende para tendências canônicas ao mesmo tempo em que mantém bastante interesse numa análise da redação.

⁶*Introduction to the Old Testament*, p. 325-38.

⁷*The prophecy of Isaiah: an introduction and commentary*, p. 9-34.

⁸Para uma ótima análise da centralidade de Deus em Isaías, consulte-se John G. Gammie, *Holiness in Israel*, p. 71-101. Cf. J. J. M. Roberts, *Isaiah in Old Testament theology*, p. 130-43. Roberts faz o seguinte comentário: "Se existe algum conceito central ao livro todo de Isaías, é a visão de Yahweh como o Santo de Israel" (p. 131).

ceitos básicos naturalmente seguem. Por exemplo, John N. Oswalt faz o seguinte comentário: “Porque só Deus é grande e porque só ele é santo, a adoração de outros deuses é a mais absoluta tolice”.⁹ Em outras palavras, a santidade ou singularidade do Senhor leva à conclusão de que não existe nenhum outro Deus. No dizer de Christopher R. North, o livro de Isaías é “explicitamente monoteísta”, especialmente nos capítulos 40—66.¹⁰ John Skinner acrescenta que “Isaías é monoteísta no sentido mais estrito da palavra”.¹¹

Pelo fato de existir só um Deus, segue-se que esse Deus é o criador dos céus e da terra. John D. Watts assinala que, quando Israel duvida da capacidade divina de ajudá-lo no exílio, o Senhor relembra seu povo quem foi que criou todas as coisas.¹² Com certeza o criador é capaz de sustentar o povo na sua luta por manter sua fé e seu bem-estar físico. O criador que redimiu Israel da escravidão egípcia conduzirá o povo num novo êxodo, um êxodo que dos confins da terra trará-lo-á de volta à pátria de seus ancestrais.¹³ Esse novo êxodo resultará na restauração de Jerusalém, o que adquire um significado adicional como Sião, o local da habitação de Deus.¹⁴

Embora Deus salve, também é verdade que Yahweh julgará os pecadores no dia do Senhor. Essa separação de remanescente e rebeldes acontecerá temporariamente no tempo e no espaço e permanentemente num tempo futuro não especificado. Desse modo, é claro que Yahweh governa toda a história, passada, presente ou futura, o que leva Watts a concluir que o coração da visão teológica de Isaías “é que Yahweh é o Senhor da história”.¹⁵

Relacionada a todos esses temas acha-se a ênfase que o livro dá ao futuro Salvador davídico. Descrito quer como rei quer como servo, é esse indivíduo que desperta o maior interesse na teologia bíblica como um todo, especialmente no NT.¹⁶ É essa personagem que a profecia antevê, e é essa pessoa que governará toda a criação quando a história alcançar a perfeição. É, portanto, impossível ignorar o papel dessa pessoa em todas as outras ênfases teológicas do livro, e essa pessoa ajuda proporcionar um contexto para a maneira como as alianças abraâmica, mosaica e davídica se complementam mutuamente.

⁹*The book of Isaiah*: chapters 1—39, p. 34.

¹⁰*The second Isaiah*, p. 16.

¹¹*The book of the prophet Isaiah*, vol. 2, p. xlviii.

¹²*Isaiah 1—33*, p. lv.

¹³Cf. North, *The second Isaiah*, p. 12, 13, 17, 18.

¹⁴Cf. R. N. Whybray, *Isaiah 40—66*, p. 30.

¹⁵*Isaiah 1—33*, p. lv.

¹⁶O exemplo mais óbvio desse interesse acha-se em At 8.26-39, passagem onde Filipe diz ao eunuco etíope que Isaías 53 refere-se a Jesus.

Estruturando-se dessa maneira as principais idéias teológicas do livro, é possível propor como as idéias teológicas da profecia se relacionam. Não há dúvida de que existem outras maneiras igualmente válidas de conceber o pensamento do livro, mas este esquema é fiel ao seu conteúdo. Isaías 1—12 inicia a profecia ao introduzir o Deus que condena e chama. Descreve-se devidamente a infidelidade de Israel às suas obrigações para com a aliança, e anuncia-se seu ministério profético. O fato de que o chamado de Isaías ao ministério é descrito só no capítulo 6 reflete o padrão histórico de o Senhor enviar profetas como resposta ao pecado de Israel. Esta seção também dá início à tendência vista em todo o livro de alternância entre o momento presente vivido pelo autor e o futuro próximo ou longínquo. Nesse diálogo a personagem mais fascinante é o rei davídico prometido em Isaías 7—12. O acontecimento mais fascinante é o dia do Senhor, ou dia do juízo, dia este prometido e que deve ser bastante temido.

Em seguida, Isaías 13—27 descreve Yahweh como o Deus que destrói nações orgulhosas. O orgulho de Israel e a conseqüente falta de fé levam Deus a usar nações como a Assíria para castigar o povo escolhido. Semelhante orgulho e falta de fé levam Yahweh a condenar os países vizinhos. Esse trecho de juízo coloca o relacionamento de Israel com o Senhor bem no meio da história e ao mesmo tempo revela que o Deus de Israel governa toda a criação. Apesar da presente depravação desses povos, no futuro o Senhor redimirá alguns dos piores ofensores, desse modo mantendo viva a conversa presente-futuro.

Isaías 28—39 prossegue com o tema de castigo ao proclamar uma série de ais contra os ímpios. A isso segue-se uma descrição de esperança futura e uma conclusão com um relato histórico do livramento de Jerusalém na crise de 701 a.C. (v. 2Rs 18 e 19). Em toda essa seção fica claro que Yahweh é o Deus que firma e protege o remanescente fiel. Existe esperança em meio à dor, contudo essa esperança existe apenas para o remanescente e, num sentido último, apenas no futuro. Todas as vezes essa esperança é resultado de um relacionamento com o Senhor, não de aliança militar nem de manobra política. A seção termina com um comentário sinistro de que a Babilônia invadirá e conquistará Judá, um fato já canonicamente corroborado em 2Reis.

Dor e esperança no presente e no futuro continuam a se cruzar em Isaías 40—55. Nessa seção o Deus que salva por meio do sofrimento envia um servo para dar partida a um novo êxodo de exílio literal e espiritual. Como em Isaías 28—39, somente lealdade exclusiva a Yahweh resultará em libertação da escravidão e livramento do castigo. Aparecem nesse trecho algumas das mais incisivas declarações monoteístas que enriquecem as

Escrituras. A identidade do servo dá ensejo a importante reflexão teológica no NT.

Finalmente, Isaías 56—66 descreve o Deus que renova a criação. Uma vez mais a fé nesse Deus funciona como o único catalizador de um futuro brilhante. A totalidade dessa re-criação reflete-se nos versículos finais da profecia, que antevêem um novo céu e uma nova terra, conceitos que também concluem o cânon do NT (v. Ap 21 e 22). Somente Yahweh consegue operar essa transformação, pois Yahweh é o Criador, sustentador e única divindade. Somente o Criador pode ser o re-criador.

A visão de Isaías é incansavelmente monoteísta. Ídolos e outros tipos de objetos de adoração aparecem, mas não se lhes permite qualquer relevância como participantes ativos no andamento dos negócios humanos ou divinos. Conforme comenta Christopher Seitz, “no livro de Isaías, o Deus de Israel não está numa competição para provar sua superioridade sobre os deuses das outras nações: o Deus de Israel é o único Deus de todas as nações”.¹⁷ Aceitar esse conceito oferece um futuro a todas as pessoas do remanescente, mas ignorar esse princípio lança nas trevas inerentes ao dia do Senhor todos os indivíduos da maioria.

O Deus que condena e chama: Isaías 1—12

Embora a salvação seja o derradeiro objetivo de Deus em Isaías, de forma alguma o livro oferece uma abordagem suave para alcançar-se esse propósito. Deus não trata Israel como uma criança mimada ou doentinha. Pelo contrário, o Senhor capacita Isaías a pregar mensagens que penetrem no íntimo de seus ouvintes e que protestem contra suas atividades. Deus declara o pecado da nação (1.2-31) e descreve como brilhante o futuro após e por causa do dia de juízo (2.1—4.6). O Senhor compara Israel a uma vinha ruim (5.1-7) e a uma terra merecedora de lamento (5.8-30). Deus chama Isaías (6.1-13) a apresentar ao povo e ao seu rei a oportunidade de crer e ser salvos, mas deve projetar tal salvação no futuro, quando o oferecimento gracioso for recusado (7.1—11.16). Então Israel saberá que o Senhor é sua salvação, um fato que Isaías e outros crentes remanescentes têm aceitado desde o início (12.1-6). A ira divina com o pecado e o chamado divino de um profeta que advirta e instrua o povo andam de mãos dadas tão certo quanto o castigo segue-se à rebeldia obstinada.

A condenação divina de Israel em Isaías 1.2-31 acontece num estilo canônico conhecido. Yahweh, o Criador, chama os céus e a terra para ser

¹⁷*Isaiah 1—39*, p. 125.

testemunhas da quebra da aliança por Israel (1.2). Israel, o filho de Deus (v. Êx 4.23), rebelou-se e recusa-se a se arrepender, apesar do castigo divino (1.2-9). Assim, será destruído como Sodoma e Gomorra (1.10; v. Gn 19.1-29), embora o povo ofereça os sacrifícios exigidos em Levítico (Lv 1.11-14). Deus está desejoso de perdoar, mas não tem motivo para fazê-lo (Is 1.18,19). O presente é sombrio. As referências a Jerusalém estar solitária provavelmente implicam que o contexto é a invasão por Senaqueribe descrita em 2Reis 18.13-16.¹⁸ Jerusalém poderá sobreviver, mas só como uma lembrança quase desértica da nação que outrora foi a pátria gloriosa do povo da aliança. Só a graça de Deus permite que esta pequena porção subsista.

Após essa devastação há um futuro maravilhoso preparado por Yahweh mediante meios terríveis. Nos “últimos dias”, Jerusalém atrairá todas as nações a si, assim tornando Israel o reino de sacerdotes e bênção universal a que foram chamados desde Gênesis 12.1-9 e Êxodo 19.5,6. Ali Deus julgará o povo (Is 2.1-5). Contudo, essa nova realidade só pode vir à tona como consequência de um dia cataclísmico de Yahweh, dia este que eliminará da terra adivinhação, materialismo, arrogância e idolatria (2.6-22). Naquele dia apenas o Senhor será adorado, conforme sempre deveria ter acontecido, mas nunca foi observado (2.17). Só os justos sobreviverão incólumes (3.10; 4.2-6). Naquele dia o Senhor reinará, Jerusalém será o local da habitação de Deus, e os fiéis serão para sempre protegidos do mal. A maneira realista de Isaías encarar suas circunstâncias obriga-o a vislumbrar no futuro esses acontecimentos, pois não vê qualquer possibilidade de se materializar logo. Dessa maneira, a esperança derradeira é lançada num contexto não imediato. O fato realmente assustador é o fato de que uma invasão assíria, uma experiência terrível, está muito longe de se parecer com o que o castigo final do Senhor será. Pela primeira vez no cânon, o juízo divino assume, portanto, proporções fora do normal.

O texto volta a tratar do presente em Isaías 5.1-30, mas sem moderar o tom. Israel vem sendo como uma vinha brava que não cumpriu seu propósito. Israel tem se enchedo de derramamento de sangue, injustiça e idolatria (5.1-7). Dessa maneira, a terra se encherá de lamento, e o povo escolhido será levado ao exílio pelas mãos de um adversário poderoso e sem misericórdia (5.8-30). Deus condena a nação santa, tratando-a como bêbada (5.10,22), arrogante (5.13-17), amante do mal (5.20) e objetos de ira (5.26-30). A quebra da aliança não reflete muito bem o nível de sua depravação. Ao longo de todo o livro a atitude do Senhor com os contem-

¹⁸Hans Wildberger, *Isaiah I—12*, p. 21.

porâneos de Isaías raramente melhora. A profecia incansavelmente apresenta o grupo como pecadores culpados, prontos para o julgamento. Seus pecados foram antecipados na Lei, e seu destino é claramente expresso nos Profetas Anteriores, de forma que Isaías 1—5 serve de ponte canônica entre o que se viu e o que será.

O chamado de Isaías possui tremenda importância teológica para o livro como um todo. No ano em que Uzias morreu, por volta de 742 a.C., Isaías recebe uma visão do Deus vivo (6.1). O Senhor está “assentado num trono alto e exaltado”, uma expressão que acentua o reinado de Yahweh e enseja outras reflexões sobre o papel de Deus como Rei cósmico (v. Is 13—23; 37.23,24; 40.18-22). Esse Rei faz mais do que encher o templo (6.1) e recebe a atenção de serafins que louvam sua santidade (6.1-3). A santidade de Deus confronta a pecaminosidade de Isaías, e o homem confessa sua falta de mérito, diante do que o Deus santo perdoa (6.4-7). Por gratidão Isaías se apresenta voluntariamente para falar pelo Senhor (6.8). Essa cena devia ser típica do relacionamento de Israel com Deus, mas é exatamente o oposto das ações descritas em Isaías 1—5.

Desse modo, quando o profeta recém-nomeado recebe sua incumbência, ouve que o povo não dará ouvidos e é informado de que deve pregar sem que haja resultados positivos (6.9,10). Sua missão é descobrir o remanescente fiel que tornar-se-á “santa semente” para replantar o povo santo na terra santa (6.11-13). Em outras palavras, deve fazer como Aías, Elias, Micaías e Eliseu já haviam feito. Seu papel não é novo e continua sendo difícil. Na condição de profeta de Deus, terá o apoio de Deus, mas esse apoio nunca significará trabalho menos árduo.

A primeira missão de pregação do profeta a ser registrada é aquela a Acaz de Judá (c. 731-715 a.C.), que tem de escolher entre ser invadido por Síria e Israel, pedir ajuda à Assíria e confiar numa palavra revelada da parte de Deus. À semelhança de Acabe, Acaz recusa-se a confiar no servo fiel de Yahweh (7.1-9). Por esse motivo Isaías apresenta um oráculo que abrange o presente e o futuro. Ao fazê-lo, deixa implícito que Deus dará um sinal extraordinário que acentuará a futilidade da descrença de Acaz. Ele diz que uma “virgem ficará grávida e dará à luz um filho, e o chamará Emanuel” (7.14). Além disso, a terra logo ficará livre dos sírios e israelitas, e a Assíria virá contra Judá (7.15-17).

Tem havido um vigoroso debate acadêmico sobre o que essas promessas significam e como Isaías imaginava seu cumprimento,¹⁹ mas existe algu-

¹⁹V. a excelente bibliografia de obras que tratam de Is 7.1-17 em Wildberger, *Isaiah* 1—12, p. 279-82.

ma concordância. Primeiro, muitos escritores acreditam que a promessa do Emanuel diz respeito às esperanças postas, desde 2Samuel 7.1-17, na linhagem davídica. Alguns acham que Ezequias é a criança prometida,²⁰ enquanto outros apontam para “o filho divino de Davi” como o cumprimento da profecia.²¹ De alguma forma o reino eterno prometido em 2Samuel 7 tem de entrar em jogo aqui. Segundo, a maioria dos comentaristas entende que as promessas incluem livramento de invasão estrangeira, o que acentua o poder de Yahweh e seu amor pelo povo escolhido e pela cidade escolhida. Terceiro, a maioria dos especialistas conclui que as palavras de Israel denunciam inequivocamente a incredulidade de Acáz. Conforme comenta Otto Kaiser, “Porque Acáz não aceitou o oferecimento da graça de Deus, não escapará do castigo divino. E, por esse motivo, este é também um sinal verdadeiro, uma prova, que permeia toda a história subsequente [...] de que o pecador não escapa do seu castigo e de que a palavra de Deus prevalece”.²²

Essas convicções demonstram que o Senhor é um Deus que cumpre as promessas, governa a história e julga os pecadores. Assim, a palavra de Deus é incapaz de fracassar agora tanto quanto era incapaz de fazê-lo na época de Aías ou Elias. Davi continua sendo a melhor esperança de futuro para a nação, e Deus continua sendo a mais segura defesa do país. Emanuel procederá da linhagem de Davi, embora por meio da linhagem de Acáz. O profeta de Deus sente-se forçado a falar a verdade agora tanto quanto acontecia na época de Micaías. O profeta sente-se à vontade movendo-se entre o presente e o futuro porque o Senhor de toda a história conhece o fim dos tempos bem como o princípio. Reis que lêem a história por meio de lentes exclusivamente seculares não terão a intuição para governar eficazmente mesmo no contexto secular. Não conhecem nem o fim nem o princípio dos tempos.

No restante da seção Isaías acentua a importância da fé, o remanescente, a palavra de Deus, o castigo divino e o rei davídico vindouro. Após Acáz recusar-se a crer, diz a Isaías para não temer, mas crer, confiando que a lei e os testemunhos darão direção. Pode-se confiar na palavra de Deus quando tudo o mais falha; ela será a única fonte de luz quando as trevas associadas ao dia do Senhor trouxerem sombras à terra (8.11-22). Enquanto o povo e o rei temem os sírios e os israelitas e virão a temer os assírios, o profeta e o restante do remanescente devem temer somente a Deus, pois

²⁰Mesmo um autor conservador como Walter C. Kaiser Jr. aceita essa interpretação. Cf. Walter C. Kaiser Jr., *The Messiah in the Old Testament*, p. 158-62.

²¹Motyer, *The prophecy of Isaiah*, p. 86.

²²*Isaiah 1—12*, p. 105.

só Deus é santo (8.11-15).²³ Dessa forma, pode-se confiar apenas na palavra de Deus.

Confiar na palavra de Deus fará com que o remanescente atravessa a crise vigente, mas aguardar o rei davídico sustê-lo-á no futuro. É possível, embora não inteiramente comprovável, que Isaías 4.2 refira-se ao rei davídico, pois menciona “o Renovo do Senhor” como parte do Israel renovado que surgirá após o juízo. Esse título possui conotações messiânicas e davídicas específicas em Jeremias 23.5 e 33.15.²⁴ No mínimo essa expressão inicia um interesse específico num indivíduo nomeado por Deus, indivíduo que cuidará da restauração futura de Israel. Emanuel acentua essa expectativa, pois a criança é, de uma maneira tangível, a chave para a vitória e a renovação. Isaías 9.1-7 alivia a tensão. Um futuro rei davídico será sábio, poderoso, permanente e capaz de alcançar a paz, estabelecer a justiça e mantê-la para sempre (9.6,7).

O fato surpreendente acerca deste texto é sua atribuição de nomes divinos ao rei vindouro. Ele será não apenas poderoso, mas será chamado “Deus Poderoso”. Reinará para sempre, aparentemente sem capitular diante da morte. Tais características estão fora do alcance de um dirigente normal que governe dentro dos limites da história humana comum.²⁵ Esse indivíduo é chamado Deus, mas ao mesmo tempo fica ao lado do Senhor dos exércitos, cujo zelo marca seu reinado. Quando esse rei governar, o Reino de Deus irromperá a partir dos céus e consumirá a terra de uma maneira tão completa quanto o dia do Senhor trará castigo.

Entre a crise com Acáz e a vinda do rei haverá lamentos sobre todos os que rejeitarem a aliança de Deus (9.8—10.4). A Assíria devastará Israel, e será então ela própria julgada por achar-se mais do que um instrumento nas mãos de Yahweh (10.5-19). Com esse conhecimento do que será, o remanescente pode confiar “no Senhor, no Santo de Israel” (10.20). Esse remanescente, que a esta altura em Isaías está claramente identificado com os que crêem em e dele dependem, será o único grupo de pessoas a escapar do juízo, quer no sentido imediato quer no longínquo. E é esse remanescente, esse toco queimado (v. 6.13), que a pregação de Isaías há de criar e encorajar.

²³Cf. Joseph A. Alexander, *Commentary on the prophecies of Isaiah*; e Joseph A. Alexander, *Commentary on the later prophecies of Isaiah*, p. 190, 191; e Ronald E. Clements, *Isaiah 1—39*, p. 98-100.

²⁴Cf. Edward J. Young, *The book of Isaiah*, vol. 1, p. 174.

²⁵Cf. Motyer, *The prophecy of Isaiah*, p. 102; e, numa opinião contrária, Wildberger, *Isaiah 1—12*, p. 404.

Nesse contexto imediato de guerra internacional, o Senhor uma vez mais anuncia paz mundial derradeira e duradoura. Além disso, essa paz será mediada pelo rei davídico (11.1-9). Depois do dia de Yahweh, o juiz davídico da terra atrairá todas as nações a si para dar-lhes um “lugar de descanso” (11.10). Esse descanso, esse novo êxodo,²⁶ será para o remanescente, mas não se limitará a ele. A ação purificadora de Deus criará um remanescente a partir de todas as nações, um fato que significa que o Senhor governa toda a criação (11.12-16).

A primeira seção de Isaías termina com um hino de louvor que confessa que Deus salva, protege e consola (12.1-6). O Santo merece ser mencionado a todas as nações. Esse trecho final ressalta o modo como o restante de Isaías 1—12 apresenta o Deus que salva. Nas calamidades que infestam a época de Isaías, o Senhor salvará o remanescente que crê. Nas calamidades que acontecerão muito depois da morte de Isaías, o Senhor ainda salvará o remanescente. Essa salvação virá por meio de juízo, fé e o Rei vindouro. Virá a despeito do pecado tão vividamente descrito e condenado e virá de acordo com a palavra de Deus apresentada pelos profetas chamados por Deus.

Síntese canônica: o rei e o remanescente

Isaías 1—12 reúne muitas idéias canônicas que já foram introduzidas. De fato, Isaías 8.20 incentiva os leitores a se lembrar dessas noções bíblicas como um antídoto ao pecado do povo da aliança. Os versículos iniciais de Isaías trazem para o primeiro plano a situação da aliança com Israel. O povo de Deus tem rejeitado o Deus santo que Êxodo 20—Levítico 27 descrevem com tantos detalhes. O povo substitui o compromisso de coração exigido em Deuteronômio pela observância meramente ritual. O exílio predito em Deuteronômio 27 e 28 e descrito em 2Reis 17 aguarda a nação desobediente. A palavra de Deus por meio do mensageiro escolhido oferece à nação um conhecimento sobre os caminhos de Deus e, então, condena-a por rejeitar a graça do Senhor. Profecias posteriores e trechos dos Escritos confirmarão as afirmações de Isaías.

Isaías 1—12 também esclarece certas idéias canônicas. Por exemplo, as promessas davídicas, primeiramente feitas em 2Samuel 7, são tratadas mais detalhadamente. O reino eterno mencionado em Samuel inclui agora todas as nações, paz total, justiça absoluta, sabedoria plena e a presença divina junto ao remanescente. Só esse tipo de descrição abrangente é capaz

²⁶John F. W. Sawyer, *Isaiah*, vol. 1, p. 125-7.

de trazer redenção à situação pecaminosa descrita em Gênesis—Reis e em Isaías 1—5. Assim, só uma pessoa que transcenda a história poderá salvar os pecadores que fazem parte da história. Somente um rei davídico cujas dimensões tornam-se mais amplas do que a história é capaz de transformar a história num território santo adequado para o Santo de Israel.

Esses textos também esclarecem a identidade do povo escolhido. Aqui o Israel nacional consiste no remanescente e naqueles com coração endurecido (v. 6.10-13). Essas duas partes estão em lados opostos no dia do Senhor, separadas por seu desejo ou sua falta de desejo de crer na palavra de Deus e de agir com base nessa crença. Isaías avança o conceito de Israel *versus* Israel remanescente, conceito este iniciado em Êxodo 32—34, no livro de Números e nos episódios que envolveram Elias, ao mostrar as implicações de tal idéia no fim dos tempos. Essa mudança teológica não havia acontecido anteriormente. Antes a ênfase estava colocada na maneira como o remanescente e o povo rebelde assumiram seus papéis dentro da história humana registrada. Esses textos também incluem não-israelitas no remanescente, dessa forma tornando mais firme uma idéia introduzida com a conversão de Raabe e também com a cura de Naamã e sua subsequente confissão. Os que crêem em Yahweh e abandonam todos os outros deuses são aceitos pelo Senhor, não importando sua origem étnica, ao passo que quem o rejeita é rejeitado, embora possa ser descendente direto de Abraão.

Outro desdobramento canônico merece atenção. Pela primeira vez o cânon começa a mover-se para além do passado, presente e futuro próximo, prevendo o fim dos tempos, quando Deus redimirá todas as coisas. À medida que a Bíblia se desenrola, esses inícios tomarão volume e transformar-se-ão em longos escritos sobre o final dos tempos (i.e., escritos escatológicos) e finalmente em abordagens literárias especializadas sobre o futuro encontradas em livros e passagens apocalípticos. Isaías escreve como alguém que acredita estar no meio da história, longe demais do princípio para voltar ali e ao mesmo tempo também longe demais da esperança final para chegar ali. O que resta, então, é esperança de épocas melhores, esperança esta baseada no caráter historicamente provado de Yahweh.

O Deus que elimina nações orgulhosas: Isaías 13—27

Dentre todas as realidades de sua época que Isaías compreendia, com certeza a fraqueza de Judá estava no topo da sua lista. O profeta vivia num país que decididamente não tinha importância política, um país sem qualquer recurso real de defender-se adequadamente, um país que necessitava

de ajuda externa para sobreviver (v. 7.1-9). Também é fato que Isaías viveu numa época em que media-se o poder de um deus pelo poder das nações que o adoravam. Em Isaías 13—27 o livro trata dessas duas questões. Primeiro, o texto situa o crescimento, renovação e proeminência de Judá bem no futuro. Segundo, o autor acaba com essa última teoria ao afirmar a soberania de Yahweh sobre todos os países, o direito de Yahweh de julgar todas as nações e a firme oposição de Yahweh a reinos orgulhosos e auto-suficientes.

Várias nações tratadas em Isaías 13—27 já foram mencionadas em Isaías 1—12. Assíria, Filístia, Síria, Edom, Moabe, Amom e Egito estão relacionadas em 11.11-16 como lugares de onde o remanescente voltará após o exílio.²⁷ Outras terras, como Tiro (v. 23.1-18), são acrescentadas aqui, mas dentre as novas nações mencionadas Babilônia é a mais importante. Quando Isaías anuncia a destruição futura daquela potência, ele projeta sua mensagem até o ano de 539 a.C., quando a Pérsia substituiu a Babilônia, que por sua vez havia conquistado a Assíria em 612 a.C., tornando-se a principal potência mundial.

O texto afirma que o primeiro oráculo sobre a Babilônia vem do próprio Isaías (13.1). Muitos estudiosos têm tentado atribuir data posterior aos oráculos babilônicos, mas é plausível atribuir-lhes uma data ainda durante a vida de Isaías devido às atividades da Babilônia num período de fraqueza da Assíria (c. 720-708 a.C.).²⁸ Enviados babilônicos visitam Ezequias, talvez com o objetivo de incentivar uma oposição conjunta contra a Assíria (v. 2Rs 20.12-19; Is 39.1-8). Se é esse o caso, então o Egito e a Babilônia têm em comum uma incapacidade de livrar Judá da opressão assíria. À semelhança do Egito, os babilônios vangloriam-se de seu poder, mas são incapazes de realizar o que prometem. Arrogância não é sinônimo de capacidade. Dois outros textos também colocam essas declarações no período de Isaías. Isaías 14.28 diz que o oráculo em seguida veio no ano da morte de Acaz (c. 715 a.C.), enquanto Isaías 20.1 coloca a mensagem após um episódio específico no reinado de Sargão.²⁹ Essas referências ajudam a ressaltar a tendência futurística da seção.

O oráculo acerca da Babilônia prepara o terreno para o restante do julgamento descrito nesse trecho da profecia. No dia de Yahweh o Senhor

²⁷Seitz, *Isaiah 1—39*, p. 115.

²⁸Cf. Oswalt, *Isaiah 1—39*, p. 300, 301. Para uma descrição de acontecimentos durante essa época, consulte-se John Bright, *A history of Israel*, p. 278-83.

²⁹O acontecimento mencionado aconteceu provavelmente por volta de 712 a.C. Cf. Bright, *A history of Israel*, p. 280; e John Haralson Hayes e Stuart A. Irvine, *Isaiah, the eighth-century prophet: his times and his preaching*, p. 268, 269.

luta contra a Babilônia a fim de que o orgulho e a altivez sejam eliminados (13.11,19). Conforme comenta Gerhard von Rad, a batalha assume proporções sobrenaturais.

Yahweh vem pessoalmente à batalha, as estrelas retêm sua luz, a terra treme, a carnificina é terrível. O poema termina com uma alusão à total devastação do império. [...] A guerra é descrita assumindo dimensões gigantescas; não são indivíduos que guerream, mas nações inteiras se apressam para a guerra. Ao mesmo tempo, os eventos descritos têm paralelo em guerras reais.³⁰

Tal é o orgulho da Babilônia que ela procura substituir a Deus (14.12-14). Por esse motivo, Deus varrerá essa nação da face da terra (14.22,23). Deus a substituirá.

Outras nações não se saem melhor. A Assíria, cuja derrota pelas mãos de Deus é um tema importante em Isaías,³¹ também será destruída (14.24-27). A arrogância daquele país já foi descrita em Isaías 10.5-19. De modo parecido, Moabe (16.6,7), Egito (19.11-15) e Tiro (23.7-9) se exaltaram e em seguida aprenderam que Yahweh castigará sua arrogância. Isaías antevê uma destruição mundial de proporções catastróficas, provocadas por Deus (24.1-13). Essa é a vontade de Deus; então acontecerá (14.26,27).

Só o remanescente sobreviverá. O remanescente também consistirá não apenas em israelitas, mas também em estrangeiros, gentios que crerem (14.1).³² Esse grupo multinacional habitará em Sião (14.32), banquetando na montanha de Deus (24.6-12). Ídolos serão removidos (17.7,8; 19.1-4), e Israel, o Egito e a Assíria serão todos eles povo escolhido de Deus (19.23-25). Tiro terá uma marinha mercante para vantagem de Yahweh (23.17,18), o que indica que cada esfera da vida será consagrada ao Senhor. Assim como o exílio purifica Israel e leva o remanescente de Israel a reconhecer somente Yahweh como Senhor (26.13; 27.9-11), de igual forma o juízo revelará o remanescente que existe nas nações do mundo. Embora o papel do rei davídico nesse futuro mais brilhante não seja nesta seção tão proeminente como em Isaías 1—12, o conceito não está ausente. A única esperança para Moabe é um rei davídico justo, fiel e

³⁰*Old Testament theology*, vol. 2, p. 120 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

³¹Clements, *Isaiah* 1—39, p. 146.

³²Para um tratamento dos vários significados de “estrangeiro”, consulte-se Sawyer, *Isaiah*, vol. 1, p. 142; e Otto Kaiser, *Isaiah* 13—39, p. 25.

amoroso, a mesma pessoa descrita em Isaías 7.14; 9.1-7 e 11.1-10.³³ Além disso, o desejo do Egito de ser parte do remanescente acontecerá devido à auto-revelação de Deus e ao envio por Deus de um “salvador” para livrá-los (10.20-22). Essas imagens no mínimo fazem lembrar do Rei vindouro.³⁴ Embora a descrição, nessa seção, da ação divina em eliminar a impiedade arrogante tenha um escopo mais amplo do que o de Isaías 1—12, os princípios básicos continuam os mesmos.

Síntese canônica: o juízo divino final

Textos canônicos anteriores prepararam os leitores para a afirmação de Isaías de que Yahweh pode julgar todas as nações e criar um remanescente multi-racial. No Pentateuco, Deus julga o Egito, uma nação que ele criou, a favor de Israel, um povo criado e escolhido para uma tarefa específica. O mesmo princípio é mantido nos Profetas Anteriores, pois ali Yahweh repetidamente luta a favor da pequena e ao mesmo tempo singular nação de Israel. Visto que há séculos o Senhor vem castigando o Egito, a Filístia, Moabe e outras nações, dificilmente chocará a afirmação de Isaías de que Yahweh castigará esses países. Ao mesmo tempo, a esposa etíope de Moisés (Nm 12), Raabe (Js 2.1-24; 6.22-25) e Naamã (2Rs 5.1-19) comprovam que o povo de Deus não é distinguido apenas pelo critério racial, mas por um compromisso com o único Deus que cria e julga.

Livros proféticos subsequentes incluem listas de nações que Yahweh castigará, listas estas semelhantes à de Isaías 13—23. Jeremias 46—41, Ezequiel 25—32, Amós 1.2—2.15 e Sofonias 2.1—3.5 — todas essas passagens ressaltam a soberania de Yahweh sobre cada centímetro da terra. Também destacam a condenação pelo Senhor do pecado em Israel e em todos os demais lugares, a proteção de Yahweh sobre o remanescente e o desprazer divino com a arrogância da humanidade e a crueldade mútua. Cada passagem demonstra o envolvimento particular do Senhor no julgamento, quer esse castigo aconteça por intermédio de meios humanos na história, quer mediante eventos diretos causados por Deus. Esse castigo elimina o mal da terra, de modo que a terra possa voltar à sua inocência inicial.

Isaías 24—27 está tão envolvido com o futuro, o juízo final, a ressurreição e a derrota do mal que muitos comentaristas consideram essa passagem literatura apocalíptica.³⁵ Escritos apocalípticos geralmente avaliam

³³Cf. Young, *Isaiah*, vol. 1, p. 463, 464; e Motyer, *The prophecy of Isaiah*, p. 152.

³⁴Walter C. Kaiser Jr., *Toward an Old Testament theology*, p. 211.

³⁵Um excelente apanhado de opiniões acha-se em Clements, *Isaiah 1—39*, p. 196-200.

longos períodos de tempo e dividem esses períodos em eras, empregam linguagem simbólica, interpretam a história humana como uma batalha entre o bem e o mal, às vezes empregam pseudonímia para indicar a autoria e transferem o juízo de Deus da esfera histórica para a cósmica.³⁶ Devido a essas características genéricas, é melhor concluir que esses capítulos de Isaías “abrem um novo campo na história da profecia do AT, mas ainda não se qualificam para o título de literatura apocalíptica”.³⁷ Eles servem de ponte entre a profecia tradicional e a apocalíptica.³⁸ Desse modo, esta seção oferece um contexto para as visões de Daniel e Zacarias e, por tabela, aquelas encontradas nos apócrifos e também no NT.

Talvez a maior contribuição dessa passagem à teologia bíblica seja sua ênfase sobre o que acontece quando a história humana, como se conhece desde a criação, cessa. Nesse momento de apogeu, a singularidade de Yahweh será totalmente óbvia. Yahweh purificará a terra, julgará os ímpios, banirá a morte para sempre e ouvirá os louvores do remanescente (25.6-9). Nenhum outro Deus aparece nessa cena. Só Yahweh abre a eternidade para o remanescente. Embora muitas outras passagens bíblicas tratem do fim dos tempos e da vida após a morte, no final de Apocalipse seu autor não consegue imaginar nenhuma maneira melhor de expressar essas idéias do que ecoar essas imagens de Isaías 25.6-9 (v. Ap 21.1-8). Isaías estabelece o padrão mediante o qual escritores subseqüentes devem julgar suas idéias escatológicas. O Deus único que criou a história também a recriará.

O Deus que firma o remanescente: Isaías 28—39

Isaías 28—39 retorna ao costume anterior do livro de alternar entre o contexto de Isaías e o futuro. Trata novamente da escolha do povo entre confiar em Yahweh e buscar livramento mediante ajuda de nações estrangeiras.³⁹ Agora a decisão é se deve-se confiar que o Egito poderá salvá-los da Assíria, mas o princípio continua o mesmo. Falando em nome de Deus e do remanescente, Isaías aconselha a ter fé em Yahweh. No final de Isaías 39 sua afirmação é muito bem ilustrada, pois um profeta fiel e um rei

³⁶H. H. Rowley, *The relevance of apocalyptic: a study of Jewish and Christian apocalypses from Daniel to Revelation*, p. 16, 17. V. tb. Paul D. Hanson, *The dawn of apocalyptic: the historical and sociological roots of Jewish apocalyptic eschatology*, p. 11.

³⁷SAWYER, *Isaiah*, vol. 1, p. 204.

³⁸Clements, *Isaiah 1—39*, p. 196, 197.

³⁹Oswalt, *Isaiah 1—39*, p. 504.

obediente livrarão Jerusalém das mãos da Assíria. Deus opera esse milagre apenas para proteger o remanescente e demonstrar a futilidade da propaganda política politeísta.

Deus pronuncia, sobre o povo, lamentos pelos mesmos pecados condenados em Isaías 1—5. O povo escolhido tornou-se um bêbado (28.1,7), e seus profetas, sacerdotes e sábios pararam de ter visões claras e de oferecer conselhos sensatos (28.7; 29.14). Judá confia que o Egito poderá salvá-lo dos assírios (30.1-7; 31.1-5), que destroem Efraim (Israel) com a mesma facilidade com que alguém come uma fruta de verão (28.1-4). Por isso eles experimentarão angústia imediata, representada pela queda de Samaria e a crise com Senaqueribe. Também experimentarão a angústia permanente criada pelo dia de Yahweh. Seus destruidores também serão destruídos (33.1), como os capítulos anteriores já indicaram.

Apesar de todo esse sofrimento, um remanescente que vier a crer encontrará um lar em Sião. Agora o remanescente é caracterizado como aqueles a quem Deus consola com força, beleza e justiça (28.5,6). São os mansos e pobres que exultam apenas em Yahweh (29.19). São os verdadeiros filhos de Abraão (29.22-24), que encontram descanso em Sião (30.19-33). O remanescente encontrará refúgio debaixo da liderança do Rei vindouro (32.1-20). Retornará a Sião desde os confins da terra (35.8-10). Dentro da narrativa de Isaías 36—39, o remanescente é constituído de Ezequias, o rei que crê, Isaías, o fiel e agora idoso profeta, e os altos funcionários que ficam ao lado do rei. Essa seção inclui a imagem verbal e a atualização humana do conceito de remanescente.

Síntese canônica: o remanescente e o livramento

Esses capítulos também apresentam abordagens imediatas e futuras do livramento. As promessas divinas de ajuda ao remanescente revelam-se em 701 a.C., quando Ezequias e Isaías são livrados da Assíria enquanto viviam em Jerusalém/ Sião. Contudo, conforme demonstrado em Isaías 25.6-9, uma paz permanente acontecerá quando Yahweh reunir o remanescente em Sião e interromper a morte. Dessa forma, o livramento de Isaías 36 e 37 é iniciativa de Deus, no entanto não é tudo o que Deus fará. É um maravilhoso passo inicial rumo a eventos semelhantes, mas maiores, que virão.

O governo régio continua sendo um dos temas principais nesse diálogo entre presente e futuro. Richard Schulz comenta que em Isaías 6—11 Acaz recusa-se a crer e em Isaías 38-39 um rei anônimo é tentado a confiar no Egito, mas em Isaías 36—39 Ezequias confia em Deus, o que cria a

expectativa de um governo ainda maior pelo Rei.⁴⁰ As imagens de 32.1-20 vinculam-no a textos reais anteriores.

O governo do Rei acabará com a cegueira e a surdez do povo (v. Is 6.9,10) e dará início a um tempo de retidão e paz (v. 9,6,7 [5,6]; 11.5-9) depois de vencida a ameaça assíria (31,8,9; v. tb. a referência a “quietude e confiança” em 30.15 e 32.17).⁴¹

Motyer concorda com isso e acrescenta que essa visão de um novo Rei e uma nova sociedade encaixa-se na tendência da “escatologia bíblica de permitir que a visão derradeira ilumine os tenebrosos dias intermediários”.⁴² Sem esse Rei não pode haver nenhum futuro brilhante, e o texto não introduz nenhum outro rei além do governante davídico mencionado em Isaías 7—11. Até agora o texto mantém a ênfase no Rei como a chave para o futuro do remanescente com Yahweh.

Isaías 36—39 é um dos poucos textos longos do AT repetido nas Escrituras. Sua aparição dupla permite que fique clara a função canônica dessa passagem. Em 2Reis 18—20 o relato serve de ponte entre a sobrevivência de Judá e sua queda. Ezequias mostra todo o reino aos enviados babilônios, o que 2Crônicas 32.24-26 pode considerar orgulho humano tolo. Ele no mínimo considera que os sempre rebeldes babilônios são seus aliados contra os cruéis assírios. Qualquer que tenha sido sua exata motivação, tanto 2Reis 20.12-21 e Isaías 39.1-8 registram a predição isaiânica do domínio futuro da Babilônia sobre Judá. Essa predição, ocorrida perto do final do século VIII a.C., prefigura o que acontecerá em 587 a.C. Tanto em Reis quanto em Isaías a precisão da predição demonstra que Deus sabe o que ocorrerá antes mesmo de acontecer. Assim, Deus governa a história e Deus revela o futuro mediante mensageiros proféticos.

Os textos gêmeos também realçam o poder redentivo de Yahweh sobre as forças arrogantes do mal, neste caso representadas pela Assíria. Deus salva Jerusalém, exatamente como Isaías promete (2Rs 19.20-37; Is 37.21-35). O Senhor pode destruir ou salvar, dependendo da obediência do povo. Essa ilustração histórica desses dois princípios valida as mensagens acerca desses temas encontradas em Isaías 1—35. Também mantém vivo o tema presente-futuro.

O Deus que salva por meio de um servo sofredor: Isaías 40—55

Isaías 40—55 pressupõe que os temas dos 39 capítulos anteriores, o contexto histórico e a estrutura temporal presente-futuro foram todos assimi-

⁴⁰The king in the book of Isaiah, p. 150-4.

⁴¹Ibid., p. 150.

⁴²*The prophecy of Isaiah*, p. 257.

lados. Os leitores devem, portanto, lembrar-se de que Israel foi derrotado por mais de dois decênios e que em Judá somente Jerusalém sobreviveu a uma devastadora invasão assíria. A maior parte do povo escolhido está no exílio, e todos experimentaram um sofrimento terrível. Pecado, castigo e renovação vem sendo temas desde Isaías 1—4, é provável que também permanecerão temas importantes no restante do livro. Pecado, castigo e renovação também são apresentados como coisas que acontecem na época de Isaías e no futuro distante. Pode-se esperar que continue havendo essa tendência de ressaltar o aspecto do tempo. Feitas essas considerações, não é necessário ler Isaías 40—55 apenas como uma obra exílica ou como uma profecia totalmente preditiva. Pelo contrário, é necessário encarar esses capítulos à luz do que o livro, como um todo canônico, já estabeleceu e ainda procura alcançar.

De muitas maneiras a teologia bíblica atinge, nesses capítulos, um de seus pontos mais elevados. Primeiro, bem poucos textos colocam a fé monoteísta num nível tão elevado. Seguindo-se à propaganda politeísta e à resposta divina de Isaías 36 e 37, esta seção acentua a singularidade de Yahweh. Segundo, estes capítulos apresentam um quadro de um servo sofredor que incorpora as melhores características de Abraão, Moisés, Davi e os profetas. Todas as imagens messiânicas essenciais se fundem. Terceiro, Isaías 40—55 vislumbra a renovação de um remanescente unido junto ao servo. Quarto, esse trecho prediz o surgimento e a queda dos reinos que dominam a Terra Prometida no restante do período do AT. Mais do que em qualquer outra parte do livro, a visão teológico-histórica de Isaías surpreende a imaginação.

Isaías 40.1 proclama consolo para Jerusalém sitiada, deixada sozinha e desamparada (v. Is 1.8,9; 36.1). Esse consolo surgirá devido ao caráter de Yahweh. A glória de Deus tem de ser vista (40.3-5) e será vista quando Yahweh pastorear de novo o povo (40.6-11). Para os que crêem que os deuses da Assíria são mais poderosos do que Yahweh,⁴³ o texto afirma que o Senhor é o Criador e governante da história (40.12-17,21-24,26), de modo que nenhum ídolo se compara a ele (40.17-20,25). Outros deuses são imagens, não pessoas. Isaías fala deles como “quem” (40.18) para em seguida tratá-los como coisas (40.19). Nenhum Deus de verdade “pode ser representado pelas obras das mãos humanas”.⁴⁴ Na condição de Criador, Yahweh é eterno, o que significa que seu poder de salvar não pode

⁴³Paul D. Hanson, *Isaiah 40—66*, p. 29. Hanson acertadamente interpreta Isaías 40.18-20 como o início do monoteísmo como um tema estratégico em Isaías 40—55.

⁴⁴Skinner, *The book of the prophet Isaiah*, vol. 2, p. 11.

diminuir nunca, o que, por sua vez, significa que Israel será renovado (40.27-31). O Criador é também, portanto, consolador, pastor e sustentador.

A singularidade de Yahweh continua a ser manifesta em 41.1-29. Primeiro, Deus chama as nações a se levantar umas contra as outras (41.1-4,25), verdade anunciada desde Isaías 1—5. A natureza eterna de Yahweh torna possível essa soberania de longo prazo (40.28; 41.4). Segundo, Yahweh chamou Israel a ser seu servo desde a época de Abraão (41.8), redimiu-o (41.9) e agora promete ajudá-lo de novo (41.10-16). Mais uma vez Yahweh conduzirá o povo pelo deserto (41.17-20). Um novo êxodo surgirá. Terceiro, Deus continua a predizer o futuro, da mesma forma como acontecera anteriormente (41.21). Quarto, ídolos, que são menos do que nada, são incapazes de fazer essas coisas (41.22-24). Só Deus domina. Para associar essas idéias a passagens anteriores, o texto anuncia que o redentor é o Santo de Israel (41.14). Esse fato não mudou.

Parte da revelação de Yahweh acerca do futuro inclui uma descrição de um servo ideal que fará tudo o que Israel fracassou em fazer em seu papel de servo de Deus. Bernhard Duhm observa a existência de pelo menos quatro textos em que esse servo aparece: 42.1-4; 49.1-6; 50.4-9 e 52.13—53.12. Ele também acertadamente conclui que esses textos falam de um indivíduo, ao passo que passagens como 41.8; 42.19; 43.10; 44.1,2,21; 45.4 e 49.3 (dentro de 49.1-6) referem-se a todo o Israel como servo de Deus.⁴⁵ De modo quase uniforme, Israel é descrito como um servo frágil e imperfeito, enquanto o servo indivíduo realiza a vontade de Deus sem qualquer insucesso. Aquele servo será reformado e redimido, mas o último não precisa de nenhuma redenção. Conforme se revela em Isaías 40—55, o servo indivíduo torna-se o modelo para o servo corporativo, que no restante do livro é identificado com o remanescente.

Muitos estudiosos discordam dessa avaliação. Além dessa opção, pelo menos sete possibilidades (se não houver mais) foram propostas. Essas idéias incluem a de que o servo é Israel,⁴⁶ um profeta,⁴⁷ um servo

⁴⁵Cf. Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja*, p. 311.

⁴⁶James Muilenburg, *The book of Isaiah*, chapters 40—66. Muilenburg considera todo o Israel como o servo. Johannes Lindblom acha que o servo é uma alegoria de Israel; v. seu livro *The servant songs in Deutero-Isaiah: a new attempt to solve an old problem*. Dentro dessa mesma linha, várias posições intermediárias também têm sido propostas. Para uma introdução aprofundada dessas questões, consulte-se Christopher R. North, *The suffering servant in Deutero-Isaiah: a historical and critical study*, p. 6-116.

⁴⁷Pex., Whybray, *Isaiah 40—66*, p. 70-3.

real,⁴⁸ uma personagem histórica específica,⁴⁹ um segundo Moisés para o segundo êxodo,⁵⁰ uma personalidade corporativa⁵¹ ou um indivíduo simbólico que personifique uma combinação dos melhores traços de servo encontrados nas Escrituras.⁵² Cada ponto de vista possui pontos fortes e fracos, mas o próprio texto aponta para um servo que renova o servo de Deus Israel mediante ensino, liderança, morte e distribuição de recompensas. Assim, essa pessoa deverá alcançar no futuro ainda mais do que Abraão, Moisés e Davi alcançaram no passado. Nessa pessoa as alianças assumirão forma concreta, e o Deus único que se revela será glorificado.

O servo de Deus é chamado por Deus, é cheio do Espírito de Deus, está disposto a sofrer e é incapaz de fracassar (42.1-4). O Criador chama o servo para ser uma luz para as nações, um operador de cura e o cumprimento de predição divina (42.5-9). Essas imagens ecoam Gênesis 1 e 2, Gênesis 12.1-9 e Êxodo 19.5,6. O servo indivíduo é um agente de salvação para o servo corporativo, que está cego e tem sofrido a ira de Yahweh (42.10-25). As referências à justiça também lembram os leitores do trabalho que será feito pelo rei davídico (9.6,7; 11.1-11).

Isaías 43—48 ataca as barreiras que impedem Israel de ser um servo eficaz. A culpa não é de Deus. O Senhor criou e chamou Israel porque Yahweh ama Israel (43.1-7). Deus é o Santo de Israel (43.3). O problema é que Israel tem buscado deuses estranhos (43.12), ídolos (44.9-20; 46.1,2) que não têm vida nenhuma. Para combater esse erro, o Senhor oferece a seguinte lista de verdades:

1. Só Deus é o Criador (43.1,7; 44.2,21,24; 45.7,9-12,18; 48.12,13).
2. Só Deus redime (43.1,11-21,25-28; 44.6-8,22-24; 45.17,21; 47.1-4; 48.17-19).

⁴⁸P.ex., Young, *Isaiah*, vol. 3; e Geoffrey W. Grogan, *Isaiah*.

⁴⁹P.ex., em *Isaiah* 34—66, p. 119, 187, 201 e 229, John D. Watts propõe que Ciro, Dario e Zorobabel talvez seja(m) o(s) servo(s).

⁵⁰Cf. Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 2, p. 250-62 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*); George W. Coats, *The Moses tradition*, p. 133-41, 182-9; Scott J. Hafemann, *Paul, Moses, and the history of Israel: the letter/ spirit contrast and the argument from Scripture in 2Corinthians 3*, p. 101-19; e Gordon Paul Hugenberger, *The servant of the Lord in the "servant songs" of Isaiah*, p. 105-40. O texto de Hugenberger fornece uma introdução detalhada ao diálogo acadêmico sobre os cânticos do servo e apresenta uma defesa convincente a favor da opção do segundo Moisés.

⁵¹H. Wheeler Robinson, *The Hebrew conception of corporate personality*, p. 49-62.

⁵²Hanson, *Isaiah* 40—66, p. 41.

3. Só Deus revela o futuro (43.8-10,14-21; 44.6-8; 44.24—45.1; 45.21; 48.3-5,14-16).
4. Deus é incomparável (44.7,24; 46.5-11) e santo (43.3,15; 45.11; 47.4).
5. Yahweh é Deus, e não há nenhum outro (43.10-13; 44.6-8; 44.24—45.7; 45.14-25; 46.8-11).

Esses ensinamentos ressaltam o monoteísmo explícito como o único fundamento para uma teologia da esperança. Também fornecem descrições abundantes e irônicas da absoluta tolice da veneração de ídolos (v. 44.9-20; 46.1,2). O futuro de Israel depende de seu compromisso com esses princípios, assim como seu passado foi por eles determinado. As pessoas podem orar a um deus incapaz de salvar por ter sido feito por mãos humanas (45.20), ou podem voltar-se para o Deus que governa a história e que desde o exílio conduzirá o remanescente de volta à sua pátria. Aos olhos de Isaías nenhum outro deus tem legitimidade.

Além de chamar o servo, Yahweh demonstrará ser o Senhor da história ao revelar que Ciro será instrumento de Deus ao tornar possível a reconstrução de Jerusalém (44.24—45.7; esp. 44.28; 45.1). Ao mencionar pelo nome uma personagem futura que seria usada por Deus, essa passagem faz paralelo com a promessa de 1Reis 13.2. Alguns comentaristas pensam que esse texto foi acrescentado depois da vida de Ciro como líder da Pérsia (c. 559-529 a.C.), conquistador da Babilônia (c. 539 a.C.), libertador dos cativos israelitas (c. 538 a.C.; v. Ed 1.1-4) e benfeitor na reconstrução do templo de Israel (v. Ed 1.5-11). A maioria dos comentaristas acha que Ciro estava vivo enquanto a terceira porção do livro de Isaías (caps. 56—66) ia sendo escrita. Quem quer que atribua a essa passagem uma data anterior à reconstrução do templo em 520-516 a.C. trata o texto como preditivo, e todos os que atribuem-lhe uma data anterior a 538 a.C. consideram que tudo é preditivo. A única questão a se decidir é com quantos anos de antecedência a promessa foi feita.⁵³ O significado básico é que Yahweh revela-se superior aos ídolos ao revelar o futuro ao povo escolhido, e a impressionante exatidão da revelação deve inspirar Israel a ter fé em seu Deus.

Isaías 49—55 trata de um segundo problema que Israel deve superar. Alguns adoram ídolos, mas outros acham realmente difícil crer que Deus ainda os ama. Sentem como se Yahweh tivesse esquecido Sião (49.14; v.

⁵³Cf. H. G. M. Williamson, *The book called Isaiah: Deutero-Isaiah's role in composition and redaction*, p. 2.

40.27). Desse modo, os três últimos cânticos do servo estão colocados na seção em que Deus reanima o povo ao dizer-lhe que a única divindade que pode salvá-los o fará, embora tenham estado sob a ira divina.

Os dois tipos de servo aparecem em 49.1-6.⁵⁴ Yahweh chamou a nação desde o nascimento (49.1), uma expressão que refere-se a Israel em 44.2 e 24, e então preparou esse servo para o serviço (49.2). Contudo, esse servo, em vez de glorificar a Deus, sucumbiu à exaustão e ao desânimo, algo semelhante ao encontrado em 40.27-31 (49.3,4). Por isso o segundo servo, que também é chamado desde o ventre materno (49.5), recebe a incumbência da dupla tarefa de restaurar Israel (49.5) e ser uma luz para os gentios (49.6). O desejo de Deus é que a salvação, que à luz de Isaías 40—48 deve ser definida como adoração ao único Deus, se estenda “até os confins da terra” (49.6).

Só por meio desse segundo servo é que o remanescente terá coragem suficiente para cumprir Êxodo 19.5,6. Então reis darão honra ao Santo de Israel (49.7), seu Criador e Senhor. Quando Yahweh trouxer o povo de volta do exílio (49.8-13), este aprenderá que Deus não o abandonou (49.14-23) e saberá que o Senhor é capaz de livrá-los do déspota (49.24—50.3). O objetivo é também ensinar aos israelitas a ter fé em Yahweh (49.23), e que o Senhor é seu redentor (49.26). A salvação pode ser alcançada só por quem expressa convicções monoteístas sobre Yahweh e confia em seu permanente amor (50.1-3).

Agora, no terceiro cântico, o servo indivíduo junta-se ao Senhor na busca de fortalecer a nação (50.4-9). À semelhança do povo o servo sofreu muito (50.4-6), contudo, ao contrário do povo, não deixou de servir a Yahweh nem tornou-se infiel (50.7-9). Por quê? Porque o servo está junto de Deus e, desse modo, recebe a presença fortalecedora de Deus (50.7).⁵⁵ Deus está perto, de modo que o servo não vacila (50.8). Com base na revelação divina e no testemunho do servo, o povo deve temer ao Senhor, obedecer ao servo e andar na luz (50.10,11). Não existe qualquer distinção entre a obra de Yahweh e aquela do servo que faz a vontade de Deus.⁵⁶ Somente a nação se arrasta atrás da atividade divina.

A natureza exortativa da seção prossegue em 51.1—52.12, onde de novo Yahweh baseia em atos redentivos na história a promessa de salvação

⁵⁴Essa interpretação baseia-se na aceitação do “Israel” de Is 49.3 como parte do texto em vez de uma glosa posterior. Para uma análise das questões em jogo, v. John L. McKenzie, *Second Isaiah: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 105; e North, *The second Isaiah*, p. 187, 188.

⁵⁵Cf. Hanson, *Isaiah 40—66*, p. 140, 141.

⁵⁶Cf. Motyer, *The prophecy of Isaiah*, p. 401.

futura. Três vezes o Senhor diz a Israel para que ouça (51.1,4,7), três vezes Yahweh ordena-lhe que desperte (51.9,17; 52.1), e como um imperativo único e final Deus ordena ao povo que saia (52.11). Juntas, essas ordens e as mensagens que vêm em seguida constituem a promessa e o anúncio da salvação vindoura.⁵⁷ Essa salvação durará para sempre (51.6,8). Ela restaurará o Éden e Sião e continuará a cumprir a aliança abraâmica (51.2,3). Estabelecerá a justiça de Yahweh mediante a lei de Deus (51.4-7). Será um novo êxodo em que o remanescente resgatado de Yahweh retornará a Sião porque seu Senhor tem poder sobre a natureza e ainda derrota mitos politeístas (51.9-11). Yahweh refere-se a mitos babilônicos sobre a criação para demonstrar a incapacidade deles de derrotar o único que 51.12-16 identifica como o verdadeiro Criador.⁵⁸ O povo de Deus deve apressar-se e partir nesse novo êxodo com a mesma pressa com que seus antepassados deixaram o Egito pela primeira vez (42.1-12; v. Êx 12.33-36).

Em outras palavras, as grandes alianças serão mantidas e os grandes eventos serão reconstituídos de uma nova maneira. Serão renovadas a criação divina do Éden e a escolha divina de Jerusalém como Sião (51.3). As alianças abraâmica (51.2) e mosaica (51.4,7) serão concretizadas, e a terra santa será novamente habitada. Só a aliança davídica parece estar ausente, mas os textos anteriores de Isaías indicam que justiça permanente, prometida em 42.4; 51.4 e 51.7, originar-se-á com o Rei da linhagem davídica. A ligação de Davi com Jerusalém/ Sião também põe a aliança à mostra. Assim, o servo pode estar ligado à promessa davídica, visto que ele é a personagem mais associada à restauração de Israel, trazendo luz aos gentios e geralmente fazendo o trabalho espiritual mencionado em Isaías 9.6,7 e 11.1-11. Quando o povo der ouvidos ao servo, tornar-se-á o cumprimento de Êxodo 19.5,6. Finalmente a nação santa ocupará seu devido lugar. A maior parte da teologia do AT acha-se condensada aqui.

O quarto cântico do servo identificado por Duhm é o mais importante para a teologia bíblica, visto que os escritores do NT entendem que essa é uma convincente descrição do ministério e morte de Jesus. Essa passagem amplia o papel do servo sofredor, papel este inicialmente descrito em 50.4-9, pois Deus declara que o servo prosperará e será exaltado só depois de suportar uma dor terrível (52.13-15). As nações ficarão pasmas com as experiências do servo (52.13), como também ficarão os israelitas (53.1). Os dois grupos têm de ser incluídos porque ambos receberam a promessa

⁵⁷Claus Westermann, *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*, p. 42, 43.

⁵⁸Cf. Motyer, *The prophecy of Isaiah*, p. 408.

de “luz” (v. 9.2-7; 49.6; 50.10,11).⁵⁹ O que surpreende os gentios e faz os israelitas duvidar desdobra-se em quatro partes específicas.

Primeiro, Isaías 53.1-3 descreve o comportamento do servo e sua rejeição pelos seus semelhantes. Ele não possui nenhuma beleza física para atrair as pessoas a si, de sorte que os que julgam com base na aparência exterior, neste caso aparentemente todos os envolvidos, afastam-se dele (53.2). Ele experimenta angústia e tristeza (53.3). Segundo, Isaías 53.4-6 descreve o sofrimento do servo como substitutivo. Embora observadores considerem-no alguém afligido por Deus (53.4), na verdade ele sofre a favor de outros com o objetivo de curá-los (53.5). Assim, “o servo não sofre infrutiferamente. Pelo fato de sofrer as dores de outros, outros são livrados de dor”.⁶⁰

Terceiro, Isaías 53.7-9 trata da morte do servo. Ele morre de modo humilde (53.7), injusto (53.8) e em condição de pobreza (53.9). A passagem também acentua “o fato de que o servo assumiu a tarefa de agir vicariamente, de que com submissão e sem resistência e, portanto, com intenção tomou a si essa função mediadora, mesmo até a morte, e de que, ao fazê-lo, agiu de acordo com o propósito de Yahweh”.⁶¹ Os falantes entendem perfeitamente a aparente injustiça da situação, mas ao mesmo tempo percebem que beneficiaram-se dela de uma forma que Yahweh especificamente planejava.

Quarto, Isaías 53.10-12 anuncia a recompensa futura que o servo receberá devido ao seu ministério. Em todo esse tempo a passagem confessa que o servo carrega culpa, ou é “uma oferta pela culpa”. Walther Zimmerli assinala que a expressão de Isaías associa o servo ao sistema sacrificial e ao sofrimento dos profetas.

De acordo com Levítico 10.17, o animal sacrificado como oferta pelo pecado “carrega” ou “leva embora” a culpa da comunidade. Acima de tudo, de acordo com Levítico 16.22, no grande dia da expiação o bode expiatório enviado para o deserto até Azazel, sobre quem é posta a culpa (e castigo) da comunidade, leva embora essa culpa. Aqui, também, há um notável ponto de contato com o profeta do início do período exílico, que ficou doente vários dias ao carregar a culpa de Israel (Ez 4.4-8).⁶²

⁵⁹Clements considera a expressão “uma luz para as nações” um dos temas principais que demonstram a unidade de Isaías. Cf. Ronald E. Clements, *A light to the nations: a central theme of the book of Isaiah*.

⁶⁰McKENZIE, *Second Isaiah*, p. 133.

⁶¹VON RAD, *Old Testament theology*, vol. 2, p. 257 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁶²*Old Testament theology in outline*, p. 223, 224.

Sacrifício humano pelo pecado não ocorre em nenhuma outra passagem do AT, e Von Rad prefere ler a expressão “no sentido legal mais genérico de ‘substituir’ ou ‘compensar’”, porque, conforme assinala,

se isso alude especificamente aos sacrifícios oferecidos no culto, do ponto de vista teológico deve-se dar uma importância especial a essa expressão; pois a idéia de que o sacrifício do servo era superior ao sistema sacrificial não tinha, sem qualquer dúvida, algo parecido no AT e, talvez, também contradiga o próprio dêutero-Isaías (Is 43.22,23).⁶³

O que se deve lembrar é que Isaías 40—55 existe no contexto de coisas novas (e.g., 43.19) que Deus fará no futuro. Assim, a referência talvez de fato tenha o objetivo de afirmar que chegará uma época quando o sistema sacrificial estará superado, mas essa época ainda não chegou.

Depois de ser oferta pelo pecado, obviamente mediante sua morte, o servo “prolongará seus dias” e receberá bênção de Yahweh (53.10-12). North observa que mitos cananeus e babilônicos apresentam deuses que morrem e ressuscitam.⁶⁴ Talvez esses versículos, à semelhança de 51.9, afastem os deuses que os israelitas são tentados a adorar. De qualquer maneira, não há nenhuma dúvida de que a vitória está depois do túmulo.⁶⁵ A vitória consiste em o servo fazer com que muitos sejam feitos justos (53.11), em interceder com sucesso a favor dos pecadores (53.12). Com efeito, aqui os observadores/ falantes comemoram sua salvação mediante a obra do servo. Eles são sua descendência, seu fruto e seus despojos. Os que em 53.6 se perdem como ovelhas, em 53.10 retornarão como filhos.⁶⁶ Dessa maneira o grupo tornou-se o remanescente por meio do perdão de Deus, o qual é mediado pela morte do servo.⁶⁷

Isaías 54 e 55 pede aos israelitas e às nações que reajam à salvação graciosa da parte de Deus. Dessa forma a passagem faz paralelo ao desafio de 50.10,11, no terceiro cântico.⁶⁸ A nação de Israel está estéril (54.1), afligida (54.11) e sem consolo (54.11; v. 40.1,2). Tem experimentado a

⁶³*Old Testament theology*, vol. 2, p. 257, nota 31 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁶⁴*The suffering servant in Deutero-Isaiah*, p. 147, 148.

⁶⁵Claus Westermann, *The prophecy of Isaiah*, p. 267.

⁶⁶Motyer, *The prophecy of Isaiah*, p. 440.

⁶⁷James D. Smart, *History and theology in Second Isaiah: a commentary on Isaiah 35, 40—66*, p. 195.

⁶⁸Motyer, *The prophecy of Isaiah*, p. 443, 444. Para uma análise de Isaías 54 e 55 como um “chamado à decisão” e sua relação com capítulos anteriores, consulte-se Ulrich E. Simon, *A theology of salvation: a commentary on Isaiah 40—55*, p. 222-41.

ira de Yahweh (54.8). Agora, contudo, pode se consolar no fato de que o Criador é seu marido, o qual pode protegê-la de qualquer mal (54.4-8, 11-17). Deus promete-lhe que, à semelhança da aliança que fez com Noé (54.9; v. Gn 9.8-17), essa aliança será tão permanente quanto a de Noé e terá um caráter tão universal nas suas oportunidades.

Deus fundamenta a salvação dos gentios ao mencionar a aliança davídica. Esse acordo é duradouro e baseado em amor (55.3). Baseia-se em alguém que testemunha às nações, dá ordens ao povo e é glorificado por Deus. Segundo esse versículo as nações que em 2Samuel 22.44-46 haviam se constrangido na presença de Davi desfrutaram agora um relacionamento amoroso com o Senhor (v. Sl 18.43-45).⁶⁹ James Smart acertadamente declara que as tarefas atribuídas à personagem davídica em Isaías 55.3-5 são as tarefas do servo no restante de Isaías 40-55.⁷⁰ Por que pôr Davi em foco agora? Para fundir as imagens do rei davídico e do servo. Motyer afirma que “a resposta é que o livro do Rei (caps. 1—37) apresentou o Messias como o cumprimento do ideal em seus aspectos régios, mas agora Isaías traz os valores do Messias-Servo para o modelo básico davídico-messiânico”.⁷¹ Deus revelou essa maneira de redimir o remanescente, e a palavra de Deus não pode falhar (55.10,11). Qualquer possibilidade de a palavra divina falhar torna nulas, sem sentido e indignas de atenção as reivindicações, em Isaías 40—55, de interpretar o passado e de revelá-lo. Os que buscam (55.6-9), regozijar-se-ão (55.12,13).

Síntese canônica: o servo e Jesus

Essa seção de Isaías é por si própria um minicânon. Menciona o Éden, Abraão e Sara, Jacó, o êxodo, a lei, Sião, Davi, a volta do exílio e a unificação de israelitas e gentios num remanescente santo para o Deus santo. Todos os principais temas de redenção no AT confluem aí. Seu cumprimento depende inteiramente da soberania de Deus e do ministério do servo. A salvação para todas as pessoas repousa na crença no relato sobre o servo (53.1). Se crerem, então Yahweh restaurá-las-á mediante o perdão de seus pecados, porquanto o servo carregou aquelas transgressões. Sob tais condições o futuro é muito brilhante. Por meio do servo, Deus abençoará todas as nações (v. Gn 12.1-9), fará de Israel uma nação santa (v.

⁶⁹North propõe que Isaías 55.3-5 é uma reflexão sobre Sl 18.43-45 e diz que o texto dá ênfase à liderança espiritual, e não política. Cf. North, *The second Isaiah*, p. 258, 259.

⁷⁰Smart, *History and theology in Second Isaiah*, p. 224. Deve-se, contudo, observar que Smart identifica o servo com Israel, de modo que não emprega a mesma abordagem adotada por esta obra.

⁷¹*The prophecy of Isaiah*, p. 454-5.

Êx 19.5,6), legitimará a lei (v. Dt 8.3), dará a Davi um reino eterno (v. 2Sm 7.7-17) e proporcionará um futuro para o remanescente.

Os escritores do NT pensam que Jesus é o servo descrito em Isaías. Mateus 8.17 e 12.18-21 citam Isaías 53.4 e 42.1-4 respectivamente como pontos de referência para o ministério de cura de Jesus. Mateus 26.67 e Lucas 22.63 podem estar refletindo Isaías 50.4-9, visto que falam de Cristo suportar zombaria, espancamento e cuspidas. João 12.38-40 cita Isaías 53.1 e Isaías 6.9,10 juntos como prova de que o Salvador prometido enfrentaria incredulidade. Paulo cita essa mesma passagem de Isaías 53.1 como argumento a favor da necessidade da pregação como meio de gerar fé (Rm 10.16). Em IPedro 2.24 e Romanos 4.25, emprega-se Isaías 53.5 como prova da morte expiatória de Jesus. Filipe diz ao eunuco etíope que Isaías 53.7,8 refere-se a Jesus (AT 8.26-39). Mateus 27.57 diz que Isaías 53.9 prediz o fato de que um homem rico emprestará seu túmulo a Jesus. É possível que Paulo esteja refletindo sobre Isaías 53.12 quando analisa como a morte de Jesus torna os pecadores justos, e o próprio Jesus cita a passagem quando tenta explicar sua morte a seus discípulos (Lc 22.37). O apóstolo Paulo emprega Isaías 49.6 para legitimar seu ministério aos gentios (v. AT 13.44-52; 26.19-23).⁷²

Talvez seja possível ampliar a lista, mas a questão está clara. Os escritores dos Evangelhos e o apóstolo Paulo acreditavam que as passagens sobre o servo ajudaram-nos a identificar Jesus como o Rei davídico prometido. Paulo encarava a igreja como o remanescente perfeito de judeus e gentios e descreveu seu ministério e o da igreja em termos de serviço (v. Rm 1.1; 9—11; 15.1,2). Não empregaram extraordinários métodos de interpretação (alegóricos ou midráxicos) para chegar a essas conclusões. Pelo contrário, decidiram que o servo era a chave para várias promessas pactuais veterotestamentárias que estavam se cumprindo e então chegaram à conclusão de que Jesus era o servo. Pode-se concluir que estavam errados, mas não devido a eventual ginástica exegética da parte deles.

Síntese canônica: monoteísmo e conversão de gentios

Embora os estudiosos discordem sobre uma vasta gama de assuntos relacionados a Isaías 40—55, geralmente concordam que esses capítulos acentuam o monoteísmo. J. J. M. Roberts e North acreditam que essa ênfase surja da

⁷²Para uma análise mais aprofundada do servo e da interpretação, pela igreja, dos cânticos do servo, consulte-se John Goldingay, *God's prophet, God's servant: a study in Jeremiah and Isaiah 40—55*.

convicção do texto de que Yahweh criou todas as coisas, o que significa que Deus não tem rival algum.⁷³ John McKenzie e Skinner acham que o propósito principal de Isaías 40—55 é tratar da salvação e que a insistência do texto em Yahweh como criador e único Deus tem o objetivo de remover da mente dos israelitas qualquer idéia de procurar livramento em outra divindade.⁷⁴ A partir das idéias de que só Deus é Deus, de que Yahweh é o criador, de que Yahweh é o salvador, é plausível concluir, como o faz Isaías 40—55, que Yahweh governa a história.⁷⁵

Esses temas vinculam Isaías 40—55 a trechos anteriores do cânon. O papel de Yahweh como criador dá início ao cânon, servindo de elemento fundante do que segue. Êxodo e Levítico destacam a santidade de Deus e a reação de Israel a essa característica divina. Os Profetas Anteriores ensinam, mais do que qualquer outra coisa, que Yahweh governa a história mundial. Isaías organiza a própria teologia de acordo com linhas de pensamento coerentes com a história israelita e o restante do cânon. Livros proféticos posteriores adotarão abordagem parecida ao refletir sobre a Lei e a história de Israel e ao manifestar familiaridade com o uso desse material por Israel.

Isaías 40—55 também eleva a um novo patamar o tratamento que o cânon dá ao tema da salvação de todas as pessoas. H. H. Rowley afirma que o autor torna Israel responsável por levar os padrões divinos ao mundo. Aliás, crença num Deus único torna essa uma responsabilidade natural.

Para ele essa não era uma esperança longínqua de que um dia os povos espontaneamente se ajuntariam em Sião para aprender a lei de Deus. Ele acreditava que o povo de Deus era chamado a anunciar aquela lei. Para ele o universalismo era o corolário do monoteísmo, e a missão universal de Israel, o corolário de sua eleição.⁷⁶

Somente mediante um ministério de alcance mundial é que Israel pode cumprir Gênesis 12.1-9 e Êxodo 19.5,6. Personagens como Raabe e Naamã já acolheram essa salvação apresentada no cânon, e a eles mais tarde juntar-se-ão Rute e os assírios de Jonas.

⁷³Roberts, *Isaiah in Old Testament theology*, p. 133, 134; e North, *The Second Isaiah*, p. 13-16.

⁷⁴McKenzie, *Second Isaiah*, p. lviii-lxi; e Skinner, *The book of the prophet Isaiah*, vol. 2, p. lxvi-li. Cf. Westermann, *Prophetic oracles of salvation*, p. 39.

⁷⁵Cf. Roberts, *Isaiah in Old Testament theology*, p. 134; McKenzie, *Second Isaiah*, p. lxvii; e Motyer, *The prophecy of Isaiah*, p. 22.

⁷⁶*The faith of Israel: aspects of Old Testament thought*, p. 185.

O Deus que cria novos céus e nova terra: Isaías 56—66

Isaías 55 termina com exortações e promessas sobre o que Yahweh fará para redimir o remanescente. Isaías 56.1 começa com ordens acerca do que o remanescente deve fazer até que venha a salvação final: praticar a justiça e agir com retidão. Motyer acertadamente afirma que dessa maneira os destinatários desses capítulos são uma comunidade que espera a vinda da glória de Deus.⁷⁷ Retidão pessoal, fruto do reconhecimento da retidão de Yahweh, é um tema que ocupa o livro inteiro⁷⁸ e é o meio pelo qual o remanescente é separado dos incrédulos. Esse processo de separação continua em Isaías 50—66.⁷⁹ Ao longo do livro e continuando nessa seção específica, para o remanescente Sião é o supremo lugar de salvação final.⁸⁰ Como em Isaías 24—27, a suprema recompensa do remanescente e a renovação da terra acontecerão no fim dos tempos (v. 66.17-24). É para essa salvação que o livro vem coerentemente apontando, e é com essa salvação que Isaías termina. Como seria de se esperar, o Deus único, o Santo de Israel (60.14), será o salvador. Assim, os grandes temas iniciados anteriormente concluem a profecia.

Enquanto espera, Yahweh chama o remanescente, tanto israelita quanto gentio, à obediência (56.1-8). Devem guardar o sábio, sinônimo de adoração apropriada, e praticar a justiça, sinônimo de guardar a lei (51.4-7). Esse estilo de vida dará disciplina à fé deles e conteúdo à sua confissão. Tanto líderes quanto seguidores atacam e matam o remanescente (56.9—57.13). Idólatras não conseguem suportar a presença dos fiéis agora, da mesma maneira como não conseguiram na época de Elias. No entanto, a ira de Deus contra os ímpios dará ao remanescente livramento de seus inimigos (57.14-21).

Deus diz ao profeta para anunciar ao povo os pecados deles (58.1). Assim como aconteceu em 1.2-31, o Senhor tem nojo da pseudo-religião, que consiste na observância exterior desprovida de fé interior (58.2-5). O arrependimento continua sendo a chave para a renovação (58.6-13; v. 1.16-20), mas o juízo ainda é o que a nação escolhe (56.16-19; v. 2.1—4.6). Para o remanescente, no entanto, Deus reinará sobre eles em Sião (59.20; v. 25.6-12), porquanto a aliança com eles é eterna (59.21; v. 51.6; 54.10). Desse modo quase nada mudou desde Isaías 55, pois para os que respondem corretamente a salvação é certa e permanente, mas não sem custo.

⁷⁷*The prophecy of Isaiah*, p. 461.

⁷⁸Cf. Rendtorff, *Canon and theology*, p. 181-9.

⁷⁹Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 2, p. 280 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁸⁰Cf. Rendtorff, *Canon and theology*, p. 155-60.

A luz de Deus destruirá as terríveis trevas dos pecados descritos em Isaías 56—59.⁸¹ Essa reversão acontecerá porque o próprio Deus virá para acabar com as trevas (60.1-3), uma promessa que soa bem parecida com Isaías 9.2-7.⁸² Quando Yahweh se levantar, o remanescente se reunirá em Sião para prostrar-se perante o Santo de Israel (60.4-14), e todos os israelitas incrédulos e gentios opressores serão castigados (60.12-14). O tempo deixará de existir, pois o sol já não é mais necessário quando Deus é a luz (60.19-21). Claro está que essas imagens empurram na direção da restauração escatológica. Por enquanto, porém, a cidade deve aguardar essa redenção.⁸³

Em Isaías 1—35 o rei davídico entra em cena como o ungido que resolverá o problema do pecado de Israel. O servo assume esse papel em Isaías 40—55, com 55.3-5 fornecendo um elo entre o rei e o servo. Agora, em 61.1-3, uma terceira pessoa ungida aparece para fazer a mesma obra. Esse indivíduo possui o Espírito de Deus sobre si (61.1; v. 11.2; 42.1), anuncia liberdade, júbilo e retidão para o remanescente (61.1-3; v. 42.1-4)⁸⁴ e está “livre de preocupações com o eu”.⁸⁵ Seu propósito é o de unir Yahweh ao remanescente, não o de ganhar notoriedade. Uma vez mais as boas notícias são de que Yahweh abençoará o povo não apenas com riqueza material, mas também com o direito de ser sacerdotes do Senhor (61.6; v. Êx 19.5,6) cheios de alegria e retidão provenientes de um amor por Yahweh (61.10-12). Jesus lê essa passagem em voz alta na sinagoga de Nazaré e anuncia o cumprimento da promessa (Lc 4.16-21). No mínimo Jesus emprega Isaías 61.1-3 como um padrão para seu ministério. O uso que Lucas faz do texto indica que ele acreditava que Jesus queria dizer que o ungido no livro de Isaías e o próprio Jesus eram a mesma pessoa.

Palavras de ânimo e alegria continuam em 62.1-12. Deus escolheu Jerusalém, e essa condição de eleita explica porque Yahweh salvará essa cidade.⁸⁶ Deus casou-se com Jerusalém (62.4,5; v. 54.6,7), protegeu-a (62.6-9; v.

⁸¹Para uma abordagem de como Isaías 59 e 60 encaixa-se na temática do livro de luz e trevas, v. Hanson, *Isaiah 40—66*, p. 219, 220; e Clements, *A light to the nations*; Hanson, *Isaiah 40—66*, p. 219, 220

⁸²Westermann diz que “a semelhança é inconfundível” (*Prophetic oracles of salvation*, p. 85).

⁸³Cf. Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 2, p. 280-2 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁸⁴Quanto à descrição dos paralelos entre Isaías 6.1 e Isaías 42.1-4, v. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 181.

⁸⁵HANSON, *Isaiah 40—66*, p. 224. Observe-se a humildade desse indivíduo e a do servo em Isaías 42.1-4.

⁸⁶Acerca da condição eleita de Jerusalém, v. Ronald E. Clements, *Old Testament theology: a fresh approach*, p. 91.

Is 36 e 37) e salvou-a (62.10-12; v. 11.10-12). Os resultados serão que todas as nações verão isso (62.2; v. 52.13). E Israel será um povo santo (52.12; v. 4.3; Êx 19.5,6). Dessa forma Isaías 60—62 apresenta uma maravilhosa descrição de redenção, tanto para Israel quanto para as nações.⁸⁷ Sião é o ponto central nesses capítulos por ser o derradeiro lugar dessa salvação. Assim, o simbolismo de Sião antecipa a graça final de Deus para o remanescente no final dos tempos.

Isaías 63—66 apresenta uma visão panorâmica da história desde a eleição de Israel, passando por Abraão (63.16) e indo até o final dos tempos, quando o remanescente habitará num novo céu e terra (65.17-25), enquanto os incrédulos viverão num local de tormento permanente (66.18-24). Enquanto apresenta sua mensagem, o profeta faz um sumário da herança espiritual de Israel, a natureza de Yahweh, seu relacionamento com o povo escolhido e a diferença entre o remanescente e os rebeldes.

O caráter de Deus proporciona pontos de referência para a história de Israel. Por causa do amor, bondade, misericórdia divinos e da identificação de Deus com o sofrimento humano, o Senhor escolheu Israel (63.7-9). Por causa da santidade de Deus, o pecado de Israel foi castigado (63.10). Pelo fato de Yahweh não poder esquecer o período de Moisés (63.10), o Senhor ouve a confissão do povo e os clamores deste pelo novo êxodo que acontecerá (63.11—64.12). Por que Deus é o pai de Israel (64.8), este tem esperança quanto ao futuro. O remanescente tem sido honesto acerca do passado desagradável do país, por isso é provável a resposta divina positiva.

A maneira como o Senhor responde a 63.11—64.12 é julgar com o claro objetivo de identificar e abençoar um remanescente. Deus julgará (65.1-7), mas não indiscriminadamente, pois Yahweh considera o remanescente vinho dentro de um cacho de uvas (65.8). Só os ímpios morrerão à espada (65.8-12). Agora Deus define o remanescente explicitamente como “servos” (65.9,13-16). Estes são trazidos ao Senhor mediante o trabalho do Servo sofredor e do Ungido de 61.1-3. São os que se recusam a continuar cegos (v. 43.18,19), praticam a justiça, procedem corretamente e sofrem pela fé (v. Is 56 e 57). Com a finalidade de criar esse grupo de pessoas comprometidas, o Senhor opera por meio da história de Israel.

Essa separação de remanescente e incrédulos acontecerá no final dos tempos. Deus, claramente apresentado como Criador em Isaías 40—55, criará um novo céu e terra, os quais terão como ponto focal uma Jerusalém

⁸⁷ Assim como existem dois Israéis, um servo/ remanescente e um incrédulo, da mesma maneira existem os dois grupos gentílicos. Gentios que servem Sião em Isaías 60.10,11 de bom grado trazem dádivas a uma cidade aberta, mas os gentios rebeldes e opressores são castigados (Is 60.12-14).

(presumivelmente) recriada (65.17-25). Esse local estará livre de tristeza, dores de parto e trabalho infrutífero. Em outras palavras, será uma volta ao Éden. A serpente comerá pó (65.25), mais uma referência a Gênesis reafirmando a reversão das maldições que vêm infestando a raça humana desde a queda no pecado. Essas imagens também soam muito parecidas com Isaías 11.1-10, o que lembra os leitores sobre o papel do rei davídico nessa cena. Fé e humildade, não o ritual por amor ao próprio ritual, oferecem o caminho para a nova criação (66.1-4).

Antes da vinda do fim, o Senhor procurará uma última vez os membros gentílicos do remanescente (66.18-20). Essa grande atividade missionária⁸⁸ produzirá convertidos (66.21-23). Ao mesmo tempo, nem todos crerão, pois algumas pessoas experimentarão verme e fogo para sempre (66.24). A condenação do não-remanescente é uma sóbria e apocalíptica conclusão de Isaías.⁸⁹ Enquanto para os servos do Senhor o dia do Senhor vislumbrado desde 2.1—4.6 será jubilante, para os ímpios será assustador. Não pode haver salvação a menos que haja pessoas e situações das quais alguém possa se livrar.

Síntese canônica: o remanescente justo e sofredor

Essa seção, à semelhança da antecedente, contém temas que aparecem anteriormente nas Escrituras. O primeiro desses temas diz respeito ao remanescente. Israelitas devem ser separados de israelitas, e gentios, de gentios. Às vezes o remanescente encolhe numa única pessoa. Às vezes tem a força de sete mil, como na época de Elias. Qualquer que seja o caso, o remanescente, e apenas o remanescente, receberá as bênçãos de Yahweh. Em Romanos Paulo cita as idéias de Isaías acerca do remanescente, defendendo a existência de um grupo multinacional que servirá a Jesus. Nem judeu nem gentio, diz Paulo, podem ser excluídos do remanescente com base em critérios exclusivamente raciais.

O segundo tema é a necessidade de retidão pessoal que inclua disposição de sofrer pela fé. Em Isaías 56—67 e 63.11—64.12, José, Moisés, Josué, Calebe, Elias, Micaías e outros são, para os fiéis, modelos desse estilo de vida. Jeremias, Ezequiel, Oséias e outros terão a oportunidade de aplicar esse princípio mais tarde no cânon. O terceiro tema é a grandiosidade da pessoa de Yahweh. Nenhum outro Deus age a favor das pessoas (64.4), uma afirmação que contradiz todos os ensinamentos dos profetas e sacer-

⁸⁸Motyer, *The prophecy of Isaiah*, p. 540, 541.

⁸⁹Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 226.

dotes de outras religiões antigas. Só Deus existe e só Deus tem uma natureza de bondade, misericórdia, benignidade, ira e retribuição. Acerca disso não podia existir maior concordância entre Isaías 56—66 e os Profetas Anteriores.

Síntese canônica: Isaías e o cânon

O lugar de Isaías como o primeiro dos Profetas Posteriores, logo depois da trágica história de Josué—Reis, oferece ao leitor uma interpretação da última parte da história que acabou de ler. Essa é uma contribuição única à teologia profética e uma introdução à literatura profética. A obra de Isaías em 2Reis 18—20 prepara os leitores para a aparição dessa profecia, embora não necessariamente devido a seu âmbito ou a seu caráter excepcional. Isaías menciona o Éden, Abraão, Jacó, Moisés e Davi em suas reconstruções da história israelita e sua interpretação daqueles acontecimentos. Tomando por base as promessas davídicas de 2Samuel 7.1-17, Isaías conclui que todas as alianças produzirão os efeitos almejados quando esta aliança específica se cumprir. O Éden será restaurado, nações serão abençoadas, pecados serão perdoados, a lei será cumprida, e Davi terá um trono eterno quando o Rei, servo e operador de cura ungido (61.1-3) ministrar ao remanescente, que habitará os novos céus e a nova terra. Isaías prepara o terreno para essa idéia ao descrever o pecado de Israel e a singularidade de Yahweh. Somente não existindo nenhum outro Deus é que a quebra da aliança mosaica faz diferença. Somente não existindo nenhum outro Deus é que alguém pode confiar nessa revelação sobre o futuro.

A contribuição de Isaías à teologia canônica é apanhar princípios embutidos na história e no texto e ampliá-los de modo a abarcar a totalidade do tempo. Dessa maneira, esse livro introduz, de forma notável, princípios apocalípticos. Ele chega próximo do conceito de pecado nos Profetas Anteriores como quebra da aliança, mas ao mesmo tempo leva as consequências do pecado para bem depois do exílio. Isaías aceita a promessa davídica e então descreve detalhadamente as implicações e ações da pessoa que cumpre essas promessas. Ele acredita que Deus é santo e Senhor da história, de modo que aplica, em termos explicitamente monoteístas, tais princípios à história. A visão que Isaías tem de Jerusalém (1.1) estende-se de aproximadamente 740 a.C. até o juízo final.

Isaías não criou todos ou talvez nem mesmo a maioria dos elementos da mensagem profética encontrados no livro. Assim mesmo, dentro do cânon essa profecia oferece uma visão antecipada das obras que seguem. Jeremias, Ezequiel e os Doze também consideram a história de Israel, o

significado do pecado, o cumprimento da promessa davídica, o final dos tempos, o novo êxodo desde o exílio, o papel de Deus como pai, marido e Salvador de Israel, o destino das nações e a natureza de Deus e do remanescente. Muitos dos profetas ou refletem acerca da obra de Isaías ou possuem um ponto de vista parecido sobre que assuntos a profecia deve incluir. De um modo ou de outro, espera-se que este longo capítulo sobre uma longa profecia apresente alguns indícios do que está por vir. Isaías não foi o único a ter essas crenças.

12

O Deus que faz a aliança prevalecer

Jeremias

Jeremias é um livro desafiador, qualquer que seja o padrão adotado. É uma profecia longa que não aparece na exata ordem cronológica. Essa obra contém vários diferentes tipos de materiais em prosa e poesia. Cobre uma vida que ocupa pelo menos quatro decênios, ao incluir material biográfico que, ao que se sabe, vem de seu único discípulo. Para complicar a questão ainda mais, as versões hebraica e septuagíntica de Jeremias são diferentes, sendo que o caso mais notável é o fato de que Jeremias 46—51 aparece logo depois de 25.13 no texto grego.¹ Tais detalhes tornam difícil determinar uma base histórica específica para, a partir dela, interpretar a profecia.

Apesar desses desafios, os especialistas concordam acerca de muitas das ênfases teológicas de Jeremias. Quase sem exceção chegam à conclusão de que Jeremias prega adesão à aliança mosaica de forma bem parecida com aquela encontrada em Deuteronômio e nos Profetas Anteriores. Alguns crêem que esse tema aparece porque o livro foi escrito por “deuteronomistas” que pregaram a exilados,² ao passo que outros atribuem a idéia a

¹A ordem de Jeremias 46—51 é um tanto ou quanto diferente. Certos versículos encontrados no texto hebraico não existem na Septuaginta, de forma que esta é também um tanto ou quanto mais curta do que aquele.

²P.ex., Ernest W. Nicholson, *Preaching to the exiles: a study of the prose tradition in the book of Jeremiah*.

influências anteriores,³ mas a conclusão continua sendo a mesma. Em particular, a maioria dos estudiosos concentra-se no fato de que Jeremias chama o povo a arrepender-se ou então enfrentar o castigo e, por isso, culpa pela queda de Jerusalém a relutância da nação em obedecer a Yahweh. Mais especificamente, de acordo com Moshe Weinfeld, Deuteronômio e os Profetas Anteriores incluem as seguintes preocupações teológicas:

1. a luta contra a idolatria
2. a centralização do culto
3. êxodo, aliança e eleição
4. o credo monoteísta
5. observância da lei e lealdade à aliança
6. herdar a terra
7. retribuição e motivação material
8. cumprimento de profecia
9. a eleição da dinastia davídica⁴

Todas essas considerações aparecem em Jeremias sob o título mais genérico de pregação da aliança. Esses temas obrigam os leitores de Jeremias a aplicar os princípios da aliança à própria vida. O texto mais famoso de Jeremias refere-se a uma “nova aliança” (31.31-34), uma expressão que possui ela própria imensas implicações.

William Lee Holladay assinala que a profecia também inclui outros princípios teológicos extraídos de vários textos bíblicos. Além da aliança, que considera a principal preocupação de Jeremias, Holladay conclui que merecem menção os papéis de Yahweh como Criador e Senhor da história.⁵ Ele acredita que a profecia emprega um vasto número de textos anteriores que vão desde Gênesis até Salmos, com Deuteronômio e Oséias sendo os mais influentes.⁶ Em outras palavras, Holladay imagina Jeremias como um teólogo bíblico que utiliza o melhor das tradições recebidas a fim de formular suas mensagens. Embora a maioria daquelas mensagens não tenham sido necessariamente escritas para leitores que viveram mais tarde, certamente foram ditas a públicos posteriores perspicazes.

Uma abordagem canônica da teologia aceita Jeremias como um documento escrito por servos de Deus para o povo de Deus. Não procura ler o

³Pex., R. K. Harrison, *Jeremiah and Lamentations: an introduction and commentary*.

⁴*Deuteronomy and the Deuteronomic school*, p. 1.

⁵*Jeremiah*, vol. 2, p. 78-80.

⁶*Ibid.*, vol. 2, p. 35-70.

livro de acordo com uma reconstrução histórica específica nem agir como se Jeremias não fosse mais difícil de analisar do que, digamos, Ageu, uma profecia curta e com data bem estabelecida. Pelo contrário, interpreta Jeremias conforme aparece na versão hebraica e observa suas conexões com livros canônicos anteriores e sua influência nas Escrituras posteriores. Parte da importância canônica de Jeremias deve-se à sua diversidade, criatividade e dificuldade.

A partir de uma abordagem canônica de Jeremias certos detalhes importantes vêm à tona. Brevard S. Childs afirma que “um aspecto muito significativo da formação do cânon está na íntima relação estabelecida entre a lei e os profetas”.⁷ O próprio livro apresenta Jeremias como alguém que conhecia, valorizava e aplicava a lei, não como alguém que descobriu uma nova tradição legal por intermédio da reforma de Josias. Por esse motivo, diz Childs, “levar essa interpretação a sério elimina tanto o suposto conflito entre a lei e os profetas como também uma subordinação legalista dos profetas a um papel de menor importância”.⁸ Childs também alega que uma abordagem canônica ajuda a elucidar o conflito entre profecias verdadeira e falsa, uma questão que se resolve mais pela interpretação do texto do que por uma análise psicológica de Jeremias.⁹ Além dessas questões, uma abordagem canônica permite que os leitores examinem o valor da biografia profética. Em vez de considerar as narrativas somente à luz de seu valor para esclarecer os sermões, uma abordagem canônica incentiva a comparação de relatos acerca de Jeremias com aqueles de Aías, Elias, Eliseu, Micaías e Isaías no livro de Reis, com o intuito de determinar sua mensagem teológica.¹⁰ Vista dessa forma, a biografia é, para o desenvolvimento da teologia, tão importante quanto sermões em poesia ou em prosa.

Examinar Jeremias na sequência canônica revela pelo menos nove trechos distintos, cada um refletindo continuidade canônica e alguns influenciando o pensamento bíblico posterior. Jeremias 1.1-19 relata o chamado de Jeremias de uma maneira que faz os leitores lembrar de que o Deus que chamou Moisés também convoca Jeremias. Em seguida, Jeremias 2—6 descreve um Deus que instrui o profeta. Numa linguagem que lembra Isaías 1—5 Yahweh explica a Jeremias a obra que ele fará e os obstáculos que enfrentará. Em Jeremias 7—10 o profeta, agora instruído, anuncia

⁷*Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 353.

⁸*Ibid.*

⁹*Old Testament theology in a canonical context*, p. 135-44.

¹⁰Nicholson, *Preaching to the exiles*.

que Deus rejeita a adoração vazia. Não basta ficar repetindo chavões; pelo contrário, para agradar a Deus, é preciso aplicar a aliança à vida diária. Jeremias 11—20 apresenta o profeta em sua luta por manter a fé num Deus que permite que o fiel sofra, ao passo que Jeremias 21—29 apresenta Deus como o defensor dos verdadeiros profetas e consolador dos sofredores.

No centro desse livro dedicado à pregação da aliança, Jeremias 30—33 anuncia um futuro melhor e uma nova aliança. Deus criará o remanescente mediante algo sobre o que Isaías oferece apenas indícios, não desenvolvendo plenamente o assunto. Então, com a salvação projetada no futuro, Jeremias 34—45 descreve a queda de Jerusalém e o exílio de Jeremias no Egito, o que realça a maneira como Deus castiga a quebra da aliança e como os justos sofrem por causa dos feitos dos ímpios. Para mostrar que Yahweh governa as nações, Jeremias 46—51 apresenta a condenação das nações pelo Senhor, um tema anunciado anteriormente em Isaías 13—23. Finalmente, Jeremias 52 — praticamente uma repetição de 2Reis 24.18—25.30—, afirma que mesmo no exílio Deus protege os israelitas. A derrota não é a única palavra nem é a final. Conforme indicado por Deuteronômio 30.1-3, mesmo depois do exílio o Senhor restaurará os penitentes.

O Deus que chama: Jeremias 1.1-19

Até agora o cânon já apresentou vários e estratégicos relatos de chamado, incluindo os de Moisés, Josué, Gideão, Samuel, Eliseu e Isaías. Norman Charles Habel tem defendido que o relato do chamado de Moisés serve de modelo para as outras histórias que seguem,¹¹ e parece que esse é o caso de Jeremias 1.1-19. À semelhança de Moisés, Jeremias sente-se pequeno demais, incapaz de dar conta das exigências da tarefa. À semelhança de Moisés, mas mais especificamente à semelhança de Isaías, Jeremias é chamado a uma tarefa difícil. Ele tem de enfrentar oposição terrível em tempos terríveis. Apesar da seriedade dessas questões, o que de fato importa é que Deus chama, Deus protegerá e Deus estará presente. O que Moisés, Isaías e outros aprenderam, agora Jeremias também descobrirá.

Jeremias 1.1-3 apresenta a duração, as principais figuras políticas, os principais acontecimentos e os lugares chave da carreira do profeta. Ele atua aproximadamente no período de 627 a 587 a.C.,¹² ou entre cinco anos antes da descoberta do livro da lei e a subsequente reforma implementada por Josias (2Rs 22.3) e a queda de Jerusalém. Seu ministério

¹¹The form and significance of the call narratives, p. 297-323.

¹²A maioria dos estudiosos acredita que Jeremias 1.2 refere-se ao momento quando Jeremias inicia sua carreira, mas Holladay acha que assinala seu nascimento (*Jeremiah*, vol. 1, p. 17).

acontece durante o terrível período em que a nação foi perdendo a esperança e afundando no desespero. A passagem também revela que Jeremias foi um sacerdote, o que talvez ajude a explicar seu conhecimento das Escrituras e seu interesse na pureza cultural, e que ele vinha de um pequeno vilarejo, o que talvez parcialmente explique sua rejeição pelas autoridades de Jerusalém. Tudo o que ele tenta ou consegue realizar acontece durante um período que 2Reis 22—25 descreve como o último suspiro de Judá (1.3). Não haverá nenhum adiamento semelhante ao que Isaías menciona em sua palavra dita em 701 a.C.

O chamado em si é relatado, como no caso de Isaías, de forma autobiográfica. Yahweh diz conhecer Jeremias já antes do seu nascimento, que Jeremias fora separado para a obra de Deus e que ele será um profeta às nações, uma tarefa que ecoa o interesse de Isaías no remanescente vindo de muitas terras (1.5). À semelhança de Moisés e Gideão, Jeremias encontra um motivo para recusar o chamado: é jovem demais (1.6). Deus procura animá-lo, prometendo-lhe proteção e, mais importante ainda, a presença divina, as mesmas garantias dadas a Moisés (Êx 3.12) e a Gideão (Jz 6.16).¹³ Yahweh também promete dar-lhe as palavras que deve dizer (1.7-9), uma expressão parecida com Deuteronômio 18.18, a principal afirmação de Moisés acerca da profecia verdadeira.¹⁴ Com as palavras de Deus, ele terá condições de “arrancar, despedaçar, arruinar e destruir”, “edificar e plantar” as nações (1.10). Samuel e Reis já mostraram que a palavra de Deus determina a história. Agora aquela palavra virá da parte de um novo mensageiro e aquela palavra não pode falhar (1.11,12). De acordo com 1.10, a mensagem de Jeremias incluirá os temas proféticos usuais de pecado, castigo e renovação. Os profetas buscam sempre renovar por meio de castigo, de forma que pregar castigo sem anunciar seu objetivo último não é uma profecia completa.¹⁵

As palavras seguintes de Yahweh estão dirigidas para o futuro. Catástrofe virá “do norte” para destruir Judá (1.13-16). Anunciar essa mensagem criará oposição em todos os cantos (1.17-19), como acontecera com Elias. Para Jeremias a única ajuda acha-se no Senhor que chama, capacita, adverte e instrui quem foi chamado. A única esperança sua e de Judá está em Deus, e é essa verdade que ele deve levar ao povo. Leitores canônicos sabem que de nada adianta Judá evitar a derrota, de modo que o que mais

¹³Ibid., vol. 1, p. 30.

¹⁴J. A. Thompson, *The book of Jeremiah*, p. 148-50.

¹⁵Cf. Ronald E. Clements, *Patterns in the prophetic canon*, p. 42-55.

importa é como ele obedece e como o que diz continua a ser importante para o cânon e para a comunidade de fé.

O Deus que instrui o profeta: Jeremias 2—6

Isaías 1—5 e Jeremias 2—6 têm funções semelhantes. Peter R. Ackroyd acredita que Isaías 1—12 apresenta a mensagem e a pessoa do profeta, com Isaías 1—5 tratando dos problemas que enfrentará e as possibilidades que existem para o futuro de Israel.¹⁶ De modo bem parecido, em Jeremias 2—6 o Senhor ensina Jeremias por que ele deve pregar e o que deve dizer. Esse processo de instrução começou em 1.11-19 e prossegue na mesma linha de raciocínio dali. Dentro desses capítulos Jeremias ouve a Yahweh, faz comentários (4.10) e perguntas (5.3). Deus responde, dessa forma estabelecendo uma estrutura dialógica que caracteriza, em particular, as seções poéticas. Todas as fases da mensagem profética são tratadas, mas a ênfase recai sobre a rebeldia contra a aliança. Quando termina essa etapa inicial da educação de Jeremias, Deus lhe diz que os profetas testam e refinam Israel (6.27-30) e então envia-o a pregar no templo (7.1—8.3). O profeta aprende que o juízo afetá-lo-á tanto quanto afetará o povo, de modo que começa a fazer perguntas que, mais tarde, causarão um sério choque com Yahweh.

A instrução divina se desenrola em pelo menos seis seções distintas. Primeiro, o Senhor queixa-se de que a nação toda¹⁷ quebrou a aliança estabelecida no Sinai (2.1—3.5). Em 2.1-3 descreve-se o êxodo como uma experiência espiritual gloriosa parecida com um casamento. Israel era a noiva de Deus que seguia seu marido “pelo deserto”, quando era uma jovem apaixonada (2.2). Porque Israel “era santo para o Senhor” (2.3; v. Êx 19.5,6), Deus os protegia e cuidava deles como um marido responsável. Então o Senhor baseia todas as queixas subseqüentes contra o povo no fato de que este rejeitou o amor puro que outrora tivera pelo seu libertador.

Os problemas fundamentais na terra são idolatria e imoralidade. Os israelitas “seguiram ídolos sem valor, tornando-se eles próprios sem valor” (2,5). Como no passado, voltam-se para o baalismo (2.8,23), embora Yahweh lhes tenha dado a Terra Prometida (2.7). Os sacerdotes, os líderes e os profetas, aqueles incumbidos de ensinar a lei, de fazer a aliança prevalecer e de despertar a consciência da nação, em vez de dar conta de sua

¹⁶*Studies in the religious tradition of the Old Testament*, p. 79-104.

¹⁷Clements comenta que Jeremias 2.1-3 cobre todo o território de Israel bem como suas instituições sociais e história. Cf. Ronald E. Clements, *Jeremiah*, p. 23.

tarefa, levaram o povo a ir atrás de vaidades (2.8). Por isso o pecado da nação é estranho em sua rejeição do amor de Yahweh e sério em suas conseqüências.¹⁸ Porque Israel recusou-se a reagir positivamente à correção (2.30-37) e confessa sem arrependimento (3.1-5), é necessário que o juízo venha (2.36,37; v. Dt 27 e 28). Leitores canônicos sabem que o juízo virá.

Segundo, Yahweh diz a Jeremias que Israel tem tempo para se arrepender, mas não o fará (3.6—4.4). O marido de Israel está disposto a receber de volta a esposa idólatra. Ambientada na época de Josias (c. 640-609 a.C.), essa lição demonstra por quanto tempo o povo vem pecando e, ao mesmo tempo, mostra por quanto tempo precisava se arrepender. Para a nação a melhor lição foi a queda de Samaria em 722 a.C., mas, apesar disso, Judá não aprende nada com essa catástrofe (3.6-10; v. 2Rs 17.7-20), de maneira que esse pecado é ainda pior do que o de Israel. Nas palavras de Robert P. Carroll, “a reação de Judá ao divórcio de Israel (i.e., destruição e deportação pelos assírios) foi comportar-se da mesma maneira (i.e., prostituir-se com deuses falsos) e encarar frivolamente tal comportamento”.¹⁹

Tal comportamento deve acabar, e Israel deve “arrepender-se” ou “voltar” para Yahweh (3.7,10). O arrependimento torna-se agora um tema constante, pois alguma forma da palavra *arrependimento* ocorre mais de cem vezes no restante do livro.²⁰ Por ora o termo significa que as pessoas devem se voltar para seu primeiro amor (3.1-25), um processo que envolve circuncidar o coração (4.4), o que Moisés menciona no contexto de eleição em Deuteronômio 10.16 e no contexto de arrependimento e restauração após castigo em Deuteronômio 30.6. Deus instrui Jeremias a ser um pregador mosaico que apresentará o fato de que o pecado não é inevitável nem o perdão é impossível.

Terceiro, Yahweh informa Jeremias de que a catástrofe está vindo “do norte” (4.6), uma idéia introduzida em 1.13-16. Esse inimigo é como um leão poderoso, decidido a destruir Judá (4.7). Muitas sugestões têm sido apresentadas para identificar esse invasor do norte,²¹ mas é melhor considerar a expressão uma metáfora para toda catástrofe militar causada por

¹⁸Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, p. 294.

¹⁹*Jeremiah*, p. 145.

²⁰A palavra hebraica significa “virar-se”. James Leo Green informa que a palavra ocorre 1 059 vezes no AT, das quais 111 em Jeremias. Cf. James Leo Green, *Jeremiah*, vol. 6, p. 11.

²¹Muitos estudiosos têm proposto que Jeremias temia uma invasão cita. Observe-se essa possibilidade em Henri Cazelles, *Jeremiah and Deuteronomy*, p. 129-49.

Deus.²² Em 587 a.C. fica claro que a Babilônia é o exército do norte que se encaixa na descrição de Jeremias. À semelhança de Isaías, Jeremias dá ao dia do juízo o nome de dia de Yahweh. Naquele dia serão castigados (4.9,10) os reis, príncipes, sacerdotes e profetas responsáveis por não fazerem o coração de Israel voltar-se para o Deus da aliança (2.8). Enquanto Isaías disse a Acaz para não temer, Jeremias não oferece tal esperança.²³ Jeremias vislumbra somente destruição.

Por amor ao povo, o profeta interrompe a lição para acusar Deus de enganar o povo. Talvez ele esteja pensando nas palavras esperançosas de 3.14-18 ou 4.1-4. Talvez esteja refletindo sobre os sermões de Isaías acerca do amor de Yahweh por Sião. Qualquer que seja a resposta, a passagem dá início à revelação, pelo livro, do que Jeremias sentia pelo povo, enquanto o profeta intercede por eles.²⁴ Ele desenvolve ainda mais essa preocupação em 4.13-15 e 4.19-21, ao lamentar o pecado e implorar que Jerusalém se arrependa. Não há dúvida de que ele aprendeu que profetas ficam entre Deus e o povo, de um lado proclamando a palavra de Deus e de outro defendendo a causa do povo (v. Am 7.1-6).

Quarto, para demonstrar que o juízo não é sem razão, Yahweh diz a Jeremias que não existe nenhuma pessoa justa na terra (5.1-9). Caso, como aconteceu com Abraão, Jeremias esteja imaginando se existe um remanescente suficientemente grande para poupar Jerusalém, o Senhor responde que não existe ninguém que age “com honestidade” e busca “a verdade” (5.1; v. Is 56.1). Uma inspeção cuidadosa de Jerusalém mostra que, em todas as classes de pessoas (5.4-6), ali só existem idólatras e adúlteros (5.8). O remanescente encolheu num grupo tão diminuto que não tem nenhuma influência em Judá.

Quinto, Yahweh será vingado (5.10-31). Por todas as vezes que quebraram a aliança, por crerem que Yahweh não tem poder (5.12,13), virá o juízo. Mas Deus preservará uns poucos para testemunhar a infidelidade da nação (5.18,19). Esse remanescente, ainda que pequeno e fraco, tornar-se-á a base de um futuro (v. Dt 30.1-3). Como em 3.14-18, haverá alguma

²²Cf. Brevard S. Childs, *The enemy from the north and the chaos tradition*, p. 187-98; e Walter A. Brueggemann, *To pluck up, to tear down: a commentary on the book of Jeremiah 1—25*, p. 50.

²³Cf. Holladay, *Jeremiah*, vol. 1, p. 154-55.

²⁴P. C. Craigie, Page H. Kelley e Joel F. Drinkard Jr., *Jeremiah 1—25*, p. 74. Conforme assinalado por Gerhard von Rad, “Jeremias ainda estava longe de considerar que o relacionamento de Yahweh com Jerusalém e Judá estava rompido para sempre”; v. Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 2, p. 196 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

esperança, algum plantar e construir (v. Jr 1.10), mas Jeremias já aprende a antever esses resultados positivos somente no futuro distante. Mesmo essa esperança minúscula aparece somente por causa da graça de Deus.

Sexto, Yahweh informa Jeremias de que ele deve testar e depurar o povo (6.1-30). A guerra está vindo (6.1-5), haverá um cerco (6.6-8), de modo que Jeremias deve tentar recolher o remanescente (6.9). A mensagem profética a seu tempo prega sempre com este objetivo: convocar, definir e identificar o remanescente. Judá como um todo rebela-se (6.10-12) e trata o pecado como se fosse algo sem importância (6.13-15), de maneira que Jeremias fica imaginando a quem deve pregar ou mesmo se deve ou não pregar (6.11). Ele, contudo, tem de pregar, caso contrário perderá o autocontrole.²⁵ Ele aprende que os profetas têm um chamado irresistível. Não ficam contentes ao guardar para si uma mensagem que está “fervendo dentro deles”, uma expressão que serve muito bem para definir um profeta. Como alguém que testa metais (6.27-30), ele tem de queimar a escória existente no minério, deixando apenas os fiéis. O que, ao longo de quarenta anos, ele descobre acerca do pequenino grupo de remanescentes irá chocá-lo. Mas, por enquanto, aquela obra pertence ao futuro.

Síntese canônica: profecia, lei e juízo

Dentro do cânon, Jeremias 2—6 demonstra que os profetas estão prontos para aplicar a lei em seu contexto. Deus instrui Jeremias a adotar um conceito de adoração israelita que exclui ter outros deuses, fazer ídolos, adulterar²⁶ e mentir. Esse conceito abre espaço para a possibilidade de perdão resultante de arrependimento. Culpa os sacerdotes por não tratar corretamente a lei que deviam estar ensinando (2.8) e anseia por pastores fiéis que guiem o povo (3.15). Todas essas preocupações estão claramente refletidas em Êxodo—Deuteronômio. Sem qualquer sombra de dúvida, esses capítulos refletem a crença de que a desobediência à aliança trará exílio, a principal ameaça à desobediência em Levítico 26 e em Deuteronômio 27 e 28.

Além disso, Jeremias concorda com a idéia de história encontrada nos Profetas Anteriores. Deus elegeu Israel, libertou Israel e deu Canaã a Israel, tudo por amor; contudo, o povo parece decidido a voltar à escravidão (2.3-37). A época de Josias proporcionou uma oportunidade para verdadeiro arrependimento (3.6-18; v. 2Rs 22.1—23.25), mas o momento

²⁵John Bright, *Jeremiah: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 49.

²⁶O tema de adultério, divórcio e recasamento provavelmente baseia-se em Deuteronômio 24.1-4.

passou, e a ira de Deus está no auge. Tem havido mais falsos profetas do que verdadeiros (2.8; 5.13), e a nação vem ignorando os fiéis mensageiros de Deus (2Rs 7.13,14). Outros profetas tiveram experiência semelhante à de Elias. Por esse motivo Jeremias 2—6 promete o juízo descrito em Reis. Além disso, pode-se identificar em Deuteronômio as raízes da perspectiva tanto dos Profetas Anteriores quanto a de Jeremias.

Finalmente, essa seção ressoa Isaías e o restante dos profetas canônicos. Isaías 1—5, em seu tratamento dos pecados éticos e de adoração, faz paralelo com Jeremias 2—6, e ambos profetas acentuam o dia do Senhor como uma grande catástrofe militar. Jeremias 3.14-18 antecipa um futuro brilhante para Israel e as nações, um tema que Isaías emprega constantemente ao longo de sua profecia e que Jeremias tornará a abordar. Jeremias 5.22 pede a Israel que considere seu Criador e se arrependa, ao mesmo tempo em que Isaías 40—48 aconselha o povo a considerar seu Criador e crer. Tanto Jeremias quanto Isaías sabem que sua tarefa é preparar o remanescente para servir. Nas duas profecias não há nenhum outro deus a quem as pessoas possam se voltar. Existem, portanto, alguns elos bem claros entre as mensagens que os dois livros esposam.

As idéias de Jeremias também estão ligadas às de Amós e seus quase contemporâneos Habacuque e Sofonias. À semelhança de Amós, ele intercede pelo povo (4.10; Am 7.1-6). À semelhança de Habacuque, ele dialoga com Deus, buscando resposta para perguntas difíceis. De modo análogo a Sofonias, ele aprende que o juízo fará o caminho inverso da criação, dessa forma fazendo o mundo voltar ao caos (4.22-26; v. Sf 1.2,3). No cânon Jeremias prepara o terreno para idéias encontradas nos Doze. Na história esses indivíduos influenciaram Jeremias.

Oséias parece exercer a maior influência em Jeremias 2—6. Jeremias toma de Oséias a metáfora de Israel como noiva de Yahweh e a associação entre a adoração de Baal e adultério espiritual, bem como a necessidade de Israel retornar ao seu primeiro amor.²⁷ Dessa forma ele apanha mensagens pregadas a Israel cem anos antes e aplica-as à sua época. Jeremias apega-se aos ensinamentos dos profetas que o antecederam da mesma maneira como não abre mão da palavra revelada na Lei. Ele não é nenhum inovador em sua teologia bíblica.

O Deus que rejeita adoração vazia: Jeremias 7—10

Agora a obra de Jeremias começa para valer. Seis mensagens constituem essa parte do livro, sendo que cada uma é previamente indicada nas lições

²⁷Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, p. 45.

de Jeremias e cada uma amplia a influência, a responsabilidade, o ministério e o nível de perigo do profeta. Ao final desse trecho Jeremias terá cutucado o âmago do pecado de Judá e terá começado a perceber que o sofrimento o aguarda pelo simples fato de pregar a palavra. O povo por quem, em Jeremias 2—6, o profeta intercede de todo o coração, não quer nada com sua mensagem.

Deus primeiramente envia Jeremias a pregar no templo, onde é maior a influência dos sacerdotes (2.8). Em seu chamado inicial ao arrependimento, ele adverte o povo a não confiar em palavras enganosas como “o templo do Senhor, o templo do Senhor, o templo do Senhor” (7.1-4). A mera existência de um local de adoração não assegura a presença abençoadora de Deus, conforme fica provado no incidente de Baal-Peor e na oração dedicatória de Salomão (Nm 25.1-5; 1Rs 8.27-30). Yahweh escolhe estar no templo e, por esse motivo, não está preso ao lugar. Visto que todos os Dez Mandamentos foram quebrados, para Deus o povo vem adorar apenas com o objetivo de sentir-se seguro em seus pecados (7.8-10). Sua liturgia reforça sua falsa doutrina.²⁸ O arrependimento é necessário e deve resultar em justiça e misericórdia (7.5-7). Em caso contrário, Deus removerá esse templo com tanta facilidade como quando removeu Siló, na época de Eli (ISm 4.10,11).

O sermão de Jeremias pede aos ouvintes que declarem em que confiam. No momento confiam em seu engano (7.9), em ídolos (7.17-20) e na presença física de um centro de adoração. A frustração de Yahweh é que a fé e a obediência sempre precederam o sacrifício, dessa forma fazendo com que a liturgia e o ritual tenham efeitos positivos. Alguns estudiosos lêem 7.22 como prova de que só num período tardio os sacrifícios passaram a fazer parte da vida israelita,²⁹ mas o texto está dirigindo a atenção para o conteúdo da fé de Israel e não para suas origens. Deus deseja um sacrifício puro ou então nenhum sacrifício. Judá não pode confiar num sistema dado pelo próprio Deus mais do que confia no Deus que deu o sistema. Assim mesmo o templo é um importante símbolo teológico de confiança, pois demonstra o desejo do povo de que Yahweh habite no seu meio. Assim, se a nação rejeitar o Senhor, o templo será destruído junto com o resto de Jerusalém, e, quando o templo se for, o povo saberá que Deus também se retirou.³⁰

²⁸William McKane, *A critical and exegetical commentary on Jeremiah*, vol. 1, p. 161.

²⁹Cf. Carroll, *Jeremiah*, p. 214-218, quanto a opções de interpretação.

³⁰Else Kragelund Holt, *Jeremiah's temple sermon and the Deuteronomists: an investigation of the redactional relationship between Jeremiah 7 and 26*, p. 77.

Esse sermão separa Jeremias de seus vizinhos. Ele é remanescente; eles não são. Depois desse sermão a ameaça de juízo paira sobre a cidade até que seja, de fato, destruída.³¹ Jeremias ameaça sacerdotes, profetas, reis e o povo (7.2; 8.1-3), de sorte que pôs toda a terra contra si, exatamente como prometido em 1.17-19.³² Por isso Yahweh lhe diz para não orar por eles (7.16), pois não o ouvirão mais do que prestaram atenção ao que disseram profetas que viveram antes dele (7.25-27). Ele é o remanescente, e seus apoiadores não vão aumentar em número mediante adoração vazia e ilusória. A história de Israel prossegue numa tendência já declarada nos Profetas Anteriores (7.21-34; v. 2Rs 17).

A segunda mensagem é que Yahweh não tolerará o uso incorreto das Escrituras. Judá tem se recusado a se voltar para o Senhor apesar do fato de que o arrependimento seria uma reação natural em face das obrigações que o povo tem com a aliança (8.4-7). Por quê? Porque escribas, aos quais foi confiada a transcrição da Lei, alteram-na de modo a que ela se adapte às crenças deles (8.8). Porque os sábios, que tinham a incumbência de ensinar a aplicação da lei, rejeitam-na, a fonte de sabedoria (8.9). Profetas e sacerdotes, respectivamente a consciência e os professores, dizem ao povo apenas o que este quer ouvir (8.10).³³ Assim a degeneração religiosa existe em todo o lugar (8.11), e o juízo se aproxima (8.12-17). Aqui a lei e os profetas ficam de fato bem próximos, pois o profeta deve pregar a lei que vem sendo negligenciada, modificada e rejeitada. A nação não pode se beneficiar, de uma forma ou de outra, do mal uso da revelação divina. Pelo contrário, esse uso errôneo distancia-os dos alicerces teológicos que os sustentam na terra santa.

A terceira mensagem separa Jeremias do povo tão seguramente como o faz o sermão do templo. Apesar disso, ele tenta manter contato com eles ao orar por eles (8.18—9.2), aparentemente desrespeitando a ordem de Yahweh em 7.16. Jeremias sofre com o povo (8.21), sente a perda da presença de Deus em Judá e indaga se não existe alguma esperança de cura (8.22). O silêncio de Deus nesse livro dialógico mostra que “não é possível nenhuma cura. A doença está avançada demais. A idolatria está bem disseminada. Judá recusa o remédio que está disponível”.³⁴ Respondendo, Yahweh diz a Jeremias para ter cuidado com seu próximo (9.4). Os prega-

³¹Clements, *Jeremiah*, p. 44.

³²Stanley Romaine Hopper, *Exposition of Jeremiah*, vol. 5, p. 872.

³³Para uma descrição pertinente e lúcida desses ofícios na história israelita, consulte-se Joseph Blenkinsopp, *Sage, priest, prophet: religious and intellectual leadership in ancient Israel*.

³⁴BRUEGGEMANN, *To pluck up, to tear down*, p. 90.

dores dessas coisas correm perigo. Como um pregador remanescente, Jeremias coloca-se fora da sociedade aceita, fora do sentimento que ela havia de protegê-lo, fora dos limites da cortesia e da decência. Aqui o remanescente não é bem vindo, assim como não foi em Isaías 56 e 57.

Por essa razão, a quarta mensagem (9.7-24) novamente acentua o juízo. Ela volta à idéia de sabedoria (v. 8.8-10), desta vez para definir a palavra. A sabedoria deixa de lado a glória pessoal, preferindo conhecer a Deus e imitar o amor, a justiça e a retidão de Yahweh. Desde Isaías 56.1 essas idéias vêm sendo desenvolvidas como marcas do comportamento do remanescente.

Na quinta mensagem (9.25—10.16) o profeta começa a assumir seriamente seu papel de profeta às nações. Ele denuncia Judá, mas acrescenta o Egito, Edom, Amom e Moabe como destinatários dessa condenação (9.25,26). O pecado deles é a idolatria, de modo que o profeta expressa em 10.1-16 o que talvez seja sua mais clara declaração monoteísta. Observe-se o contraste entre Yahweh e os ídolos nas listas seguintes:

1. Não existe ninguém como Yahweh (10.6,7).
2. Yahweh é Rei sobre as nações (10.7).
3. Yahweh é o Deus verdadeiro (10.10).
4. Yahweh é o Deus vivo (10.10).
5. Yahweh é o Rei eterno (10.10).
6. Yahweh é o Criador (10.11-13,16).

Em contraste,

1. Os ídolos são feitos pelos seres humanos (10.3,4,8,9,14,15). Não criam (10.11).
2. Os ídolos têm de ser transportados. Cansam seus adeptos (10.5).
3. Os ídolos são incapazes de instruir mediante revelação (10.8).
4. Os ídolos não têm vida. Não existem (10.14).

A confissão monoteísta de Jeremias encontra paralelo em Isaías 40—48 em praticamente todos os detalhes, amolda-se ao espírito dos Profetas Anteriores e extrai da Lei seu conteúdo. Somente os que adotam essas crenças fundamentais podem conhecer a Deus. Esse princípio é válido tanto para gentios quanto para israelitas, pois o monoteísmo significa que Yahweh não é Deus apenas de Israel, mas “uma luz para os gentios” (Is 42.6; 49.6). Assim, a pregação de Jeremias deve demonstrar preocupação não

apenas por seu povo, mas também ampliar seu alcance, incluindo todos aqueles cujos pecados condena.

Finalmente, a sexta mensagem de Jeremias inclui as nações no dia do Senhor (10.17-25). Esse castigo virá por causa da idolatria, mas também por tratar duramente com Judá (10.25). Amós tem muito a dizer a respeito de crueldade em tempos de guerra entre as nações (v. Am 1.2-15), de maneira que Jeremias toma parte numa tradição profética já estabelecida de considerar todos os países responsáveis por suas atrocidades.

Síntese canônica: adoração baseada na fé

Provavelmente o vínculo canônico mais importante de Jeremias 7—10 é sua ênfase na adoração resultante da fé de ritual que substitui tanto a fé quanto a adoração. Repetidas vezes Deuteronômio indica que a verdadeira obediência da aliança tem origem no coração (Dt 6.4; 10.12). Para Isaías, quando não há fé nem ação acompanhando os atos litúrgicos, o ritual equivale a pisar nos átrios de Deus (Is 1.12). Amós 4.4,5 satiriza sacrifícios oferecidos por um povo desobediente; Oséias, por sua vez, adverte que não tem nenhum valor o sacrifício feito sem um verdadeiro conhecimento de Yahweh. Malaquias concentra-se especificamente na maneira como a adoração interesseira é um desrespeito a todo o processo (Ml 1.6—2.17). O cânon jamais aprova sacrifícios que são fruto de motivações erradas. Dito isto de outro modo, a adoração não está na direção certa a menos que a fé tenha precedência sobre a obrigação revelada e não está do jeito certo a menos que façam-se sacrifícios em obediência gerada pela fé.

O Deus que deixa os profetas sofrer: Jeremias 11—20

Em todo o cânon Deus permite que o justo suporte situações que vão além do desconforto e incluem dor e sofrimento claros (1.17-19). Para ele não existem mais garantias de vida mansa do que houve para Abraão, Jacó, José, Moisés, Elias ou, em certas ocasiões, a própria nação. Há algo em Deus que leva-o a permitir que o remanescente suporte circunstâncias adversas, na verdade, que leva-o a chamar o remanescente a passar por tais circunstâncias. Essa questão aparece repetidas vezes em Jeremias 11—20, um fato que tem levado um enorme número de pessoas a escrever sobre cinco passagens conhecidas como as confissões de Jeremias, mas que podem, com maior propriedade, serem denominadas como seus “lamentos pessoais”. De acordo com John Goldingay:

Essas não são passagens em que Jeremias confessa seu pecado ou em que, num sentido geral, chega a confessar a grandeza de Deus. São as

lamentações de Jeremias. Tomando a forma por base, são como os lamentos no saltério, em que crentes extravasam seu sofrimento, sua ira e seus anseios para Deus.³⁵

Esses textos constituem a espinha dorsal de Jeremias 11—20, pois proporcionam um arcabouço ao redor do qual Jeremias prega mensagens semelhantes às de Jeremias 1—10. Também ajudam na análise do caráter do Senhor.

O primeiro lamento de Jeremias acontece depois que Deus o instruir a pregar sobre a quebra da aliança, um sermão que inclui a maioria dos temas deuterônômicos mencionados por Weinfeld.³⁶ A passagem serve de excelente sumário da Lei e dos Profetas Anteriores. Depois disso Jeremias fica sabendo de uma trama contra sua vida (11.18-20), um incidente que, considerando-se as advertências anteriores de Yahweh em 1.17-19 e 9.4-6, não é de todo inesperado, mas cuja própria possibilidade dá calafrios na espinha. Devido a essa ameaça e à impiedade generalizada do povo, Jeremias quer ver derrotados seus inimigos, quer saber por que os ímpios prosperam e quer saber por que um Deus justo não faz mais para acabar com o pecado (11.23—12.4). Deus livra-o desse perigo (11.18-20), mas o profeta fica imaginando por que o perigo chega a ser necessário. Ele talvez fique imaginando se pode confiar totalmente em Deus.³⁷

Yahweh responde em três partes. Primeiro, indaga a Jeremias como ele sobreviverá a coisas piores já que esse episódio causa-lhe tanta aflição (12.5,6). Em vez de ser uma afirmação fria e insensível, essa pergunta procura preparar o profeta para um futuro doloroso.³⁸ O Senhor coloca esse incidente no contexto da totalidade do ministério de Jeremias. Segundo, Yahweh partilha da dor de Jeremias, pois está para se perder tudo o que o Senhor ama (12.7-11). O Deus que em Gênesis 6.6 lamentou o pecado do mundo, lamenta também aqui. Esse lamento é puro, santo e justificado, de modo que faz parte do caráter de Yahweh; não é inovação ou processo com seus limites. A promessa do Senhor de estar com Jeremias (1.17-19) foi dada no contexto de dor, não de vida tranqüila. Deus está presente para partilhar do sofrimento e sustentar Jeremias. Terceiro, Yahweh situa a devastação vindoura no contexto de renovação futura que virá por consequência do ministério que Jeremias tinha de “arrancar” (12.14-17).

³⁵ *God's prophet, God's servant: a study of Jeremiah and Isaiah 40—55*, p. 16.

³⁶ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist school*, p. 1. V. a primeira seção deste cap.

³⁷ Kathleen M. O'Connor, *The confessions of Jeremiah: their interpretation and role in chapters 1—25*, p. 25.

³⁸ Bright, *Jeremiah*, p. 87.

Uma vez mais o castigo é um passo terrível e necessário na direção da restauração. Também é uma maneira de Yahweh responder à preocupação do profeta acerca da prosperidade dos ímpios. Visto dessa maneira, o sofrimento de Jeremias tem um propósito por ser parte do plano mais amplo de erradicar o pecado.

O segundo lamento cria uma crise no relacionamento de Jeremias com o Senhor. Como em Jeremias 11 e 12, a dor de Jeremias é expressa depois de uma série usual de deveres proféticos. Ele desempenha um ato simbólico objetivando mostrar aos judeus sua péssima condição e que eles tornar-se-ão despojo (13.1-14). Ele emprega provérbios (13.12-14) e sermões típicos (13.15—14.6). Mas também intercede por Judá (14.7-9, 19-22), mas recebe a ordem de parar (14.11), pois nem mesmo Moisés e Samuel conseguiriam mudar as coisas agora (15.11). Por esse motivo Jeremias lamenta sua ineficácia (15.10-14) e a aparente falta de vontade da parte de Deus de curar sua dor, e então acusa o Senhor de ser para ele um riacho não confiável e totalmente seco (15.15-18). Bem poucos lamentos bíblicos são mais cáusticos ou estão mais dispostos a desafiar a Deus do que este.³⁹ Gerhard von Rad refere-se a ele como uma “acusação terrível”.⁴⁰

Yahweh reanima Jeremias com palavras extraídas de sua experiência de chamado,⁴¹ mas só depois de dar uma dura reprimenda em que acusa-o de abandonar seu chamado profeta.⁴² Jeremias tem de se arrepender (15.19). Seu trabalho é pregar a palavra de Deus e ficar ao lado do Senhor, não do povo (15.19). Ele é um remanescente, e Judá não é. Só na condição de pregador remanescente é que ele recebe a proteção de Yahweh (15.20, 21). As opções de Jeremias são ficar ao lado de Deus e sofrer ou então ficar ao lado de Judá e sofrer ainda mais. Esse é o preço que o remanescente paga, mas assim mesmo é um preço pequeno em comparação ao pagamento dos incrédulos. Deus alivia a dor de Jeremias, não a aumenta.

Essa separação surge de novo na terceira confissão. Yahweh faz de Jeremias um símbolo de isolamento do remanescente ao proibi-lo de se casar ou de ir a funerais (16.1-9) e então oferece mais um sumário das razões e da natureza da destruição vindoura (16.1-21). Essa devastação é certa porque o pecado da nação está gravado em seu coração, onde devia estar seu amor por Yahweh (17.1). Seu coração está tomado de tanto engano que só Yahweh tem condições de saber a intensidade disso e de julgá-lo

³⁹Holladay, *Jeremiah*, vol. 1, p. 461.

⁴⁰The confessions of Jeremiah, p. 90.

⁴¹Carroll, *Jeremiah*, p. 333, 334.

⁴²Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 2, p. 202 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

(17.9-13). O remanescente certamente deve resolver o problema de seus pecados, e o profeta faz isso ao pedir que seu coração seja curado (17.14). Até o remanescente deve lamentar o pecado e não supor que o favor do Senhor seja um direito líquido e certo (17.14-18). A responsabilidade humana e a eleição divina casam-se aqui, e aquela começa no coração (v. 7.1—8.3). No dizer de Walther Eichrodt, esse texto “não consegue vislumbrar nenhuma libertação do pecado ou de suas conseqüências maléficas sem uma transformação interior da condição natural do homem”.⁴³ Jeremias arrepende-se e é aceito, ao passo que Judá não o faz e é rejeitado.

A. R. Diamond assinala que uma mudança de ênfase acontece durante o terceiro e quarto lamentos. Nessa mudança Jeremias deixa de se queixar de Deus para lamentar as ações do povo.⁴⁴ A observação feita por Diamond é basicamente válida, embora Jeremias ainda fique considerando no último lamento qual é o verdadeiro valor da proteção divina. Aqui Jeremias prega sobre o sábado (17.19-27), lembra as pessoas de que, como qualquer vaso feito por um oleiro, elas são criação de Deus à disposição de Deus (18.1-12) e condena a amnésia espiritual delas (18.13-17). Para seu sofrimento, sua vida sofre nova ameaça. O povo decide continuar a dar ouvidos a seus profetas, sacerdotes e conselheiros (18.18), os próprios líderes que estão conduzindo-os à derrota (v. 14-17). Agora ele concorda que a nação merece castigo (18.18-23), de maneira que o efeito desse lamento é, conforme defende Diamond, ajudar Jeremias a ficar ao lado de Yahweh. Parte do propósito do sofrimento é forçar o profeta, o remanescente, a depender só de Deus, na verdade a única defesa dos fiéis (1.17-19).

Até aqui Jeremias lamentou a prosperidade dos ímpios, a aparente relutância divina em diminuir a dor do profeta, seu pecado e as claras conspirações contra sua vida. Todas essas preocupações fundem-se no lamento final. Como nos três lamentos anteriores, Jeremias encena um ato simbólico e prega ao povo. Cada ato procurou afastá-los da catástrofe, contudo o auto-engano que tanto valorizam impede-os de obedecer. Cada ato também piora a situação deles, pois no início são um objeto em péssimas condições, em seguida um povo de quem o remanescente deve se separar, então, um vaso nas mãos de Deus e finalmente um vaso despedaçado (19.1-15). De novo o profeta explica que a idolatria será a causa da queda deles (19.4-6). A paciência de Deus é evidente, embora aqui é sua paciência que revela pecadores endurecidos em vez de crentes arrependidos.

⁴³*Theology of the Old Testament*, vol. 2, p. 398.

⁴⁴*The confessions of Jeremiah in context: scenes of prophetic drama*, p. 144.

Pasur, um sacerdote, coloca Jeremias na prisão e espanca-o por causa dessas mensagens (20.1). Primeiro, Jeremias promete o castigo contra Judá e Pasur (o tipo de pessoa que 8.8-10 denuncia), então torna a lamentar. Jeremias parece afirmar sua fé em 20.7-13 para logo em seguida voltar-se contra Deus em 20.14-18. Sente ter sido “enganado” por Deus e que este “prevaleceu” (20.7). Em termos simples, o segundo verbo significa “estuprar”. Após sofrer estupro, é acusado de desrespeito e então descartado.⁴⁵ Ele tenta parar de pregar, mas não consegue (20.9). Deus continua sendo sua única proteção (20.10-13), mas assim mesmo ele sente que estaria melhor se nunca tivesse nascido (20.14-18). Jeremias expressa a agonia do remanescente e o faz com uma fé madura, refinada pela experiência. O remanescente tem de estar totalmente satisfeito com a vida na presença de Deus. Nada mais é prometido em tempos assim desesperadores.

Síntese canônica: sofrimento redentivo

O cânon afirma o testemunho que essa passagem dá sobre a atuação de Deus no sofrimento. Não existe nenhuma necessidade de tentar diminuir a dor por meio de conversa descontraída, e o cânon nunca o faz.⁴⁶ Pelo contrário, José, Moisés, Elias e outros demonstram sua fé dentro do contexto de sofrimento, não fora dele. Aprendem que Deus tem um papel redentivo maior para o sofrimento (v. Gn 50.20; Jr 12.14-17), que Deus sofre com o pecado (Gn 6.6) e que os ímpios serão eliminados. O que, contudo, não pode mudar é a agonia do momento, pois é essa agonia que torna redentivo o sofrimento. E na agonia do momento Yahweh está presente para trazer livramento, quer nesta vida ou naquela que Isaías 66.18-24 vislumbra.

O Deus que confirma os verdadeiros profetas: Jeremias 21—29

Até aqui o profeta proclamou as palavras que lhe foram confiadas. Ao fazê-lo, aparentemente conquistou pouquíssimos convertidos ou mesmo nenhum, lutou com seu relacionamento com Yahweh e encontrou forte oposição por parte de outros sacerdotes. Ninguém está ao lado dele, exatamente como prometido em 1.17-19. Essa seção relata os embates de Jeremias com reis, profetas, nações e o povo em geral, em outras palavras, a quem ele procura convencer a servir ao Senhor. Esses episódios são muito

⁴⁵Samuel E. Balentine, *Jeremiah, prophet of prayer*, p. 33.

⁴⁶Von Rad, *Old Testament theology*, vol. 2, p. 104, 105 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

parecidos com as narrativas em Reis que descrevem profetas tentando influenciar um público impossível de se influenciar. Assim como em Reis, esses relatos mostram como os profetas verdadeiros pregam mensagens que propiciam uma teologia da profecia, do papel do rei, da nação e da piedade individual. No âmago dessa seção acha-se a determinação do texto em mostrar que Yahweh de fato confirma a palavra do profeta inspirado, outra maneira de dizer que Deus confirma a própria palavra.

Jeremias 21.1—23.8 se concentra nas expectativas de Yahweh para os reis, as quais acham-se expostas esboçadamente em Deuteronômio 17.14—20. Quando a Babilônia começa seu ataque contra Jerusalém em 588 a.C.,⁴⁷ Zedequias envia representantes até Jeremias para saber se Yahweh livrará a cidade (21.1,2). Provavelmente têm em mente o livramento executado na época de Ezequias⁴⁸ e talvez procurem Jeremias porque ele tem ameaçado juízo por quase quatro decênios.

É óbvio que Zedequias interpretou mal o possível paralelo entre sua situação e a de Ezequias. Ele não é Ezequias, um fato que Jeremias deixa claro. É outro monarca que oprime, em vez de servir (21.11-14). Não haverá nenhum livramento (21.3-7), de modo que os desejosos de sobreviver devem render-se à Babilônia (21.8-10), que tornou-se instrumento divino de ira. Essa estratégia havia poupado a cidade numa situação semelhante em 605 a.C. (v. 2Rs 24.10-17). O rei deve colocar o povo à frente de seu futuro político ou pessoal.

Jeremias 22.1-30 oferece uma análise dos antecessores de Zedequias, desde Josias (c. 640-609 a.C.) até Joaquim, aqui chamado Conias (c. 598-597 a.C.). Sentar-se no trono de Davi torna os reis responsáveis por ministrar a justiça e proteger os fracos, exatamente as coisas que a lei de Deus exige que ser aplicadas à vida diária (Dt 17.14-20). Contrastando com esse ideal, esses reis constroem palácios por meio de opressão e injustiça (22.13,14). Eles têm construído monumentos à avareza e ao poder bruto, em vez de satisfazer-se com a provisão diária (22.15,16). Dessa forma sangue inocente tem sido derramado (22.17; v. 2.34; 7.6; 19.4), em vez de o sangue dos inocentes ser protegido. Esses versículos extremamente críticos provavelmente referem-se a Jeoaquim (c. 609-598 a.C.), que posteriormente no livro é fonte de aflição para o profeta e terá, segundo Jeremias, o enterro de um jumento (22.18,19). Os amantes de Jerusalém, seus aliados estrangeiros e seus deuses, são incapazes de salvar agora a cidade (22.20-23). O exílio é certo para o povo, como já havia sido para seu

⁴⁷Cf. Carroll, *Jeremiah*, p. 406.

⁴⁸Bright, *Jeremiah*, p. 215.

ex-rei Joaquim (22.28-30). Tanto rei quanto povo tornaram impossível a redenção.

Apesar de suas objeções à quebra da aliança pela monarquia, Jeremias não desiste da linhagem de Davi nem do efeito positivo que um dia ela terá no povo. A monarquia institucional pode vir a acabar, mas as promessas de Yahweh a Davi em 2Samuel 7.7-17 ainda estão de pé,⁴⁹ embora os fracassos da realeza da época empurrem para o futuro o cumprimento de tais promessas.⁵⁰ À semelhança de Isaías, Jeremias imagina um “pastor” bem diferente para Israel, um cuja sabedoria e retidão dará segurança ao povo (22.5). Também à semelhança de Isaías, Jeremias dá a esse rei um nome coerente com atributos divinos,⁵¹ “O Senhor é a Nossa Justiça” (23.6). A promessa do Rei coincide com o tema do novo êxodo (23.7,8), o que fornece mais um elo com Isaías e os Profetas Anteriores.

A teoria de Jeremias sobre o papel dos reis espelha a de seus antecessores canônicos. Deuteronômio 17.14-20 é o padrão para os governantes, e Jeremias aplica esse padrão à sua situação com a mesma firmeza que o autor dos Profetas Anteriores o faz à história de Israel no período posterior ao deserto (23.13). À semelhança de Isaías, ele associa o futuro da nação ao surgimento de um pastor especial saído da linhagem de Davi. Não existe nenhuma outra esperança. Não aparece nenhuma outra interpretação da história.

Após tratar de liderança civil, o texto passa para liderança religiosa. A opinião de Jeremias sobre os falsos profetas já foi introduzida em 4.10 e 14.13; contudo, tal opinião terá grande prioridade em 23.9-40 e 27—29. Jeremias menciona dois tipos de profetas em 23.9-15: os velhos profetas de Baal que existiram no Reino do Norte (23.13) e os profetas imorais de sua época que não conseguem aplicar a aliança à vida das pessoas porque eles próprios são ética e teologicamente inescrupulosos.⁵² Os dois tipos envenenam a nação (23.15). Confundem alguns ouvintes e confirmam outros em seus pecados. Jeremias afirma que eles têm três defeitos básicos. Primeiro, não estiveram na presença de Deus e, por isso, não possuem a palavra de Deus (23.16-24). Segundo, quando pregam, têm apenas os próprios impulsos e crenças para partilhar (23.25-32). Terceiro, por ser presunçosos, o Senhor impede-os de ter acesso à revelação, o que por sua vez significa que jamais pregarão uma mensagem poderosa (verdadeira)

⁴⁹Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, p. 337.

⁵⁰Walther Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 92.

⁵¹Childs, *Old Testament theology*, p. 119.

⁵²Cf. Nicholson, *Preaching to the exiles*, p. 195. Para uma análise mais aprofundada de verdadeira e falsa profecia nesta obra, consultem-se os comentários sobre Jeremiah 27—29.

(23.33-40). Ao contrário de Jeremias, não são chamados, nem instruídos, nem testados, e o estilo de vida deles reflete sua total rejeição pela aliança. Não são nada parecidos com os profetas que Deuteronômio 13.1-11 e 18.14-22 vislumbra.

O povo de Israel é tão inescrupuloso quanto seus líderes. Terá de aprender no exílio o que recusou-se a discernir na Terra Prometida. Depois que Joaquim e alguns israelitas são exilados em 597 a.C., o profeta antevê dois Israéis, um sendo um cesto de figos bons e o outro sendo um cesto de figos podres. Os figos podres são os obstinados moradores da terra, os quais estão destinados para castigo (24.8-10). Os bons figos são os exilados na Babilônia (24.4,5). Este grupo virá para concretizar o ideal divino de um povo santo e obediente de acordo com a aliança, pois possuirá para com Yahweh aquele compromisso que brota do fundo do coração, compromisso este descrito em Deuteronômio (Jr 24.6,7; v. Dt 6.4-9). Sua volta a Deus dará início a uma volta à terra, conforme prometido em Deuteronômio 30.1-3 e Levítico 26.40-45. Também exporá à vergonha a idolatria e a incredulidade praticada pelos demais judeus (25.1-13). Os figos ruins não aprenderam nem mesmo no exílio.

Jeremias enxerga a Babilônia como o instrumento de Yahweh para castigar o pecado da nação eleita (25.8-13). Essa crença coincide com a atitude de Isaías com a Assíria (v. Is 10.5-11), como também coincide a predição, por Jeremias, de que a Babilônia será castigada no final por sua iniquidade (25.12). O exílio de Israel durará setenta anos (25.12), mas chegará a um fim. Jeremias também prediz catástrofes para o Egito, a Filístia, Edom, Moabe e Amom. As causas desse juízo já foram identificadas com a idolatria (v. 10.1-16), e o próprio juízo é descrito com mais detalhes em Jeremias 46—51.⁵³ A soberania de Deus sobre todas as nações é, dessa forma, destacada aqui. Como Israel, os gentios também não foram criados para adorar deuses falsos e um poder sem limites. Jeremias cumpre seu papel de profeta aos gentios ao tornar conhecidos esses fatos.

Jeremias volta-se para a reação do rei, dos líderes religiosos e do povo frente à profecia inspirada por Deus. A maioria dos estudiosos acredita que Jeremias 26 apresenta um breve sumário do sermão mais longo encontrado em Jeremias 7 (26.2-6) e, então, descreve a perseguição que esse

⁵³A *Septuaginta* coloca Jeremias 46—51 depois de 25.13 e apresenta numa ordem diferente os países condenados. Teologicamente essa mudança reforça e explica por que Deus os julgará. A ordem na Bíblia hebraica concentra sua atenção no castigo da nação eleita, entendendo-o como tema básico, para depois condenar os outros. Também rouba o prazer de leitores impenitentes que encontram alento na comparação favorável de sua piedade com os pecados dos gentios.

sermão causou a Jeremias e a profetas que pregaram mensagens semelhantes.⁵⁴ Por chamar o povo de quebradores da aliança e por comparar o templo a Siló (26.2-6), ele corre o risco de ser morto pelas mãos dos que encontram mais segurança no templo do que na obediência à aliança (26.7-15). O que salva Jeremias é uma comparação favorável de sua mensagem com Miquéias 3.12, uma profecia que, segundo interpretavam, ajudou Judá a se arrepender durante a época de Ezequias (26.16-18). Bem acertadamente concluem que mensagens de condenação podem, mediante arrependimento, se transformar em mensagens de esperança (26.19). Pouparam Jeremias, mas o profeta Urias já pagou com a própria vida por pregar tal mensagem (26.20-23). Por causa da verdade profetas verdadeiros enfrentam perigo e morte. Estranhamente, embora os líderes falem de Ezequias, não existe da parte deles nenhuma iniciativa visível de imitar o rei do século VIII a.C. Deus confirmou a palavra de Micaías. A questão é por que essa geração não aplica igualmente as palavras de Jeremias.

Os enfrentamentos de Jeremias com a profecia falsa determinam o movimento temático de Jeremias 27—29. Dez anos antes da queda de Jerusalém, o profeta adverte as nações (27.1-11), Zedequias (27.12-15) e o povo (27.16-22) a servir ao instrumento escolhido de Yahweh, a Babilônia. No entanto, como obstáculo à fé, há profetas, adivinhos, prognosticadores e feiticeiros que anunciam a derrocada da Babilônia (27.9,10,14-16). A mesma oposição surge quando Jeremias usa um jugo para simbolizar sua mensagem. Um profeta de nome Hananias quebra o jugo e prediz que, em dois anos, a Babilônia será coisa do passado e todos estarão bem (28.1-11). De modo semelhante Jeremias escreve uma carta aos que já estão exilados para refutar afirmações de profetas mentirosos que dizem que a peregrinação não durará setenta anos, mas será curta (29.8-10).

Síntese canônica: profecia verdadeira e falsa

Está em jogo aqui a capacidade divina de revelar uma palavra clara ao povo, como também está em jogo a confirmação dos que ousam pregar as mensagens impopulares de Yahweh. Já faz algum tempo estudiosos vêm debatendo os critérios para distinguir profecia verdadeira e falsa. Robert P. Carroll afirma que os profetas verdadeiros só podem ser conhecidos depois do fato. Ou seja, historicamente falando, só depois de uma predição se cumprir é que Israel poderia saber se um profeta específico falou a verda-

⁵⁴Pex., Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 524; e Holt, *Jeremiah's temple sermon*, p. 77.

de, pois não havia critérios disponíveis para orientá-los.⁵⁵ Dessa forma Israel teve de esperar e ver quem eram profetas verdadeiros: Jeremias ou seus adversários. James A. Sanders concorda que não existia nenhum critério objetivo para distinguir oráculos verdadeiros e falsos. O que distinguia a profecia verdadeira da falsa era a escolha do momento. Profetas que, na hora certa, aplicavam temas tradicionais a contextos adequados eram profetas verdadeiros. De maneira que o erro de Hananias foi de interpretação, não o de presunção.⁵⁶ Von Rad também acredita que não havia um conjunto estabelecido de regras, mas associa à experiência do profeta com Yahweh sua condição do verdadeiro profeta.⁵⁷

Outros escritores têm procurado identificar critérios além da experiência, da escolha do momento e da confirmação histórica de longo prazo. Thomas W. Overholt defende que o povo confiava em três falsidades que Jeremias atacava: a falsa segurança devida à existência do templo (v. Jr 7; 26), falsos profetas e falsos deuses.⁵⁸ Por aceitar essas falsidades, o povo relaxou em seus compromissos com a aliança e desenvolveu uma infundada confiança na proteção divina.⁵⁹ Crer em mentiras “levou a ações que não estavam baseadas numa percepção da realidade religiosa e histórica e, por isso, não pôde fazer nada para curar a enfermidade existente no âmago da comunidade”.⁶⁰ É bem precisa a reconstrução que Overholt faz da maneira de Israel pensar, contudo também ele falha em dizer por que Hananias é desde o início um profeta falso.

Embora discordem sobre detalhes específicos do assunto, E. W. Nicholson e Childs oferecem alguns bons princípios orientadores para o reconhecimento de profecia verdadeira e falsa. Nicholson corretamente observa que Jeremias 28.8,9 baseia-se em Deuteronômio 18.21,22 e 29.32 em sua condenação de Hananias.⁶¹ De acordo com Deuteronômio, Hananias prega rebelião e leva o povo a confiar nas três mentiras que Overholt identifica. Childs afirma que “o conteúdo da mensagem de Hananias está errado. [...] O teste da verdade está em Deus, que mediante revelação torna conhecida sua vontade”.⁶² À semelhança de Nicholson, Childs con-

⁵⁵*From chaos to covenant: uses of prophecy in the book of Jeremiah*, p. 192-7.

⁵⁶*Hermeneutics in true and false prophecy*, p. 21-41.

⁵⁷*Old Testament theology*, vol. 2, p. 209, 210 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

⁵⁸*The threat of falsehood: a study in the theology of the book of Jeremiah*, p. 1.

⁵⁹*Ibid.*, p. 11-23.

⁶⁰*Ibid.*, p. 103.

⁶¹*Preaching to the exiles*, p. 96, 97.

⁶²*Old Testament theology*, p. 139.

sidera o conteúdo da mensagem do profeta determinante sobre quem fala em nome de Deus. Se o conteúdo estiver correto, não haverá dúvida sobre a validade interpretativa ou historicamente demonstrada da profecia.

Jeremias demonstra em 27—29 os dois padrões canônicos para a profecia verdadeira. Primeiro, ele é um pregador da aliança que procura mudar as pessoas em vez de deixá-las seguir outros deuses, que têm aprovação de outros profetas (v. Dt 13.1-5). O ministério todo de Jeremias proclama um retorno à aliança. Segundo, por ser um pregador da aliança, Jeremias é capaz de fazer predições precisas, dadas por Deus, como aquelas sobre a Babilônia (v. Dt 18.14-22). Somente os pregadores da aliança que definem pecado e arrependimento com base nos padrões mosaicos, estão em condições de ter uma palavra preditiva da parte de Yahweh. Hananias não é um pregador desses. Em claro contraste com profetas que o precederam, Jeremias prega a paz a um povo desobediente (28.5-9). Isaías pregou paz a Sião, mas o fez só depois de anunciar a ira de Deus sobre o pecado de Jerusalém e só durante o reinado de um rei justo, monoteísta, decidido e de oração. Hananias não é nenhum Isaías, Zedequias não é nenhum Ezequias, e o remanescente de crentes diminuiu em número, chegando agora ao mínimo necessário. Por esse motivo a predição de Hananias não pode vir de Deus, pois ele não tem nenhum relacionamento com Deus e nenhuma compreensão da atuação divina, com base na aliança, na história de Israel.

Quem são os falsos profetas? São os que não pregam a aliança de Deus, não adverte o povo para fugir da imoralidade e da idolatria; os prognosticadores apesar de sua ignorância teológica. Tais pessoas só podem produzir mentiras em que as massas incultas acreditam (28.15). Baseado em Deuteronômio 13.1—11, Jeremias sabe que Hananias merece a morte, e, quando prediz tal morte, ela acontece (28.16,17). Sabe que a terra descansará quando Israel partir (Lv 26.34-39). Quando prediz um exílio de setenta anos, ele acontece.

Essa seção junta-se a Números 22—24, 1Reis 13 e 1Reis 22 na discussão, pelo cânon, da verdadeira e falsa profecia. O que fica claro a partir desses textos tão distintos é que Deus nunca consola os pecadores em seu pecado. Essas passagens também apontam para a possibilidade da desobediência a uma palavra direta de Deus só por conta e risco do pecador. Também prometem benefícios de longo prazo para aqueles fiéis ao Senhor. A profecia verdadeira pode estar apoiada somente nesses fundamentos. O testemunho do cânon é de que Jeremias foi um profeta verdadeiro, tanto pela inclusão de sua profecia quanto pela afirmação direta de Daniel 9.2. Um profeta verdadeiro não é apenas alguém cujas predições podem vir a

ser demonstradas verdadeiras, mas também alguém cujo ponto de vista teológico da história torna possível tal precisão. São profetas assim que Yahweh confirma, e Jeremias recebeu essa autenticação.

O Deus que promete uma nova aliança: Jeremias 30—33

Até aqui o ministério de Jeremias tem se concentrado muito mais em derrubar e arrancar do que em construir e plantar (v. 1.10). Agora ele prega esperança após a destruição, embora, à semelhança de Isaías, projete essa renovação no futuro. A descrição que aqui se faz de Deus é a de um Senhor que recomeça com um povo restaurado após a poeira da destruição ter baixado. Yahweh até mesmo promete uma nova aliança que garantirá essa transformação, e é essa garantia que o NT considera o gabarito para o ministério de Jesus e da igreja. Mark E. Biddle assinala que Jeremias 30—33 gira em torno de promessas ao povo e promessas à cidade, sendo que 30 e 31 trata da primeira questão e 30—32 aborda a segunda.⁶³ Essa observação é plausível temática e lingüisticamente e mostra como o texto redime a maior parte dos ouvintes de Jeremias. Esses capítulos também renovam a monarquia, de modo que a nação toda tem esperança futura.

Deus diz a Jeremias para registrar permanentemente as promessas que seguem, uma ordem que ressalta a certeza de seu cumprimento (30.1-4). Embora esteja se aproximando um dia terrível de castigo, o Senhor usará esse dia para restaurar o povo e para reestabelecer a linhagem davídica (30.4-11). Assim, Jeremias une-se a Isaías na sua maneira de entender que o juízo tem um caráter tanto purificativo quanto restaurativo (v. Is 2.1—4.6; 28—35). Em 23.1-8 o profeta enxerga o Rei vindouro como a personificação da retidão, e aqui, como o restaurador da sorte de Israel. Deus salvará o remanescente das mãos de seus opressores (30.10,11). Esse ato curará todas as terríveis feridas causadas pelo pecado (30.12-17), causará regozijo (30.18-21), restaurará o relacionamento que, pela aliança, o povo tem com Yahweh (30.22) e assinalará o fim da ira do Senhor (30.23,24).

Essa salvação acontecerá por causa do amor que Yahweh tem por Israel desde os primeiros dias (31.1-6; v. Dt 7.8). Acontecerá só para o remanescente (31.7,8) e equivalerá a um novo êxodo (31.9-22). De novo fica clara a concordância de Jeremias com Isaías e Deuteronômio. Deus curará os exaustos e não obrigará ninguém a sofrer pelos pecados de outros (31.23-30). Mais uma vez o profeta coloca-se de pleno acordo com o que seus antecessores disseram, embora as afirmações de Jeremias sejam ainda mais

⁶³The literary frame surrounding Jeremiah 30.1—33.26, p. 409-13.

punientes para seu público, visto que estão de fato experimentando a ira de Deus.

Contudo, nos comentários que faz em seguida, o profeta acrescenta sua singular contribuição para os ensinamentos proféticos sobre como a renovação surgirá a partir do castigo. Isaias 55.3 faz eco a 2Samuel 7 em sua ênfase na aliança eterna de Deus com Davi, da mesma forma como Deuteronômio 7.6-11 fala que a aliança com Abraão e seus descendentes durará milhares de gerações. Essas duas alianças já estão sendo consideradas em Jeremias 30 e 31, quando o povo é informado de uma nova aliança. Assim, as promessas mais antigas conduzem à mais recente, dessa maneira dando-lhe uma base histórica e teológica.

Vários conceitos caracterizam a aliança. Primeiro, à semelhança do remanescente com o qual será feita, a aliança surgirá no futuro (31.31). Segundo, a aliança ajudará a unir cada tribo de Israel (31.31; v. 30.3,4). Terceiro, essa aliança residirá no coração das pessoas, exatamente como Deuteronômio sempre havia esperado (31.33; v. Dt 30.6).⁶⁴ Quarto, não haverá nenhuma necessidade de ensinar esse grupo a que conheça Yahweh, pois todos conhecerão o Senhor (31.34). Quinto, essa aliança nunca terminará (31.35-37). Sexto, Deus comenta que essa aliança não será quebrada (31.32). Sétimo, Deus perdoará os pecados do povo (31.34). Por mais importantes que sejam, as três primeiras e a última idéias não são tão inovadoras quanto a terceira, a quarta e a quinta. A literatura profética já começou a pôr verdadeira esperança apenas num contexto futuro, as outras alianças ajudaram a criar e a unir o povo, e as alianças sempre foram compromissos basicamente do coração. Essas idéias fornecem uma continuidade essencial para a implementação dos três outros conceitos.

A afirmação, feita por Yahweh, de que todo o povo da aliança conhecerá o Senhor propicia uma mudança radical na definição dos eleitos. A partir de Abraão a nação escolhida tem consistido nos que crêem como também nos infiéis, a situação que cria a noção do remanescente. Agora, na prática, o grupo todo da aliança será constituído de crentes, ou do que até agora vinha sendo chamado de remanescente. Todos receberão as bên-

⁶⁴Nicholson, *Preaching to the exiles*, p. 83, 84. Vários estudiosos concentram-se na natureza interior da nova aliança, entendendo que aí reside a principal diferença entre essa e a(s) antiga(s) aliança(s). Contudo, conforme se afirmou, de acordo com Deuteronômio esperava-se uma interiorização da lei. Os meios pelos quais a lei é internalizada podem variar, mas a mudança básica não é na oposição entre externo e interno. Para ótimas análises da natureza interna da nova aliança, consultem-se John Skinner, *Prophecies and religion: studies in the life of Jeremiah*, p. 320-34; Carroll, *From chaos to covenant*, p. 215-25; Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 579-81; e Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, p. 198.

ções futuras porque em ninguém Deus deixará de colocar a aliança em seu coração. A maioria incrédula não mais existirá. Esse novo grupo receberá a nova cidade de que Yahweh fala em Jeremias 30—33.

A maneira como esse remanescente ou povo da nova aliança vem a conhecer Yahweh também é algo novo no cânon do AT. Deus instilará esse conhecimento diretamente em seu coração, não deixando nada ao acaso. Deus regenerará o coração, de sorte que a lei escrita será obedecida e o relacionamento consigo será mantido.⁶⁵ Essa ação é predita em Deuteronômio 30.6, passagem onde se diz que Yahweh circuncidará o coração do povo para que conheça ao Senhor.⁶⁶ Procederá do Senhor até mesmo a capacidade de manter o que foi instilado. Por esse motivo, de acordo com Ronald E. Clemensts,

Dessa maneira, uma aliança, que a tradição reconhece como uma obrigação bilateral, torna-se, na prática, uma obrigação unilateral, visto que o próprio Deus garante o cumprimento das obrigações que ele cria. Torna-se, em termos práticos, embora não no nome, expressão sinônima de aliança de promessa.⁶⁷

Se a desobediência é removida, se a vontade de Deus é implantada diretamente no coração, se pecados são perdoados como consequência desse processo, então, Von Rad acertadamente conclui, “o que acha-se esboçado aqui é o quadro de um novo homem capaz de obedecer perfeitamente por causa de uma miraculosa mudança em sua natureza”.⁶⁸ Todo o povo da aliança encaixar-se-á nessa descrição.

Uma vez que essa aliança modificará a definição de povo da aliança, não pode ser quebrada e, por isso, jamais acabará. De acordo com o cânon, o maior problema da aliança mosaica é sempre a desobediência humana. A instrução divina é misericordiosa e graciosa, mas assim mesmo é esquecida, rejeitada e abandonada por todos, com exceção do remanescente. Essa nova aliança não pode ser rejeitada por um segmento nem por uma maioria da nação eleita, pois a rejeição expõe a condição da pessoa: alguém que não faz parte da aliança. Assim que todo o povo da aliança for fiel, não haverá mais razão para fazer outras alianças. Esse acordo incorporará as alianças eternas com Abraão e Davi e durará para sempre. Uma vez que

⁶⁵Jacob, *Theology of the Old Testament*, p. 216.

⁶⁶Nicholson, *Preaching to the exiles*, p. 83, 84.

⁶⁷*Old Testament theology: a fresh approach*, p. 103.

⁶⁸*Old Testament theology*, vol. 2, p. 213, 214 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

esses elementos estejam garantidos, detalhes como unidade, internalização e perdão também serão assegurados. Só Deus tem o poder para operar tal mudança nos corações enfermos (v. 17.9) que Jeremias observa em sua época.⁶⁹

Deus completa a promessa de restauração, concentrando a atenção na cidade. Cada torre, porta e colina serão renovadas (31.38,39). Como a nova aliança, a nova Jerusalém permanecerá para sempre (31.40). A destruição de Jerusalém, uma ameaça constante e um resultado certo em Jeremias 2—29, será revertida. Somada à restauração da liderança davídica (30.8-11), do sacerdócio (31.14) e do povo (31.31-34), a renovação da terra conclui a reversão total do castigo devastador que Jeremias anuncia em 21—29.

Como acontece inúmeras vezes em Jeremias 11—29, Yahweh suplementa a revelação falada, ordenando a Jeremias que encene um ato simbólico. Dessa vez ele é instruído a comprar um campo logo antes da queda de Jerusalém (32.1-15). Embora confesse que Deus é Criador (32.17), todopoderoso amante de pecadores (32.18), sábio (32.19), onisciente (32.19), operador de milagres (32.20), libertador (32.21), conquistador (32.22,23) e juiz (32.24), Jeremias não compreende por que um Deus tão sábio lhe pediria que fizesse algo que, pelas aparências, é de uma notável tolice. Acha que recebeu ordem de pagar algo que logo será confiscado.

A resposta de Yahweh é crucial para se compreender o papel do juízo no AT. Deus diz que todo o castigo acontecerá a fim de que as bênçãos de uma nova aliança, um novo povo e uma nova cidade possam tornar-se realidade (32.42). Devido à idolatria deles, a ira tem de se manifestar (32.26-35) a fim de purificar a terra, eliminando o politeísmo, de maneira que um santo remanescente inicie um novo êxodo e herde a Terra Prometida (32.36-41). Assim, de forma um tanto quanto parecida com a compra de uma caverna fúnebre por Abraão numa terra que ainda não era sua (Gn 23.1-20), a aquisição feita por Jeremias é uma afirmação de um futuro certo. Os israelitas tornarão a possuir essa terra (32.43-46).

Uma segunda mensagem fortalece as promessas ao povo e à cidade. Num linguajar que lembra Isaías 46.8-11 e 48.1-6, Yahweh, o Criador, promete revelar o futuro (33.1-3). Babilônia derrotará a cidade, mas ela será curada, uma promessa também feita em Isaías 62. Essa cura coincidi-

⁶⁹Cf. H. D. Potter, *The new covenant in Jeremiah 31.31-34*, p. 347-55. Potter afirma: “O israelita era incapaz de circuncidar o prepúcio do próprio coração, da mesma forma como o núbio era incapaz de mudar sua pele: só Deus poderia atuar em suas criaturas corrompidas” (p. 352).

rá com o perdão sendo dado a Israel (33.7,8). Também resultará na vinda de gentios até o Senhor por causa da pureza da cidade (33.9), uma situação que encontra paralelo na ênfase de Isaías em Israel ser uma luz às nações por meio do ministério do servo (Is 49.6). A grandeza da cidade só virá à tona sob a liderança de um “Renovo [ou ramo] justo” procedente da linhagem de Davi, outra imagem que vincula Jeremias à visão que Isaías tem do futuro (33.14-16; v. Is 9.6,7; 11.1-10; 53.1-3). A renovação também incluirá a afirmação de adoração, como definida no Pentateuco (33.23-26).

Síntese canônica: renovação e a nova aliança

A visão que Jeremias tem da renovação corresponde a afirmações mais abrangentes encontradas em Isaías. Este último profeta funde as alianças davídica, mosaica e abraâmica na obra do servo. Jeremias situa o cumprimento desses pactos na introdução da nova aliança. Quando a nova aliança entrar em vigor, as outras serão nela reunidas e por ela cumpridas e explicadas. Os dois profetas acreditam que uma nova era virá quando um povo de Deus purificado e fiel herdar uma cidade gloriosa onde adoram ao Senhor sob a liderança de um descendente de Davi. A lei de Deus será obedecida, e Deus governará sobre súditos de Israel e das nações.

Ezequiel partilha de uma maneira parecida de encarar o futuro. Também enxerga a destruição de Jerusalém como pagamento pela idolatria e rebeldia (v. Ez 1—33) e acha que o castigo renovará, no futuro, tanto o povo (Ez 37) quanto a cidade (Ez 40—48). Ezequiel baseia essas esperanças num governante davídico que serve sob uma nova aliança (Ez 37.24-28). A situação de Ezequiel e os simbolismos que escolhe variam bastante dos de seus antecessores, contudo essa mudança de técnica não muda o fato de que basicamente ele está de acordo com a mensagem profética que herdou. O cânon está definitivamente se movimentando em algumas direções específicas cujas raízes acham-se no que foi revelado até agora.

A passagem da nova aliança é de importância vital para escritores do NT. Jesus, que diz que Isaías 61.1-3 se cumpre nele (Lc 4.18), por ocasião da última ceia informa seus discípulos de que o cálice que tomam é o sangue da nova aliança (Lc 22.20; v. Mt 26.28; Mc 14.24). Paulo cita as afirmações de Jesus como prova de que os cristãos celebram a nova aliança ao tomar a ceia (1Co 11.23-26). O autor de Hebreus interpreta, em 8.8—9.22, a morte de Cristo à luz de Jeremias 31.31-34, entendendo que o sangue de Jesus purifica o pecado e estabelece uma nova aliança com quem crer. Para o autor de Hebreus, a morte de Cristo reúne as alianças com Davi, Abraão e Moisés e dá-lhes um novo significado. Jeremias 31.31-34 proporciona a chave teológica que abre todas essas portas.

O Deus que faz prevalecer as conseqüências da aliança: Jeremias 34—45

Conforme indicado na seção anterior, Jeremias concorda substancialmente com o conceito de Isaías de renovação futura. Este trecho do livro realça a íntima concordância entre a profecia de Jeremias e a idéia de história encontrada nos Profetas Anteriores. Conforme se afirmou repetidas vezes nos comentários sobre Josué—Reis, Deuteronômio 27 e 28 serve de descrição geral da vida nacional de Israel. Quando os israelitas obedecem ao Senhor, são abençoados; quando se revoltam, podem esperar conseqüências cada vez piores, que culminarão com o exílio. Diante da derrota de Samaria, 2Reis 17 oferece uma análise de como o povo escolhido pecou mediante idolatria, rejeitou as advertências divinas dadas pelos profetas e, por isso, foi para o exílio. Em outras palavras, 2Reis 17 alega que Yahweh cumpriu as ameaças e conseqüências da aliança, as quais Moisés havia revelado. Jeremias 34 e 35 ilustra as questões que 2Reis 17 e Deuteronômio 27 e 28 levantam. Demonstra sua conexão com 2Reis, ao descrever alguns acontecimentos com linguajar praticamente idêntico.

Uma das principais colocações teológicas feitas nos Profetas Anteriores é que Yahweh, mediante o envio dos profetas, adiou paciente e misericordiosamente o castigo de Judá. Jeremias 34.1-7 descreve o profeta advertindo Zedequias a que se renda aos babilônios. Ele repete o conselho em 37.1-10; 37.16-21 e 38.17-28. Durante o reinado de Jeoaquim, ocorrido antes, Jeremias faz com que Barucque, que o seguia, lesse a palavra de Deus ao povo e fornecesse uma cópia ao rei e sacerdotes (36.1-20). Nesses relatos a paciência de Deus estende-se de 605 a 587 a.C.

Reagindo a isso, Zedequias ignora Jeremias e escraviza israelitas, em flagrante desobediência a Êxodo 21.2-6 (34.8-16). Jeoaquim queima o rolo da palavra de Yahweh e não sente nenhum temor ao fazê-lo (36.21-24). Zedequias permite que o profeta seja preso por aconselhar o povo a se render (37.11-15; 38.1-6), apesar do fato de que o tempo todo pede a Jeremias uma palavra da parte de Deus, sem dúvida esperando uma promessa positiva (37.16-21; 38.17-28). Embora tenha contado a verdade, em claro contraste com os profetas falsos, Jeremias sofre grandemente (37.16-19). As observações feitas em 2Reis 17 são verdadeiras, o que significa que as conseqüências relacionadas em Deuteronômio 27 e 28 devem acontecer. Uma nação desobediente faz pouco caso do Deus misericordioso.

Por esse motivo, num linguajar muitíssimo parecido com o de 2Reis 25.1-12, Jeremias 39 descreve a queda de Jerusalém, o aprisionamento de

Zedequias e a queima do templo. A Babilônia permite que Jeremias fique na cidade, presumivelmente por causa do conselho que deu a Zedequias e ao povo (39.11-14). Apesar dessa liberdade, o profeta perde até mesmo esse privilégio, quando alguns refugiados judeus retornam à terra, matam o governador nomeado e então levam-no como refém quando fogem para o Egito (Jr 40—43). Jeremias não apenas desaprova o assassinato, como também desconsidera fugir; mas é tudo em vão (42.7—43.7). Agora, na esteira da purificação da terra por Yahweh, Jeremias será um profeta de verdade às nações.

Uma vez no exílio, em duas mensagens apresentadas no Egito, Jeremias continua a proclamar sua visão acerca da história israelita.⁷⁰ A primeira condena o Egito por sua idolatria e afirma que a Babilônia conquistará aquela terra (43.8-13). A segunda também trata da idolatria e suas consequências, mas é dirigida aos exilados (44.1-30). Aqui o profeta repete a acusação de que Jerusalém caiu por causa da idolatria e por ignorar os profetas (44.1-6). Apesar de perder a terra, os israelitas continuam com suas práticas idólatras, o que os torna passíveis de ainda outras consequências previstas na aliança (44.7-14; v. Dt 28.64-68). O povo não apenas recusa-se a mudar; interpreta os acontecimentos como se estes significassem que não serviram suficientemente os deuses egípcios quando o Egito era sua esperança contra a Babilônia (44.15-19). Sua visão da história é uma rejeição da teologia deuteronomica⁷¹ a favor da antiqüíssima doutrina politeísta de que o poder de um deus é visto no poder que seus adoradores têm. Thompson está, no mínimo, certo em chamar a teologia deles de “uma estranha mistura sincretista”.⁷² Jeremias promete que o castigo os espera (44.20-30), e agora ele tem a história do seu lado.

Essa seção termina com uma breve mensagem a Baruque, convertido e escriba de Jeremias (45.1-5). Baruque é advertido a não buscar os próprios interesses na época em que as pessoas deviam estar satisfeitas pelo simples fato de estar vivas.⁷³ Baruque partilhou do sofrimento de Jeremias e de Yahweh e continuará a fazê-lo. Este pós-escrito oferece uma mensagem direta a todos os exilados fiéis da época de Jeremias: sirvam a Yahweh onde quer que seu sofrimento os coloque. Esse texto trata da situação de seus

⁷⁰Para uma análise da íntima relação entre essas mensagens e mensagens anteriores nos Profetas Anteriores e Jeremias, consultem-se Nicholson, *Preaching to the exiles*, p. 108-13; e Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic school*, p. 27-32.

⁷¹Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, p. 304.

⁷²*Book of Jeremiah*, p. 680.

⁷³Cf. Nicholson, *Preaching to the exiles*, p. 109-11.

leitores, uma função pastoral que certamente fala da necessidade de ouvir e obedecer o cânon.

Síntese canônica: história deuteronomista

Sem sombra de dúvida, para o cânon o acontecimento mais importante acontecido em Jeremias 34—45 é a destruição de Jerusalém. Uma vez que o impacto daquele acontecimento foi debatido no capítulo que tratou de Reis, só umas poucas observações serão feitas aqui. Primeiro, é importante assinalar a continuidade entre a idéia profética da ruína de Jerusalém e aquela esposada nos Profetas Anteriores e na Lei. Deuteronômio 27 e 28 e Levítico 26 apresentam a possibilidade do que 2Reis 17 e Jeremias 34—45 dizem que foram os resultados naturais da desobediência à aliança. Há um total acordo de que a rejeição do monoteísmo só pode conduzir à destruição. Não existe nenhum motivo novo ou diferente para a derrota nacional vista em Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze. Segundo, deve-se dizer que Salmos, Daniel, Esdras e Neemias concordam com essa avaliação dos acontecimentos. Terceiro, essa concordância junta-se a um crescente volume de provas a favor da idéia canônica de história. Jeremias apresenta acontecimentos que confirmam a base teórica da Lei para uma compreensão teológica do passado. Quarto, é evidente que os exilados que Jeremias conheceu não eram o remanescente que ele e Isaías acreditam que vão receber o favor de Deus.⁷⁴ A nova aliança e todos os seus benefícios estão no futuro. Talvez em algum momento parte dos benefícios sejam os “figos bons” na Babilônia (v. 24.1-10), mas certamente não ídólatras, como esses refugiados no Egito.

O Deus juiz das nações: Jeremias 46—51

Até aqui a pregação de Jeremias sobre as nações foi bem limitada. Além das mensagens contra idolatria em 10.1-16 e 43.8-13, da promessa de vitória da Babilônia sobre a coalizão do Egito em 25.7-26 e a declaração da futura fé pelos gentios em 33.9, o livro continua concentrado basicamente em Judá. Acerca das nações, o único princípio dominante que surgiu até agora é o papel da Babilônia como instrumento divino de destruição. Apesar disso, Yahweh é descrito em 10.10 como o Deus único, vivo e verdadeiro. Deus é descrito ao longo de toda a profecia como quem controla a história. De modo que não é de surpreender que Jeremias siga o

⁷⁴Charles Lee Feinberg, *Jeremiah*, vol. 6, p.646.

exemplo de Isaías 24—27 e Amós 1.2—2.16 e denuncie as nações idólatras. Os juízos contra a Babilônia são particularmente importantes devido ao papel da Babilônia no livro. Esses capítulos mostram a soberania de Deus sobre tudo o que ele criou, um princípio que permeia a profecia em geral. Clements diz: “O caráter universal e autêntico do interesse de Yahweh nos assuntos dos homens é aceita como uma pressuposição dos profetas e de sua pregação”.⁷⁵

Dez nações são relacionadas em Jeremias 46—51, sendo que a Babilônia aparece por último. Vários desses países, como Egito, Edom, Moabe, Filístia, Síria e Amom, são alvos perpétuos de tais mensagens proféticas.⁷⁶ Embora haja nessas condenações uma grande variedade de atitudes, formas e abordagens,⁷⁷ certas preocupações teológicas comuns caracterizam a maioria delas. Primeiro, como em Isaías 13—23, a arrogância das nações é atacada. Essa arrogância manifesta-se na confiança em riquezas (48.7), conquistas pessoais (48.28-30), sabedoria nacional (49.7) e poder militar (50.29; 51.53). Segundo, e intimamente ligado ao primeiro problema, as nações confiam em deuses falsos (46.25; 47.13; 48.35; 49.3; 50.2; 51.17,44,47,52). As descrições que Isaías faz de idolatria indicam que qualquer um que ore a ídolos deve perceber a tolice de tais atividades (Is 44.9-20), e Jeremias 10.1-16 já expressou a concordância de Jeremias. Deus os julga idólatras por adorar a si mesmos, pois seus deuses são obra de suas mãos.

Terceiro, essas nações tendem a devastar Israel sem qualquer compaixão ou sem qualquer consciência da própria fragilidade diante de Yahweh. Essa falha é particularmente perceptível no caso do Egito, aquele pobre aliado que ao longo de séculos alimenta as esperanças de Israel (46.1-16), e da Babilônia, que deixa de entender seu papel nos planos de Deus (51.20-24). Os dois países enxergam a história a partir da perspectiva de poder bruto inerente à idolatria. Não fazem nenhuma idéia de causas superiores ou de um poder superior a que tenham de prestar contas. O efeito de tal pecado é também que esses países adoram a si mesmos. Em sua mundivisão o poder está acima do serviço.

Devido à importância da Babilônia para a história bíblica em geral e para a época que vai de Jeremias até a volta dos exilados em particular, não é de surpreender que a condenação da Babilônia seja o trecho mais longo dessa seção. Uma vez que a grande reviravolta na sorte de Jerusalém não

⁷⁵*Old Testament theology*, p. 77.

⁷⁶Cf. Isaías 13—23; Ezequiel 25—32; Amós 1.2—2.16.

⁷⁷Observe-se a análise dessas questões em Holladay, *Jeremiah*, vol. 2, p. 312-14.

poderia começar senão depois da ruína da Babilônia (v. 29.28), o futuro da Babilônia era questão vital para as pessoas da época de Jeremias.⁷⁸ Além disso, se Yahweh é incapaz de lidar com a Babilônia, então dificilmente se pode sustentar a ênfase do cânon no Senhor como criador e soberano. Como sempre, portanto, preocupações históricas e teológicas são inseparáveis.

O tema central de Jeremias 50 e 51 é a derrota da Babilônia e a renovação de Israel.⁷⁹ Intimamente ligado a esse tema acha-se a determinação de Yahweh de mostrar que os deuses da Babilônia não são nada além de imagens. Todas essas questões são tratadas nos versículos iniciais da seção (50.1-10). Yahweh promete a queda de Babilônia (50.2). Demonstrar-se-á que seus deuses, Bel, Merodaque e os deuses menores, aos quais, de acordo com John Bright, faz-se referência em 50.2 mediante a expressão “bolas de excremento”,⁸⁰ são impotentes diante do inimigo que virá (50.2,3). Embora agora encontre-se despojado (50.6,7,17), Israel deixará a Babilônia (50.8-10) para buscar a “aliança eterna” que Jeremias 31.31-34 descreve (50.4,5). Os agentes de destruição contra a Babilônia serão os persas (51.11), uma predição que se cumpre em 539 a.C. Yahweh, o Criador, envergonhará os ídolos (51.15-19,47), o que mostrará uma vez mais que o Criador é quem decide e revela o futuro do mundo (v. Is 40—48). Ídolos são blocos de madeira e pedaços de esterco, mas o Senhor é a único Deus vivo.

Jeremias 50 e 51 mostra quão tolos são de fato os exilados de 40—44. A esperança que Israel tem de sobreviver não repousa no sincretismo ou politeísmo, mas no Deus que apresenta uma descrição precisa do passado e do futuro. Só esse Deus pode reivindicar poder suficiente para operar a libertação de Israel ou mesmo para consolar Israel no exílio. O mesmo Senhor que prometeu a ascensão da Babilônia compromete-se com sua ruína. A pergunta é se a nação eleita acreditará na explicação de Jeremias sobre a soberania de Yahweh sobre as nações ou se irão se apegar a falsas divisões não-javistas espalhadas por seus conquistadores.

Síntese canônica: o conhecimento de Deus pela Babilônia

Além do fato de que várias profecias têm listas semelhantes de nações condenadas, existem alguns outros princípios canônicos. De início, os leitores

⁷⁸Ibid., vol. 2, p. 431.

⁷⁹Thompson, *Book of Jeremiah*, p. 731.

⁸⁰*Jeremiah*, p. 353.

talvez fiquem imaginando como Deus pode considerar a Babilônia responsável por sua idolatria, visto que esse país não recebeu a aliança da mesma maneira como Israel. Além dos elementos de bom senso na rejeição da idolatria expostos aqui e em Isaías, o cânon apresenta Daniel instruindo Nabucodonosor sobre o Senhor (Dn 2.1-47). Também mostra Deus lidando diretamente com o rei da Babilônia (4.1-37) e seus sucessores (5.1-9). Assim o cânon explica que o conhecimento de Yahweh não era o que faltava para a Babilônia. Pelo contrário, à semelhança de Israel, a Babilônia não acreditava na explicação canônica sobre a história e a teologia. Tanto para a Babilônia quanto para Israel, o juízo de Deus baseia-se na revelação geral sobre a tolice ou loucura da idolatria e também na revelação especial das mensagens de Deus a eles. De modo análogo ao Israel dos dias de Jeremias, os babilônios rejeitam os dois tipos de comunicação de Yahweh com eles. Preferem sua cosmovisão politeísta tradicional à que Daniel lhes apresenta.

O Deus protetor no exílio: Jeremias 52

Jeremias termina com uma quase repetição de 2Reis 24.18—25.30. A única diferença é que Jeremias não inclui o relato do assassinato de Gedalias, o qual se acha em 2Reis 25.22-26. Em vez disso aparece uma declaração acerca do número de exilados (Jr 25.28-30). No restante os dois textos descrevem a queda de Jerusalém, o destino de Zedequias e o tratamento bondoso dispensado a Joaquim por volta de 560 a.C., o trigésimo-sétimo ano de seu exílio. Conforme dito nos comentários sobre 2Reis 25, é possível ler esse texto como oferecendo pelo menos um raio de esperança para o futuro de Israel. Essa leitura parece mais provável aqui do que em Reis, pois Jeremias tentou mostrar em 30—33 e 46—51 que está reservado para o povo escolhido um retorno futuro à terra. A profecia também destacou o papel de Davi na renovação, de longo prazo, da terra e do povo. Reis não nega essas afirmações, mas não se concentra nelas, preferindo realçar as causas do exílio do povo.

Para que Yahweh possa trazer um remanescente à sua terra, ele tem de proteger os fiéis e a linhagem davídica durante o exílio. As promessas feitas em Jeremias 27—29 demonstram que o Senhor de fato abençoará e dirigirá um remanescente na Babilônia. Essa passagem mostra que a linhagem real também sobreviverá, dessa maneira preservando a possibilidade do surgimento de um “Renovo justo” (v. 23.5,6; 33.14-16). Agora tudo que precisa acontecer para a renovação tornar-se possível é um exílio de setenta anos que abala Israel em sua natureza teológica. Existe esperança, mesmo

que essa esperança se personifique num rei enfermo, idoso, que come à mesa de um politeísta que domina a tudo e a todos. A partir dessa miséria e humilhação pode aparecer um grande caráter. A própria vida de Jeremias demonstra isso.

Conclusão

Por bons motivos o texto de Jeremias sobre a nova aliança é sua contribuição mais lembrada para a teologia canônica. Esse pregador da aliança é capaz de criar uma imagem que incorpora a própria teologia num modelo para a teologia futura. Ele vislumbra uma nova aliança que também transforme o terrível cenário histórico em que ele vive no meio pelo qual Yahweh opere uma grande redenção mais tarde. Essa idéia dá-lhe, portanto, uma maneira pela qual pode afirmar que Yahweh governa o passado, o presente e o futuro. Também proporciona um padrão para o restante do cânon refletir sobre outras situações e para aplicar esse padrão em tais situações.

A esta altura alguns detalhes canônicos estão tão fixos que livros subsequentes têm de afirmá-los, incorporá-los ou explicá-los em seus escritos. A obra de Deus com Abraão, Moisés e Davi tem uma natureza claramente eterna. Davi é especialmente importante, por descender dele quem, descrito como rei, servo ou renovo justo, deve liderar Israel na terra restaurada e glorificada. A família de Abraão deve continuar para que haja um remanescente para o herdeiro de Davi liderar. A lei de Moisés deve ser obedecida no novo reino, ou não haverá retidão alguma. A extraordinária promessa de Jeremias 31.31-34 também significa que Deus agirá pessoalmente para cuidar que essas alianças eternas se cumpram. O que resta para se ver é como elas se cumprirão e como o cânon continuará a completar os detalhes teológicos que continuam inexplicados até aqui.

13

O Deus presente

Ezequiel

As declarações em Isaías e Jeremias acerca de Deus e do futuro de Israel já fornecem uma pista para a questão fundamental tratada em Ezequiel. Na verdade esse assunto tem sido relevante desde os textos sobre o tabernáculo e o bezerro de ouro em Êxodo 25—40. Reaparece em Josué e Juízes quando o texto reflete como Israel toma posse da terra e, assim mesmo, vive depois disso na prática como prisioneiro dentro da terra. O tema que consome tanto o corpo quanto a mente de Ezequiel é a presença de Deus. Nas passagens sobre o tabernáculo e o templo, o cânon já realçou a importância do espaço sagrado onde Deus escolhe habitar. O cânon defendeu apenas a presença de Deus que determina o sucesso ou o fracasso de Israel na Terra Prometida (v. Êx 32—34; Nm 13 e 14; Jz 10.10-16) e concluiu que só Deus pode trazer o povo de volta do exílio. Quando alguém acrescenta a questão da maneira como se deve lidar com objetos sagrados (e.g., Lv 10.1-3; 1Sm 5 e 6; 2Sm 6.6,7), a importância do tema torna-se ainda mais perceptível.

O ministério de Ezequiel acontece numa época quando a questão da presença de Deus era especialmente relevante em Israel. Um dos companheiros de exílio do rei Joaquim em 597 a.C., Ezequiel recebeu o chamado em 593 a.C. e serviu entre os deportados judeus até pelo menos 571 a.C. A presença de Deus representava um problema especial para os exilados, visto que de acordo com a cosmovisão geral daquela época os deuses estavam limitados territorialmente. Ou seja, podem ter imaginado Yahweh

como Senhor de Judá, mas não da Babilônia, onde Bel e Marduque eram venerados. Portanto, podem ter ficado a imaginar se sua divindade podia ser realmente relevante para eles em seu novo contexto. Ao mesmo tempo, visto que seus pecados provocaram a saída deles de Jerusalém, precisavam se preocupar com o que ofendia a presença de Deus. Finalmente, precisavam saber de que maneira Yahweh podia estar presente. A história deles mostrou que Deus podia estar presente para abençoar ou para julgar. Também necessitavam saber melhor por que Deus escolhia estar presente de uma ou de outra maneira. O tempo havia chegado para uma reconsideração e uma reformulação do interesse do cânon na presença de Yahweh.

Esta obra procura analisar Ezequiel na forma como a temos hoje. Há no meio acadêmico consenso suficiente para concluir que o livro foi escrito pelo profeta e por pessoas que aceitavam suas crenças ou até mesmo para concluir que o texto todo foi escrito pelo próprio profeta. Também é correto afirmar que a profecia possui uma estrutura clara, está escrita toda ela em forma autobiográfica, exibe uma significativa continuidade lingüística, emprega em cada seção várias expressões típicas e demonstra uma teologia coerente. São muitas as razões para examinar o texto canônico, em vez de refletir sobre um texto hipoteticamente reconstruído.¹ A análise canônica é a que melhor revela tanto a contribuição singular de Ezequiel para a teologia do AT quanto o lugar dessa teologia no contexto geral das Escrituras.²

Embora saiba-se menos de Ezequiel do que de Jeremias, alguns fatos sobre ele são revelados no texto e ajudam a esclarecer sua teologia. Além de ser um exilado, Ezequiel era um sacerdote (1.2,3), o que talvez explique sua preocupação com o templo, ritual e santidade. Era casado (24.16) e desfrutou mais prestígio na comunidade do que Jeremias (3.1; 20.1). Acima de tudo, Ezequiel era um vidente que às vezes perdia a consciência ao receber suas visões. Ele realizou atos simbólicos para explicar suas visões e tinha uma boa compreensão da palavra escrita de Deus. Por esse motivo, ao mediar a palavra de Deus, ele pregava o cânon, contava suas visões e encenava mensagens. Fica clara sua preocupação com seu público, com a palavra de Deus, com a santidade e com a fidelidade à mensagem.

A teologia de Ezequiel combina seu contexto com as necessidades de seu público. A necessidade que tinham de saber que Yahweh está presente com eles coincide com o interesse sacerdotal de Ezequiel em cultivar a

¹Para uma defesa mais detalhada de uma abordagem canônica de Ezequiel, v. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 369-72.

²Ibid., p. 361.

santa presença de Deus conforme prescrito na Lei, e seu chamado profético ajuda-o em sua proclamação, guardando-o de pecados que contaminam. Suas convicções proféticas também ajudam-no a imaginar um Deus santo e um povo santo vivendo juntos num magnífico lugar sagrado. Seus impulsos místicos ajudam suas mensagens a transcender seus contextos físicos e temporais imediatos de uma maneira benéfica para públicos que vivem muito depois dele. Ele procura descrever a presença sagrada e descobre que um uso vasto de simbolismo é a melhor maneira de transmitir idéias tão sublimes.

As convicções teológicas de Ezequiel revelam-se nas quatro partes do livro. Primeiro, em Ezequiel 1—3 ele encontra um Deus que está presente para chamar. Esse Deus é capaz de ver todas as coisas e estar em todos os lugares ao mesmo tempo e está sempre presente para abençoar os fiéis. Ezequiel descobre-se cheio desse Espírito, ou presença, do Senhor. Segundo, em Ezequiel 4—24 o profeta descreve um Deus que está presente para julgar. Esse trecho apresenta Yahweh retirando-se do templo para o monte das Oliveiras, onde permanece a observar sinistramente o povo, talvez à procura de arrependimento, mas certamente a preparar o juízo. Terceiro, Ezequiel 25—32 concentra-se na presença julgadora de Yahweh entre as nações, uma ênfase que associa-o a profetas que o antecederam. Quarto, em Ezequiel 33—48 o texto declara que Yahweh está presente também para renovar. O mesmo espírito que enche Ezequiel enche também a nação morta, de maneira que aqui a presença de Deus traz cura. O livro conclui sua ênfase na presença, vislumbrando uma Jerusalém futura onde a adoração é pura e o relacionamento do povo com seu Senhor é imediato e não mediado. A nação está, afinal, pronta para se colocar diante do Deus santo.

Ezequiel não é fácil de se ler. O livro contém muitas imagens estranhas e pode ser repetitivo. Devido a suas íntimas conexões temáticas com Isaías e Jeremias, não é aqui nem em muitas outras obras objeto de análise tão longa. Assim mesmo o livro faz uma contribuição importante para a teologia com sua descrição de Yahweh como o Deus, diferente dos seres humanos, está acima e além da esfera humana, mas ao mesmo tempo, sem alterar seu caráter, fica ao lado das pessoas e mora com elas. Esse tipo de presença consola, mas também cria um respeito saudável pelo Deus da aliança.

O Deus que está presente para chamar: Ezequiel 1—3

A experiência de chamado de Ezequiel é em muitos aspectos diferente da de Moisés, Isaías e Jeremias, contudo também existem semelhanças notá-

veis. Cada um deles ou vê um sinal incomum ou então tem visões que deixam nele a impressão do poder e presença avassaladores de Deus. As visões que Ezequiel tem de quatro criaturas (1.4-14), de rodas (1.15-21), de um firmamento (1.22-25) e de um Yahweh glorioso num trono (1.26-28) não são comuns. Mas também não é comum ver um arbusto em chamas no deserto, vislumbrar um Deus enorme entronizado no templo ou, quando ainda bem novo, ter visões de panelas fervendo. O chamado de Ezequiel traz perante ele “a aparência da figura da glória do Senhor” (1.28). Na presença de Deus esse profeta prostra-se com o rosto no chão, uma reação que tem paralelo na relutância de Moisés em servir, no sentimento de pecaminosidade de Isaías e na baixa auto-estima e temor de Jeremias. Deus aparece a Ezequiel, e essa presença afeta-o profundamente. Ele aprende que a glória de Deus não se manifesta apenas na Terra Prometida, o que significa que Yahweh é “o Senhor, livre de todas as limitações terrenas, e capaz de governar o universo todo”.³

O Deus que está presente para chamar também está presente para comissionar. A tarefa de Ezequiel não será mais fácil do que a de Isaías ou a de Jeremias. Yahweh dirige-se a Ezequiel, chamando-o de “filho do homem” (2.1), um nome que o Senhor emprega 92 vezes no livro.⁴ A expressão distingue Ezequiel dos seres divinos na visão⁵ e também realça a dependência que o profeta tem de Deus e do Espírito de Deus para capacitá-lo.⁶ O Espírito de Deus entra nele, ajuda-o a ficar firme e torna possível ao profeta ouvir e, mais tarde, partilhar a palavra (2.2).⁷ Ele é um verdadeiro profeta, pois está na presença de Deus e recebe a palavra de Yahweh. Sua posição de mensageiro autentica seu ministério.⁸ A obra direta de Deus em sua vida assegura o sucesso no que deve fazer.

Seu público não será receptivo, de maneira que Ezequiel deve seguir plenamente as instruções de Deus. Israel é rebelde e obstinado, mas Ezequiel não deve temer (2.3-7). Esses versículos fazem paralelo com Isaías 6.9,10, passagem onde Isaías ouve acerca da relutância do povo em ouvir, e Jeremias 1.17-19, onde Jeremias recebe a advertência de não temer seus inimigos.⁹ O plano de Deus é que, mesmo que Israel desobedeça, terá

³Walther EICHRODT, *Ezekiel*, p. 59.

⁴John Battersby Harford, *Studies in the book of Ezekiel*, p. 3.

⁵Moshe Greenberg, *Ezekiel 1—20: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 61.

⁶Eichrodt, *Ezekiel*, p. 61.

⁷Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, p. 126.

⁸Walther Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 103.

⁹Cf. John William Wevers, *Ezekiel*, p. 47.

tido, no seu meio, um profeta para adverti-lo (2.5; v. 2Rs 17.13,14). Ezequiel recebe a instrução de comer um rolo da palavra de Deus, um documento que simboliza escritos mais antigos¹⁰ e uma nova revelação que ele receberá (2.8—3.3). Sua palavra será inspirada pelo Espírito e entregue diretamente pelo Senhor. Dessa forma fica assegurado seu papel de verdadeiro profeta. Israel rejeitará essa palavra, pelo que o profeta deve tornar-se tão duro quanto pederneira, a fim de que não seja forçado a desistir (3.4-11). Exausto por causa dessa experiência, o Espírito de Deus leva-o de volta até seus companheiros de exílio (3.12-15).

Seu comissionamento, porém, ainda não terminou. Agora Yahweh informa-o de que é uma “sentinela” (3.16), uma imagem muitas vezes empregada no AT para indicar profetas (Is 56.10; Jr 6.17; Os 9.8; Hc 2.1). É uma imagem particularmente apropriada para profeta, pois, à semelhança dos soldados-sentinela da antiguidade, eles advertem acerca de ameaças que surgem no horizonte.¹¹ A vida espiritual de Israel acha-se nas mãos de Ezequiel. Deus considerá-lo-á responsável pelas pessoas a quem deixar de advertir e não se arrepender (3.16-21). Seu sofrimento será perseguição pelo povo rebelde, e Deus responderá fechando a boca de Ezequiel, o que na prática significará julgar Israel mediante a supressão do seu meio de arrependimento (3.22-27). Israel verdadeiramente existe apenas pela palavra de Deus (Dt 8.3), e Amós 8.11,12, afirma que uma fome pela palavra de Deus é a mais terrível de todas as catástrofes. Esse trecho final do chamado e comissionamento de Ezequiel destaca o total afastamento entre o Deus que dá a palavra e o povo que recusa-se a viver de acordo com ela.¹²

Síntese canônica: A presença de Deus e a palavra de Deus

Três observações canônicas são oportunas aqui. Primeiro, conforme se assinalou, este relato está dentro da tradição do cânon acerca de encontros iniciais entre um Deus santo e servos de Deus. Tanto aqui como em outras passagens, a auto-revelação de Yahweh conduz a uma tarefa explicitada. Segundo, esses capítulos mostram o atributo universal da presença de Deus. Em Isaías 6 o Senhor enche o templo. Em Jeremias 1 o Senhor chama, do norte, uma nação. Aqui Yahweh encontra-se com um exilado fora da terra da promessa. Obviamente Deus cria o mundo em Gênesis 1 e 2, chama Abrão a sair de Ur em Gênesis 12.1-9 e cuida de Abrão em Gênesis 12.10-

¹⁰Cf. Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 361.

¹¹Douglas K. Stuart, *Ezekiel*, p. 47.

¹²Leslie C. Allen, *Ezekiel 20—48*, p. 61.

20. Êxodo-Josué expressam o fato de que Yahweh é capaz de conduzir Israel do Egito até Canaã. Dessa maneira, uma abordagem canônica da presença de Deus revela que o assunto deu uma volta completa. O mesmo Deus que convocou Abrão a sair da Caldéia, agora chama, na região da Caldéia, um profeta dentre os exilados. Visto que o caráter de Deus é essencialmente santo (Lv 11.44), qualquer lugar aonde o Senhor vá e onde escolha agir torna-se “santo” (v. Êx 3.1-6).

Terceiro, essa passagem realça a inspiração da palavra de Deus. Provavelmente como qualquer outro texto do AT, esses versículos ilustram o que 2Pedro 1.21 quer dizer quando afirma que profecias não foram impulsos humanos, pois os profetas falaram conforme conduzidos pelo Espírito Santo. Os profetas reivindicam falar as próprias palavras de Deus, quer recebidas por meio de visões, quer sejam atos simbólicos ordenados pelo Senhor, quer recebidas em conversa com Deus. Por isso suas palavras têm o peso da precisão, autoridade, urgência e aplicabilidade como se fosse o próprio Senhor falando diretamente. Os profetas partilham essa inspiração com Moisés, que o Pentateuco afirma que escreveu (e.g., Êx 17.14) e recebeu (e.g., Lv 1.1) revelação direta da parte de Yahweh. Tais garantias de inspiração divina podem ser particularmente importantes numa profecia mística e simbólica como a de Ezequiel, visto que visões são experimentadas por um único indivíduo, em cuja honestidade seus ouvintes têm de acreditar.

O Deus que está presente para julgar: Ezequiel 4—24

À semelhança de Jeremias, Ezequiel, após descrever o chamado e a instrução, passa a trabalhar entre o povo mediante a encenação de atos simbólicos e a proclamação da palavra de Deus. Com frequência seus feitos simbólicos criam oportunidades de pregação, algo que também acontece na experiência de Jeremias (v. Jr 11—20). Essa seção apresenta a saída de Deus, por etapas, da área do templo para um lugar onde as ações do povo podem ser observadas, denunciadas e castigadas. A seção também é marcada por três sumários da história israelita, vinculando ao passado a obra presente de Yahweh. Quando o trecho termina, Israel estará quase pronto para receber o instrumento divino de ira.

A primeira tarefa de Ezequiel é advertir o povo a respeito da condenação que recairá sobre a querida Jerusalém. Ele encena um cerco (4.1-8), a fome resultante (4.9-17) e os efeitos que a guerra trará sobre a cidade (5.1-17). Finalmente informa às montanhas ao redor de Jerusalém de que serão enchidas de cadáveres (6.1-7). As abominações de Israel significam que o fim chegou (6.11—7.9) na forma do dia do Senhor (7.10-13), um

tempo que deixará devastados todos os ímpios (7.14-21). Esse dia é descrito como um tempo quando Deus se afastar deles por causa de sua iniquidade (7.22-26). Yahweh estará presente, mas terá uma atitude favorável apenas com os que estão trazendo a catástrofe. Nessas condições, presença significa castigo e não proteção.¹³ Significa que acabou a atitude favorável¹⁴ ou pelo menos que a ira tem de acontecer agora para que o exílio crie um remanescente que crê (v. 6.8-10).

O juízo pode não ser a palavra final de Yahweh, mas é algo necessário a esta altura. A devastação ajudará o povo a conhecer quem diz: “Eu sou o Senhor” (7.27). Essa expressão pontua a profecia, ocorrendo 74 vezes,¹⁵ e seu uso começa a chamar a atenção para a necessidade que a nação tem de conhecer o Deus de sua história, cujos atos “revelam o verdadeiro conhecimento de seu ser”.¹⁶ A expressão retoma a tentativa, de Isaías 40—48, de fazer o povo se voltar para o Deus que se encontrou com Moisés (Êx 3 e 4), que fez uma aliança com Abraão (Êx 3.1-6). Conhecer de verdade a Deus restaurá-los-á às suas raízes, purificará sua adoração e garantirá seu futuro. Não existe nenhum benefício na atual ignorância deles.

Ezequiel 8—11 revela quão profunda se tornou a falta de conhecimento teológico por Israel. Em 592 a.C.¹⁷ Ezequiel é levado, numa visão, até Jerusalém, onde reencontra a glória de Deus no lugar de adoração (8.1-4). Ao profeta, Yahweh mostra ídolos nas entradas (8.5,6) e no próprio templo (8.7-13). Anciãos adoram ídolos na casa de Deus, pois, devido aos tempos atribulados, pensam que Yahweh abandonou a terra e, por isso, não consegue vê-los (8.12). Duvidam da possibilidade da presença do Senhor ali com eles. Do lado de fora, mulheres estão numa prática religiosa que envolve o mito da morte e ressurreição de um deus (8.14,15), ao mesmo tempo em que alguns homens adoram divindades solares (9.16-18). Em outras palavras, o povo venera deuses babilônios, cananeus e egípcios no espaço sagrado onde Yahweh escolheu colocar seu nome (v. 1Rs 6.11-13; 9.1-3).¹⁸ Israel não conhece Yahweh seu Deus nem o que constitui a devida adoração.

¹³Ibid., p. 121.

¹⁴Eichrodt, *Ezekiel*, p. 104.

¹⁵Harford, *Studies in the book of Ezekiel*, p. 4.

¹⁶Brevard S. CHILDS, *Old Testament theology in a canonical context*, p. 39.

¹⁷A primeira data apresentada em Ezequiel 1.2 situa os relatos de chamado no quinto ano do exílio de Joaquim, ou aproximadamente 593 a.C. Esta passagem ocorre depois de 390 dias de ministério (v. Ez 4.5) e pode ser datada de 592 a.C. Cf. Wevers, *Ezekiel*, p. 43, 78.

¹⁸Para uma análise dos possíveis cultos existentes, v. Greenberg, *Ezekiel*, p. 168-73.

A questão da presença torna a aparecer em Ezequiel 9—11. Deus convoca carrascos para castigar a violência e a opressão praticadas pelo povo (9.1,2,9-11). Durante todo esse tempo o Senhor começa a sair do próprio templo (9.3). Além disso, a presença protetora de Deus cede lugar a um perigo divinamente determinado, ao qual só o remanescente fiel sobreviverá (9.4-8). A razão para essa retirada do favor é que o povo peca porque não acredita que Deus enxerga o que fazem (9.9-11). Adotaram uma cosmovisão politeísta que afirma que os deuses de uma nação estão oprimidos quando aquela nação está oprimida. Mas Yahweh não está oprimido, e ele de fato vê. As pessoas têm de aprender que, nesse caso, Deus parece ausente porque elas pecaram.

Em seguida Deus determina fogo contra Jerusalém (10.1-17) e então se afasta do templo, indo para a porta oriental (10.18,19). Aqui não existe nenhum desejo de Deus, por isso Yahweh vai embora,¹⁹ mas sem deixar de ver nenhum detalhe do que acontece. Deus continua a ter um conhecimento detalhado dos pecados do povo (11.1-12). O fracasso maior deles é o mesmo do experimentado por Israel na época dos juízes: rejeitam a aliança mosaica a favor das práticas religiosas de seus vizinhos (11.11,12). Israel fez pouco caso de sua única glória.

Dois detalhes importantes terminam a cena. Primeiro, o Senhor reanima Ezequiel, dizendo que existe um futuro para o remanescente. Como em Jeremias 24, o Senhor diz que os exilados são o grupo do qual surgirá o remanescente santo. Aqueles em Jerusalém acreditam que devem ser os favoritos de Yahweh (11.14,15), mas sua idolatria mostra que estão errados. Eles ainda nem mesmo têm a oportunidade de ver o exílio purificá-los e fazê-los voltar-se para o Senhor. Deus protege o remanescente para que consigam a terra (11.16,17). O remanescente retirará os ídolos (11.18). Num linguajar claramente relacionado com o de Jeremias 31.31-34,²⁰ o Senhor declara em 11.19,20 como o “verdadeiro Israel”²¹ alcançará esses resultados. Yahweh mudará pessoalmente o coração deles, “substituindo a falta de reação por uma nova obediência à vontade de Deus”.²² Ao mesmo tempo Deus dará um novo espírito ao remanescente, uma idéia não presente em Jeremias mas que, claramente, é básica à teologia de Ezequiel. O novo espírito é uma dádiva totalmente imerecida e gratuita da parte de

¹⁹Para uma análise da ênfase veterotestamentária na habitação divina entre um povo adorador, consulte-se Joseph Blenkinsopp, *Ezekiel*, p. 59-60.

²⁰Ralph Holland Alexander, *Ezekiel*, vol. 6, p. 793.

²¹Observe-se o emprego do termo, por Eichrodt, para designar remanescente, em *Ezekiel*, p. 142-6.

²²ALLEN, *Ezekiel 20—48*, p. 165.

Deus.²³ Junto com o novo coração, ele produzirá uma obediência à aliança e um relacionamento renovado com o Senhor. Somente mediante intervenção divina direta é que essa transformação pode acontecer. Somente o remanescente terá esse poder. Assim Ezequiel concorda, de várias e importantes maneiras, com a visão que Jeremias tem de um redimido povo de Deus. O novo elemento que acrescenta é o papel do Espírito nessa renovação.

Segundo, a glória de Yahweh abandona o coração da cidade e vai para uma montanha de onde se avista Jerusalém (11.23). O lugar escolhido está agora totalmente desprotegido. A presença de Deus, embora ainda evidente, assumiu uma posição que sugere a de um espectador ou, mais provavelmente, a de um general que comanda forças destruidoras. Por não reconhecer da maneira correta a presença do Senhor, o povo trocou a presença protetora por uma força terrível e castigadora.

Depois de encenar mais uma vez as implicações do exílio (12.7-20), Ezequiel dirige-se aos profetas e anciãos, ou seja, aqueles responsáveis pela ruína da nação. Jeremias adota uma estratégia semelhante em Jeremias 21—24. O povo, de um lado, acredita que as palavras da maioria dos profetas não se cumprem (12.21-25), mas, por outro, conclui que as profecias de Ezequiel são a respeito de algum momento ainda distante (13.26-28). Deus diz que Ezequiel tem uma palavra imediata, uma palavra para o presente (12.25,28). A mesma nação que acredita que Deus não enxerga, acha que o Senhor não tem nada atual para dizer. Para eles Deus não está presente, mas bem quieto.

A resposta divina é que o povo não tem nenhuma palavra porque busca orientação da parte de falsos profetas e ídolos (13.1—14.15). É semelhante à de Jeremias a lista apresentada por Ezequiel para a identificação de falsos profetas: destroem a nação (13.5), falam suas palavras, não as de Deus, porque o Senhor não os enviou (13.6), e mantêm o povo em seus pecados porque dizem que virá paz a um povo que vive quebrando a aliança (13.8-16). Este último item verdadeiramente revela a falsidade deles, pois demonstra conclusivamente que não entendem a aliança nem a interpretam corretamente. Desejam a bênção da aliança sem as responsabilidades da aliança. Alguns profetas voltam-se para a magia em sua busca de conhecimento sobre o futuro (13.17-23).²⁴ Esses indivíduos não apenas interpretam erroneamente a aliança. Violam-na de uma maneira que tor-

²³Cf. Walther Zimmerli, *Ezekiel*, vol. 1, p. 262.

²⁴Ainda não foram plenamente explicados os exatos rituais praticados aqui. É, no entanto, seguro dizer que os profetas, como fundamento de sua autoridade, descritos recorriam à magia e não à aliança.

na Israel indistinguível de culturas politeístas (v. Dt 18.14,15-22). Os anciãos ofendem igualmente a Deus por praticar o sincretismo que inclui seguir ídolos e ao mesmo tempo pedir orientação ao profeta (14.1-5).

Tais desvios da adoração pura resultarão em catástrofe natural e militar (14.12—15.8). Só arrependimento conseguirá conter a maré do juízo (14.6). De outro modo, o mesmo Senhor que, em 11.19,20, agiu diretamente para criar um novo remanescente com novo coração e espírito, agirá explicitamente mediante profetas mentirosos para castigar aqueles cuja primeira providência é procurar tais profetas (14.7-9). Essa estratégia aparece em 1Reis 22, passagem que relata como Acaz está decidido a fazer o que os falsos profeta dizem, de modo que Deus usa as mentiras deles para castigar Acaz.²⁵ Dessa maneira Deus “castiga pecado após pecado e, assim, torna claro como os que descuidadamente incorrem em culpa enfrentarão as conseqüências inevitáveis a que o pecado leva”.²⁶ Os dois lados pecam e são responsáveis por suas ações, visto que na prática são parceiros na desobediência à aliança. Fica, portanto, claro que “o erro destes não atenua o erro daqueles”.²⁷ Só mediante a remoção de tais atividades é possível saber que o Senhor é Deus (14.8) e que a palavra de Deus está presente na terra.

Ezequiel 16 encara a idolatria descrita em Ezequiel 8—15 como apenas a mais recente numa longa seqüência de infidelidades à aliança na história de Israel. Esse capítulo e textos que lhe fazem companhia (Ez 20; 23) convidam a uma comparação com a história de Israel apresentada em Gênesis—Reis, Jeremias 2—6, Isaías 5.1-7, Oséias 1 e 2 e outros lugares no cânon. Joseph Blenkinsopp considera as mensagens de Ezequiel “uma reescrita radical da história de Israel”, pois Ezequiel 16 e 20 entende que a idolatria da nação remonta ao Egito, pressupõe a existência dos patriarcas, em vez de mencioná-los, e não inclui o ciclo de pecado, castigo, oração e renovação encontrado nos Profetas Anteriores. Prosseguindo, Blenkinsopp oferece razões convincentes para o ponto de vista de Ezequiel, como a menção de um passado idólatra em Josué 24.2-14 e o fato de que Israel se concentra na primeira geração de israelitas em vez dos seus filhos fiéis.²⁸ Ele devidamente assinala a preferência de Ezequiel por citar o lado pecaminoso do passado de Israel. Todas essas diferenças pendem mais para uma estratégia interpretativa do que para a redação de uma história alternativa. O objetivo dessa história é o mesmo das demais, chamar a atenção

²⁵Cf. John Bernard Taylor, *Ezekiel: an introduction and commentary*, p. 127.

²⁶EICHRODT, *Ezekiel*, p. 183.

²⁷ALLEN, *Ezekiel 20—48*, p. 208.

²⁸*Ezekiel*, p. 76, 86-9.

para o fato de que a idolatria é o pecado fundamental que faz a aliança deixar de ser uma bênção para ser um documento de catástrofe.

Deus afirma que Israel foi como um nenê em perigo de vida devido à falta de cuidado dos pais,²⁹ mas Deus deu-lhe vida (16.1-7). Quando a nação chegou à maturidade, Yahweh casou-se com ela e adornou-a com jóias. Até aqui os acontecimentos de Gênesis 12—Josué 24 foram cobertos. Então a moça voltou-se para deuses cananeus, assírios e babilônios (16.15-29). Na verdade ela foi despudorada e infatigável em seu adultério (16.30-34). Sua irmã mais velha, Samaria, já havia sido castigada (16.35-46), contudo a mais nova continua a pecar (16.47-52) e tem de enfrentar igualmente o juízo. Agora o profeta cobriu acontecimentos encontrados em Juízes—2Reis 24.20. Nessas passagens as fortes descrições sexuais servem a um propósito duplo. Adultério é uma ótima metáfora para quebra da aliança, e os rituais de fertilidade associados com algumas religiões exigiam atos sexuais reais que rompiam os votos do casamento.³⁰

Ezequiel 16.53-63 encerra a primeira resenha histórica com um vislumbre do futuro. Como em 6.8-10 e 11.14-21, o remanescente torna-se a ponte entre o dia do castigo e o tempo de renovação.³¹ Deus restaurará o remanescente, quando lembrar-se da antiga aliança e estabelecer uma segunda e eterna aliança (16.60). Então saberão que o Senhor é Deus. Agora Ezequiel apresenta material que associa sua mensagem à de Isaías e Jeremias. Em Isaías 45.17 e 51.6-8 afirma-se que a salvação da parte de Deus é eterna, ao passo que 54.10 anuncia uma aliança eterna mediada pela linhagem de Davi. Jeremias 31.31-37 e 32.40 considera a nova aliança inquebrável e eterna. As associações bastante próximas entre Ezequiel 6.8-10; 11.14-21 e 16.59-63 indicam que todas elas estão baseadas nessa noção de uma aliança nova e eterna. Os paralelos entre Ezequiel 11.19,20 e Jeremias 31.31-34 indicam que Jeremias e Ezequiel concordam que haverá uma nova aliança. Isaías, Jeremias e Ezequiel — todos eles — crêem que, para que Israel seja redimido, Deus tem de agir diretamente no remanescente por meio de uma aliança nova e eterna.

Em Ezequiel 16, a resenha de Ezequiel é tanto histórica quanto canônica. Ela concorda com livros anteriores, entendendo que Deus elege Israel baseado unicamente em amor e compaixão.³² Concentra-se no adul-

²⁹Zimmerli, *Ezekiel*, vol. 1, p. 238.

³⁰Ronald E. Clements, *Old Testament theology: a fresh approach*, p. 59.

³¹Jacob, *Theology of the Old Testament*, p. 320, 321.

³²Para uma análise da idéia de Ezequiel acerca da eleição divina de Israel nesse texto, v. Eichrodt, *Ezekiel*, p. 218, 219.

tério da aliança e no adultério físico provocado pela adoração de ídolos e dá ênfase à perda da terra como o meio mais devastador de castigar aquela infidelidade. Também imagina um renovado relacionamento de longa duração entre Deus e Israel, relacionamento este baseado num novo remanescente, numa nova aliança, por causa da intervenção divina no coração do remanescente. Enquanto destaca essas questões, a passagem acompanha os contornos da história israelita. O texto traz em si a marca pessoal de Ezequiel, mas isso não é de forma alguma irreconciliável com o restante do cânon.

Depois de comparar Israel com uma videira pronta para ser queimada (15.1-8) e um cônjuge adúltero (16.1-52), o profeta agora explica de uma terceira maneira a história da nação entre 597 e 587 a.C. Israel é como um ramo arrancado de uma árvore por duas grandes águias, a primeira representando a Babilônia e a segunda simbolizando o Egito.³³ Sob o reinado de Zedequias, Judá teme a Babilônia e pede ao Egito para salvá-lo. Teme o inimigo errado, pois é Yahweh apenas que julga a quebra da aliança (17.15). Deus é inimigo de Zedequias.³⁴ A quebra da aliança acabará com seu reino (17.17-20), e o povo aprenderá a identidade de Yahweh.

O Senhor pode fechar o reino por algum tempo, mas Ezequiel 17.22-24 dá seqüência à afirmação do livro de que o Deus que governa a história plantará o povo de volta na terra (17.22). A palavra de Deus fará esse plantio, pois ela cria e dirige a história (17.24).³⁵ Dessa vez “todas as árvores”, todas as nações, saberão que Yahweh agiu (17.24). Assim como em Isaías 40—66, o que Deus faz com o remanescente é testemunho da grandeza de Deus. Por isso os atos diretos de Deus incluem assegurar que a luz se espalhe do povo escolhido a toda a criação.

Ezequiel 18—20 reflete sobre a culpa de Israel, afirmando a responsabilidade de cada um por seu pecado, lamentando o fim do reino e oferecendo um segundo sumário histórico que realça o fracasso de Israel em servir Yahweh apesar do Êxodo.³⁶ O profeta inicialmente reflete sobre um provérbio encontrado em Jeremias 31.29,30 que significa que crianças estão sofrendo pelos pecados de seus pais (18.1,2). O povo da época de Ezequiel acreditava que não tinha feito nada de errado para merecer aquele destino. Todo pecado tem conseqüências corporativas, e é possível sofrer pelos pecados de outros, mas essas não são as únicas possibilidades. O

³³Cf. Zimmerli, *Ezekiel*, vol. 1, p. 363.

³⁴Stuart, *Ezekiel*, p. 148.

³⁵Ronald M. Hals, *Ezekiel*, p. 117.

³⁶Lawrence Boadt, *Reading the Old Testament: an introduction*, p. 391.

povo recusa-se a considerar que os pecados enumerados em Ezequiel 8—17 podem trazer castigo divino. Afinal, acham que Deus está ausente (v. 9.9-11). Também consideram que o Senhor é injusto e incapaz de governar o universo, o que leva Walther Eichrodt a corretamente denominá-lo “um provérbio blasfemo”.³⁷ Também deixam implícito que Yahweh não honra a lei, pois Deuteronômio 24.16 destaca que os indivíduos devem ser castigados apenas pelas próprias transgressões.

Para refutar a alegação deles de que os caminhos de Deus não são justos (v. 8.25), o texto cita a situação espiritual de três gerações sucessivas para provar que o castigo específico dispensado pelo Senhor depende da ação de cada indivíduo (19.5-24). Então o Senhor afirma que cada pessoa pode arrepender-se e receber o novo coração e novo espírito mencionados em 11.19,20 (18.30,31). Pecado e castigo não são inevitáveis. Não existe nenhum fatalismo em Deus, nem existem motivos para autopiedade nem para piedade auto-suficiente.³⁸ Os exilados a quem se dirige podem se tornar, um de cada vez, todo o remanescente de Israel.³⁹ Ao mesmo tempo essa ênfase na responsabilidade individual de forma alguma elimina a natureza corporativa do pecado ou do castigo. Depois de defender a responsabilidade individual em 18.30, o profeta declara em 18.30-32 que a morte de qualquer indivíduo contribui para a morte da casa de Israel. Ezequiel procura instruir, desafiar e encorajar os exilados, e não criar uma nova doutrina do pecado.⁴⁰

A dor de Deus com a morte de pecadores também é visível em Ezequiel 19 e 20. A ruína de Israel é tão trágica que merece ser lembrada para sempre com um lamento (19.1-14). No final das contas, cada época ou período da história de Israel está marcado por infidelidade à aliança (20.1-4). Nenhuma parte do seu passado é totalmente limpo.

Ezequiel apresenta em 20.5-32 seu segundo sumário desse passado desagradável. Embora seja dito em forma não alegórica, nas suas preocupações é semelhante a 16.1—52. Contudo, dois textos controvertidos sem equivalente em Ezequiel 16 exigem explicação. Primeiro, o profeta acusa Israel de idolatria no Egito durante sua peregrinação ali. Josué 24.14 admite que tais práticas existiram de fato, e Êxodo 32 deixa mais do que implícito que o povo já sabia como venerar ídolos. Assim mesmo, em nenhum lugar o AT afirma que Deus considerou destruí-los no Egito, em-

³⁷*Ezekiel*, p. 234.

³⁸Michael A. Fishbane, *Sin and judgment in the prophecies of Ezekiel*, p. 142.

³⁹*Ibid.*

⁴⁰Nessa linha de pensamento, uma excelente análise de Jeremias 31.29,30 e Ezequiel 18 é feita por Joel S. Kaminsky, *Corporate responsibility in the Hebrew Bible*, p. 139-78.

bora, caso o Senhor o tivesse feito, isso estaria em consonância com o restante do testemunho canônico. Nesse e em todos os demais casos Yahweh não castiga a fim de proteger o nome, ou reputação, de Deus, o exato motivo alegado por Moisés quando este intercede por Israel após o incidente do bezerro de ouro (Êx 32.11-14). Não conhecer a verdadeira natureza de Deus, o nome de Deus, tem sido repetido inúmeras vezes em Ezequiel como a origem de todo pecado, o que significa que não se pode dizer que o sentimento do Senhor seja de puro egoísmo.

Segundo, 20.25,26 afirma que Deus, com o objetivo de castigar a desobediência dos israelitas na época do deserto, deu-lhes leis que eles eram incapazes de seguir. É bem importante a que lei o texto se refere aqui, pois, se é a própria *torah*, então a obra toda de Deus com Israel pode ser questionada. Mais uma vez a análise canônica é útil como meio de lidar com um texto difícil. Para começar, é vital interpretar essa passagem à luz de 14.7-9. Ezequiel já declarou que, quando pecadores rejeitam a lei e os profetas, Yahweh entrega pecadores a pecadores para que se castiguem um ao outro. Aquele texto, à semelhança de 1 Reis 22, concentra-se em como falsos profetas são usados com esse propósito. Aqui o mesmo princípio pode ser aplicado às leis cúlticas ensinadas nas religiões politeístas. Quando os israelitas rejeitaram a lei a favor de religiões que exigiam sacrifício de crianças, Yahweh os entregou à lei como castigo. Deuteronômio 38.64 afirma que parte das conseqüências de quebrar a lei serão servir outros deuses. Por isso, conforme assinala Moshe Greenberg, essa situação encontra paralelo no endurecimento do coração do faraó e na pregação de Isaías para que ouvidos não ouçam.⁴¹

Vários estudiosos discordam dessa interpretação. Brevard Childs conclui que essa passagem significa que a própria lei tornou-se um pavor para o povo quando este pecou.⁴² Essa interpretação não leva totalmente em conta 14.7-9 e seus comentários sobre as falsas profecias. Se podem existir falsos profetas, então também pode existir uma falsa lei. Se Yahweh faz uso de falsos profetas para castigar, é possível empregar a lei da mesma maneira. Eichrodt supõe que ao longo do tempo a mentalidade sincretista de Israel veio a associar leis acerca da redenção do primogênito com o sacrifício de crianças, como o praticado em religiões cananéias.⁴³ Essa situação pode, sem dúvida, ter ocorrido, contudo Eichrodt ainda erroneamente

⁴¹Greenberg, *Ezekiel*, p. 369. Cf. Alexander *Ezekiel*, p. 836.

⁴²*Old Testament theology*, p. 57.

⁴³*Ezekiel*, p. 270-2. V. Êxodo 22.28 e 34.19-28. Para um ponto de vista parecido, v. Zimmerli, *Ezekiel*, vol. 1, p. 411.

identifica a lei mencionada em 20.26 com a lei de Deus. Michael Fishbane diz que Deus deu leis más a fim de garantir o castigo do pecado da nação. Ele conclui que esse fato significa que gerações posteriores foram castigadas pelos pecados de seus antepassados, o que por sua vez significa que Ezequiel 18 e 20 se contradizem um ao outro.⁴⁴ Se Deus, de fato, dá leis contraditórias nesse cenário, então Fishbane tem uma contribuição importante, pois nesse caso a nação teria revelação divina confusa. Mas, se o sentido aqui é de uma lei falsa opondo-se à lei verdadeira, cada geração sucessiva preferiu a lei falsa da dor e da morte à lei revelada do Deus amoroso. Assim, cada geração é responsável pela rejeição da vontade de Yahweh e escolhe deixar que outros pecadores castiguem seus pecados. Davi expressa o perigo de agir assim em 2Samuel 24.14.

O mesmo Deus que até agora poupou Israel por amor ao seu nome, pela mesma razão produzirá um remanescente. A própria existência do remanescente demonstrará a santidade de Deus às nações (20.41). Restaurará a terra e a devida adoração (20.40-42). A misericórdia de Yahweh é visível no fato de que Israel foi julgado com base não em seus pecados, mas no caráter de Deus (20.44). O caráter de Yahweh recusa-se a julgar sem advertir com paciência e não aceita deixar as nações sem algum testemunho de seu criador.

Ezequiel 21—24 conclui a seção sobre a avaliação que Deus faz de Judá com um enfoque agora já bem conhecido. O profeta diz que a espada da Babilônia destruirá Jerusalém (21.1-32; v. 5.1-12). Ele afirma que o castigo sobrevirá por causa da idolatria, opressão e derramamento de sangue (22.1-31; v. 6.1-7,14-27). Um terceiro sumário histórico aparece, o qual é, como Ezequiel 16, o relato de duas adúlteras que são no fim destruídas por seus amantes (23.1-49). Assim como Israel se entregou a falsos profetas e a falsas leis cúlticas, de igual forma entregou-se a falsos aliados. Em cada caso Deus os entrega às conseqüências de suas ações. Dessa forma, apesar das semelhanças de estilo e conteúdo, Ezequiel 16 e 20 concentram-se nos pecados religiosos da nação, ao passo que Ezequiel 23 dá mais atenção à condenação de suas alianças políticas.⁴⁵

Até este momento da profecia, as visões de Ezequiel tratam de acontecimentos que vão até a invasão factual de Jerusalém. Três textos fornecem datas que vão de 593 a.C. (1.2; 3.16) a 592 a.C. (8.1) e 591 a.C. (20.1).⁴⁶ Ezequiel 24, contudo, data do início do cerco babilônico, em 588 a.C.

⁴⁴Sin and judgment, p. 142-4.

⁴⁵Wevers, *Ezekiel*, p. 178.

⁴⁶Boadt, *Reading the Old Testament*, p. 389.

(24.1,2). Para ilustrar os terríveis efeitos do cerco, o Senhor pede a Ezequiel que realize seu mais difícil ato simbólico. Sua esposa, seu prazer (24.16), morrerá, mas apesar disso ele não deve prantear (24.16-18). Esse ato acontece para mostrar ao povo que perderá seu prazer, Jerusalém, e não haverá pranto exceto pelo pecado (24.19-24). Finalmente a advertência de Ezequiel está na iminência de acontecer. Deus chegou para julgar, pois o instrumento de Deus, a espada de Deus (v. Ez 5; 22), está às portas da cidade.

Síntese canônica: a presença capacitante e redentora de Deus

Alguna reflexão canônica já foi apresentada, contudo umas outras questões merecem consideração. Uma é o papel do Espírito de Deus até esta altura do cânon. Aqui é o Espírito de Deus que enche o profeta com a palavra divina, que capacita Ezequiel a pregar e que ajuda a transformar o coração do remanescente em carne em vez de pedra. De modo semelhante o Espírito capacita Gideão em Juízes 6.34, enche os profetas em 1Samuel 10.6-13 e é o agente de mudança no coração em Salmos 51.10-12. Moisés recebeu o Espírito (Nm 11.17,25,29), o que também acontecerá com o servo (Is 42.1-4; 61.1-3). Sem o Espírito é impossível existir um relacionamento real entre o Senhor e os seres humanos.⁴⁷ Essa idéia de Espírito e comunhão torna-se ainda mais importante no NT, segundo o qual a presença do Espírito Santo tem uma participação em cada aspecto da fé e prática cristãs.

Outro ponto que requer menção é a maneira como a presença de Deus muda de positiva para negativa. As Escrituras nunca falam de Deus estar ausente no sentido de não conhecer, nem ver, nem sentir tudo o que acontece. Mas de fato falam, como em Ezequiel 4—24, de Deus retirar a presença positiva. Em Êxodo 32—34 é a ameaça de perda dessa presença que leva Moisés a restaurar o relacionamento entre Yahweh e Israel. Moisés sabe que, se Deus não está para sempre “com eles”, eles não têm nenhuma esperança. Praticamente todos os lamentos bíblicos, seja em Salmos, em Jó ou em Lamentações, apresentam a mesma idéia. Os escritores não duvidam que o Senhor possa ouvir, mas indagam por que, na maneira de entender, Yahweh não reestabelece a presença positiva.

Finalmente é importante estabelecer a distinção entre sofrimento e castigo. Abel e Jó sofrem, mas sua dor não é resultado do pecado, e o mesmo é válido para José e Jeremias. Para os fiéis, o sofrimento é a favor de outros e, por esse motivo, é redentivo. O castigo pode ter um impacto punitivo

⁴⁷Jacob, *Theology of the Old Testament*, p. 121-7.

ou purificador, dependendo da reação de quem o recebe. O povo dos dias de Ezequiel e Jeremias não fizeram nenhuma dessas distinções. Pelo contrário, queixaram-se de qualquer tipo de catástrofe como se fossem justos. Rejeitaram um cuidadoso auto-exame.

O Deus que está presente para julgar as nações: Ezequiel 25—32

Até aqui o texto mal mencionou os gentios. A Babilônia foi descrita como espada de Deus (Ez 22), e dois textos disseram que o remanescente será para as nações um testemunho acerca de Deus (17.24; 20.41), contudo quase nada mais se falou a respeito. Nesta seção, no entanto, às vésperas da ruína de Jerusalém, o profeta trata dos pecados que as nações cometem. Deus tem visto suas atividades e conhece o coração delas. Por isso o dia do Senhor será a resposta pessoal de Yahweh ao que têm feito. Por meio dessa presença julgadora Deus manifestará senhorio sobre toda a criação. Esta seção apresenta praticamente as mesmas preocupações de Isaías 13—23 e Jeremias 46—51, embora dentro do contexto teológico específico do livro.

Por exemplo, como em Jeremias 46, o Senhor julga os que maltratam Israel durante a ameaça babilônica. Amom (25.1-7), Moabe (25.8-11), Edom (25.12-14) e Filístia (25.15-17) enquadram-se nessa categoria. O castigo ensinar-lhes-á a identidade de Yahweh (25.17). Tiro também encaixa-se nessa descrição (26.1-21), contudo o pecado principal da cidade é o orgulho, uma transgressão tratada longamente em Isaías 13—23. Tiro se orgulha de sua beleza (27.1-11) e riqueza (27.12-36). Em 28.1-11 essa arrogância assume proporções semelhantes à de Satanás, passagem onde o rei de Tiro declara-se deus. Sua riqueza e sua indisputável liderança levaram-no a crer na própria infalibilidade.⁴⁸ Sua idolatria é do tipo mais básico, pois adora a si mesmo. Yahweh tirará o poder de Tiro e Sidom (28.20-33), mas devolverá o de Israel. Esses acontecimentos ensinarão a todos os envolvidos um conhecimento pessoal de Yahweh (28.24-26). O pecado de Tiro é especialmente odioso porque os tírios desfrutaram de vantagens semelhantes ao Éden, mas usaram a opressão política para profanar o lugar sagrado que Deus lhes deu.⁴⁹

Pelas mesmas razões Egito e seus parceiros terão destino semelhante (29.1—30.26). O faraó considera-se deus (29.9) e o maior dos reis (29.13-16). O Egito também venera uma variedade de ídolos (30.13), alguns dos quais Israel adora no templo (v. 8.16-18). A Babilônia con-

⁴⁸Blenkinsopp, *Ezekiel*, p. 122.

⁴⁹Carol A. Newsom, *A maker of metaphors: Ezekiel's oracles against Tyre*, p. 163.

quistará a terra ativa e idólatra (30.20-26). Ademais, Yahweh tornou o Egito grande (31.1-9), mas agora devastará a nação (31.10-18). Assim, o Egito assumirá sua posição no lugar dos mortos (31.15-18; 32.20).

Quem está nesse lugar? E quem não está? Encontram-se nesse as nações do passado que desafiaram a Deus, como os assírios e os edomitas (32.20-32). Não estão ali nenhum dos fiéis a Deus.⁵⁰ Uma grande separação ocorreu entre os justos e os injustos. Os que espalham terror agora habitarão juntos (32.32). O lugar para onde os fiéis irão será tratado mais tarde na profecia.

O tratamento dispensado por Ezequiel às nações pecaminosas tem muito em comum com a denúncia, feita por profetas que o antecederam, contra crueldade, arrogância e idolatria. Mostra Yahweh pessoal e diretamente envolvido no castigo, o que acentua a posição de Yahweh como único Deus e não apenas como Deus de Israel. Ezequiel claramente expõe a convicção monoteísta de que o Deus que criou as nações pode julgá-las. A principal diferença é que a Babilônia não é condenada aqui, um fato que ressalta o papel daquele país como espada divina.⁵¹ A Babilônia não será posta de lado até que toda a vontade de Deus seja realizada por meio dela. Os opositores da Babilônia colocam-se contra quem a enviou para castigar.

O Deus que está presente para renovar: Ezequiel 33—48

A carreira e a profecia de Ezequiel entram numa nova etapa em Ezequiel 33. Muitos dos mesmos temas e estratégias encontrados em Ezequiel 1—32 continuam presentes, mas o fato de que Jerusalém agora caiu (33.21,22) dá início a um ministério predominantemente positivo e consolador por parte de Ezequiel. Por volta do término do livro o profeta vislumbra o Israel restaurado, a linhagem davídica, a terra e um templo — tudo isso existindo num espaço ideal e sagrado no fim dos tempos. A presença de Deus torna-se mais uma vez favorável a Israel, especialmente quando o Senhor retorna dos montes vizinhos para o templo (43.1-5) e promete a permanência dessa presença (43.6-9).

⁵⁰Daniel Isaac Block comenta: “Não se diz nenhuma palavra sobre os justos. Será que eles também teriam estado no Sheol? Em caso afirmativo, onde suas camas teriam ficado? De outro lado, observamos que todas as descrições que Ezequiel faz do outro mundo acontecem em oráculos contra nações estrangeiras (Is 14.9-20). Mas onde se acha Israel em tudo isso?” Cf. Daniel Isaac Block, *Beyond the grave: Ezekiel's vision of death and afterlife*, *Bulletin for Biblical Research* 2 (1992), p. 128.

⁵¹Para uma lista de outras opções, consulte-se Lamar Eugene Cooper Sr., *Ezekiel*, p. 241-5.

Antes da renovação final acontecer, tem de ocorrer a expulsão de Israel para fora da Terra Prometida. Logo antes de tomar conhecimento da ruína de Jerusalém, o profeta experimenta uma renovação de seu chamado a ser uma sentinela sobre um povo rebelde e que se autojustifica (33.1-20; v. 3.16-21). À nação ainda falta um senso de responsabilidade individual e corporativa e um compromisso com a justiça.⁵² A perda da cidade santa (33.21-23) leva o povo a se ajuntar para ouvir Ezequiel pregar, contudo isso não os conduz ao arrependimento (3.24-33). Ao contrário, parece tratar a profecia como uma espécie de entretenimento.⁵³ Yahweh tem de atuar diretamente para mudar seu coração, um fato que Jeremias já ressaltou e Ezequiel mencionou em 11.19,20.

A ação divina específica de restaurar começa com uma troca de líderes. Os líderes (“pastores”) da nação estão corrompidos, de maneira que Yahweh se incumbirá de reunir as ovelhas e trazê-las do estrangeiro (34.11-16) e separá-las dos bodes (34.17-19). Criar um remanescente é, portanto, uma tarefa que o Senhor tem de realizar. Uma vez reunido, o rebanho ou remanescente será colocado debaixo de liderança davídica e receberá uma aliança de paz que propicie proteção permanente (34.20-31). Esse texto corresponde a afirmações semelhantes feitas em Jeremias 33.14-26, texto onde o servo de Deus Davi é apresentado como o catalisador de uma aliança nova e permanente detalhada em Jeremias 31.31-34. O texto também faz eco a Êxodo 5.22—6.8 em sua renovação do “projeto divino: livramento, comunidade, conhecimento de Deus e uma ótima qualidade de vida”.⁵⁴ Imagens do novo êxodo, mencionado em Isaías 40—55, também vêm à mente. A menção a Abraão em 34.24 reflete a preocupação mostrada em Isaías 56—66 de levar a história israelita passada ao ápice apropriado. Assim, a nova aliança de paz torna-se o cumprimento das antigas alianças de promessa.

Com esses elementos no devido lugar, o texto retorna à imagem do novo coração, empregada pela primeira vez em 11.19,20. Em comparação com outros países, Israel permanecerá abençoado (v. 35.1—36.21) somente quando Deus, apenas por amor ao seu santo nome, agir para fazer um povo totalmente santo (36.21-23). Devido ao passado de Israel, a única maneira como se criar uma nação santa é mediante a atuação do Espírito de Deus (36.24-27). Essa infusão do Espírito corresponde em

⁵²P. C. Craigie, *Ezekiel*, p. 236-8.

⁵³Blenkinsopp, *Ezekiel*, p. 152-3.

⁵⁴Elmer A. MARTENS, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 193-6.

Jeremias à infusão da lei de Deus (Jr 31.31-34) e também indica que “em 36.25-29 Ezequiel antecipa o dia quando as fronteiras do Israel físico serão as mesmas do povo espiritual de Deus. Na época de Ezequiel um imenso abismo separava os dois”.⁵⁵ Só por meio do Espírito de Yahweh é que a totalidade de Israel pode ter a mesma fé do remanescente (36.27). Só então o Senhor terá uma total união em aliança com o povo escolhido (36.28).

O Espírito de Deus adquire ainda maior importância em Ezequiel 37.1-14. Aí o Espírito do Senhor ressuscita Israel dentre os mortos, o que significa que, a partir do nada, Yahweh terá de criar um povo santo. Não existe nem mesmo um coração de pedra. Esse texto reforça a noção de que um dia não haverá propriamente um remanescente, pois todos aqueles em Israel serão vivificados pelo Espírito de Deus e, desse modo, terão condições de cumprir Ezequiel 36.26,27.⁵⁶ O mesmo Espírito que capacita Ezequiel a pregar (37.1) capacitará Israel a viver e a retornar à terra (37.11-14). Esse Espírito criará um povo purificado de idolatria (37.15-23). Além disso, essa situação ocorre não por causa do arrependimento que o profeta espera em Ezequiel 4—24, mas como impacto direto da ação divina no coração dos israelitas e de Israel como um todo.

Como em 34.20-24, o povo renovado é conduzido pelo servo de Deus Davi e recebe uma aliança eterna de paz em 37.24-28. O motivo para o fato de que a aliança não será rompida é que o Senhor habitará para sempre no meio deles (37.27). Essa presença assegurará santidade, obediência e testemunho (37.28), dessa forma removendo tanto a possibilidade de pecado quanto a necessidade de o Senhor tornar a se afastar e assumir uma posição de juízo. A reconciliação culminará numa comunhão sem fim.⁵⁷ A referência ao herdeiro davídico como “servo” vincula a visão de Ezequiel ao futuro aguardado em Isaías 42.1-4; 49.1-6; 50.4-9 e 52.13—53.12,⁵⁸ e o anúncio da aliança de paz faz os leitores lembrar de Isaías 54.10; 55.3 e 61.8.⁵⁹ Dessa maneira Ezequiel emprega a ênfase pessoal sobre o Espírito a fim de unir as imagens do rei e do servo em Isaías e Jeremias e também aqueles ensinamentos dos profetas acerca das alianças eterna e nova.

⁵⁵Daniel Isaac BLOCK, *The prophet of the Spirit: the use of RWH in the book of Ezekiel*, *Journal of the Evangelical Theological Society* 32/ 1 (Mar 1989), p. 41.

⁵⁶Ibid., p. 39.

⁵⁷J. Barton Payne, *The theology of the older Testament*, p. 479.

⁵⁸Cf. Walter C. Kaiser Jr., *the Messiah in the Old Testament*, p. 196; e Stuart, *Ezekiel*, p. 349.

⁵⁹Cf. Blenkinsopp, *Ezekiel*, p. 177.

Uma vez restaurado na terra, Israel jamais será tirado dali. Derrotas como aquelas infligidas pela Assíria e pela Babilônia não serão mais possíveis. Grandes nações poderão invadir a terra, mas serão repelidas pelo Senhor (38.1—39.16). Essas vitórias não acontecerão apenas por causa de Israel. Pelo contrário, elas têm o propósito de mostrar a santidade de Deus às nações e de ajudá-las a confessar a grandeza do Senhor (38.23; 39.21-29).⁶⁰ Então as nações perceberão que a história, incluindo as derrotas passadas de Israel, ocorre para mostrar a natureza do Senhor (39.21-29). As coisas não acontecem por acontecer, nem os países determinam o fluxo dos acontecimentos. A história depende do Deus santo cujo nome santo deve ser honrado, a fim de que a vida humana tenha sentido. No futuro será o Espírito de Yahweh que criará a história (39.29).

O conceito que Ezequiel tem de um Israel restaurado não pára num povo renovado. Em Ezequiel 40—48 ele continua com seu programa, vislumbrando um templo reconstruído e com adoração revitalizada. Essa parte da profecia contrapõe-se a Ezequiel 8—11, texto em que os espaços sagrados tornam-se tão profanados que Yahweh recusa-se a habitar ali.⁶¹ Agora o Senhor constrói um local onde interagirá com adoradores que respeitam e honram o Deus verdadeiro. Aí Yahweh habitará para sempre com os fiéis.

Levando-se em conta a origem sacerdotal de Ezequiel, não é surpresa que o relato da Jerusalém restaurada comece com uma descrição de um templo glorificado. Desde Êxodo 25—31 o cânon tem dado ênfase à importância de um santuário central onde o povo de Deus pode concentrar sua atenção em seu relacionamento com Yahweh. Deus escolhe encontrar-se com Israel nesse espaço, da mesma forma como o povo decide concentrar ali sua atenção no Senhor. O que torna o tabernáculo ou templo santos é a presença do Senhor e a guarda dos mandamentos de Deus.⁶² A falta de uma realidade ou de outra torna aquele espaço igual a qualquer outro ou não singularmente santo. Ezequiel 8—11 declara que Israel tem quebrado a lei de Deus e que o Senhor abandonou o centro de adoração. Para complicar o assunto ainda mais, a destruição do templo salomônico pelos babilônios em 587 a.C. deixa a nação sem até mesmo um local potencialmente santo. Por isso é razoável encontrar Ezequiel antevendo um templo futuro em Ezequiel 40—42.

⁶⁰Christoph Barth, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 339.

⁶¹Blenkinsopp, *Ezekiel*, p. 193, 194.

⁶²Stuart, *Ezekiel*, p. 390.

Yahweh retorna ao novo templo em 43.1-5. Visto que o povo não mais pecará contra o Senhor, Yahweh promete habitar para sempre em seu meio (43.6-9). Por causa da idolatria e da profunda e contínua rebeldia contra Deus e contra os profetas de Deus, tal permanência está excluída em textos anteriores como Êxodo 32—34 e 2Reis 17. Aquelas situações, no entanto, aconteciam no antigo Israel, em que coexistiam duas facções opostas, remanescente e não remanescente. Com base em Ezequiel 33-39, fica claro que os não-crentes não mais existirão em Israel, e, portanto, não haverá a possibilidade de profanar o templo. Assim, Yahweh não terá nenhuma necessidade de desocupar o espaço sagrado nem terá nenhum motivo para destruí-lo. A presença abençoadora de Deus está, dessa forma, assegurada para sempre por causa da criação, pelo Espírito, de uma comunidade santa.

Todos os apetrechos necessários para a devida adoração no novo templo também estão assegurados. Um novo altar será dedicado e apropriadamente usado por sacerdotes totalmente comprometidos em servir a Yahweh (43.13—44.31). Levitas não usarão mais de sua influência para conduzir o povo a ídolos (44.9-14). Um pedaço de terra será separado para o lugar santo (45.1-6), príncipes governarão com justiça (45.7-9), os negócios serão feitos com honestidade (45.10-12), e dias santos surgirão de acordo com os desejos de Deus (45.13-25). Dias de descanso e sacrifícios diários acontecerão sem interrupção (46.1-24). Israel receberá vida a partir do templo, pois este constitui o verdadeiro foco de atenção na terra (47.1—48.35). Ezequiel deseja que o templo seja tão central na vida da nova comunidade na terra rejuvenescida assim como o tabernáculo outrora foi quando Israel se acampava ao seu redor.

Todos esses detalhes apontam para a importância da presença divina para a renovação do povo escolhido.⁶³ A afirmação final de Ezequiel sobre a cidade glorificada é que Deus está ali (48.35). Toda a glória e bênção futuras dependem do oferecimento que o Deus presente e vivo faz de vida ao povo.⁶⁴ Essa presença divina tornou-se possível mediante a ação direta em que o Deus santo cria um povo totalmente obediente. Nenhum outro cenário na história de Israel pode produzir tal glória, pois Ezequiel 16, 20 e 23 mostraram Israel relutante e, por esse motivo, incapaz de, sozinho, voltar-se para Yahweh. O novo Israel, o novo templo e a nova terra são, na sua totalidade, a criação do Deus que governa e completa a história.

⁶³Cf. Martens, *God's design*, p. 226, 227.

⁶⁴Zimmerli, *Ezekiel*, vol. 2, p. 547.

Síntese canônica: a presença renovadora de Deus

Vários textos canônicos apóiam as afirmações de Ezequiel acerca da presença renovadora do Senhor no povo, na cidade, na adoração e na terra. Ao incentivar, por volta de 520-516 a.C., Israel a reconstruir o centro de adoração, Ageu partilha do desejo de Ezequiel de um novo templo. Apesar do início humilde, Ageu espera que a glória desse templo suplante a de seus antecessores (2.1-9). Ageu também quer o templo restaurado e partilha da visão que Ezequiel tem de uma Jerusalém renovada que seja santa ao Senhor (14.20) e forneça água vivificante a toda a terra (14.8).⁶⁵ Malaquias ecoa a preocupação de Ezequiel com a pureza de adoração dentro da comunidade de fé. À semelhança de Ezequiel, Malaquias deseja que um povo renovado habite a Jerusalém reconstruída. Esses três profetas pós-exílicos que vivem na terra baseiam em idéias encontradas em Ezequiel ou pelo menos em idéias semelhantes às de Ezequiel seus programas de restauração teologicamente fundamentados.

Outras passagens partilham a ênfase de Ezequiel na presença de Yahweh na cidade santa. Por exemplo, Isaías 60—62 acentua a glória de Sião, concluindo com a afirmação de que Jerusalém não será abandonada (62.12). Semelhantemente Salmos 46, 48 e 76 consideram Jerusalém o lugar da habitação de Deus.⁶⁶ Todas essas referências indicam que seus autores acreditam que apenas a presença de Yahweh garantirá um futuro brilhante para o povo escolhido. Conforme comenta Eichrodt,

Por mais diferentemente que eles o expressem em seus detalhes, todos concordam que comunhão plena com o Deus da eleição é o fator decisivo no cumprimento de Israel. Pois apenas nisso encontra-se a garantia de que esse povo alcançará o objetivo para o qual está destinado: ser liberto de todo pecado e imperfeição a fim de ser uma testemunha confiável a respeito do Santo, seu Deus.⁶⁷

Além dessas questões, o livro de Ezequiel como um todo concorda com cinco elementos chave encontrados em Isaías e Jeremias ou então suplementa-os. Esses detalhes também acham-se refletidos nos Doze. Primeiro, Ezequiel 21.25-27; 34.23-31 e 37.15-28 fazem eco a comentários encontrados em Isaías e Jeremias sobre o rei davídico vindouro que proporcionará a liderança santa que os reis maus de Israel recusaram-se a dar (v. Is 9.2-7;

⁶⁵Cf. Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 229, 230, quanto a outros paralelos entre as visões escatológicas de Ezequiel e as de Zacarias.

⁶⁶Cf. Zimmerli, *Ezekiel*, vol. 2, p. 547.

⁶⁷*Ezekiel*, p. 593, 594.

11.1-10; Jr 23.1-8).⁶⁸ Ezequiel chama o rei de servo de Deus, o que pode ser um vínculo direto com os cânticos do servo em Isaías.⁶⁹ Todos esses profetas vêem 2Samuel 7 como o texto central sobre a glória futura de Israel.

Segundo, todos os três profetas ressaltam que o governante davídico presidirá sobre um Israel que desfruta uma aliança nova, ou eterna, com Yahweh. Ezequiel 34.25-31 e 37.24-28 chamam esse acordo de aliança de paz; Isaías 42.6; 54.10-17; 55.3; 59.21 e outras passagens descrevem-na como eterna; e Jeremias 31.31-37 e 53.14-26 referem-se a ela como nova e também eterna. Jeremias 33.17,18 e Ezequiel 44.9-31 concordam que sacerdotes administrarão a aliança, ao passo que Isaías 59.21 encontra paralelo na convicção generalizada de Ezequiel sobre o Espírito de Deus produzir essa aliança. Todos os três profetas acreditam na necessidade de uma nova situação, e os três acham que, uma vez instituída, a nova aliança não precisará ser substituída. Nenhum deles deposita alguma fé na disposição da nação em se arrepender, de modo que todos afirmam que Deus terá de agir unilateralmente para poder alcançar essa situação ideal.

Terceiro, cada uma das profecias declara que somente os fiéis constituirão o povo de Deus, quando, sob o governante davídico, a nova aliança tornar-se realidade. Em Isaías 60—62 e 66.18-24 são somente os fiéis os que habitam em Sião junto com Deus. Todo o povo da nova aliança conhecerá o Senhor, de acordo com Jeremias 31.31-34. Em Ezequiel 40—48 (v. 11.19,20; 36.26,27) somente os justos, transformados pelo Espírito, habitarão junto com o Senhor na nova Jerusalém. Na comunidade escolhida não haverá membros não regenerados, pois a obra direta de Deus no coração dos crentes separa-os dos que continuam a rejeitar o Senhor.

Quarto, Isaías 66.18-24 e Ezequiel 25—48 fazem, no final dos tempos, separação entre os ímpios e os fiéis. O castigo alcançará aqueles, ao passo que uma nova Jerusalém e uma comunhão constante com Deus aguarda o segundo grupo. Essas questões não estão expostas detalhadamente, contudo estão suficientemente explicadas para propor idéias específicas para futuros autores bíblicos (esp. no NT) desenvolverem.

Quinto, todos os três profetas acreditam que o passado pecaminoso de Israel torna necessárias tais atividades futuras. Isaías 1—5, Jeremias 2—6 e Ezequiel 8—11, 16, 20 e 23 concordam que o povo escolhido escolheu romper a aliança sinaítica. Nesses textos pode haver variação nos detalhes

⁶⁸Cf. Kaiser, *The Messiah in the Old Testament*, p. 193-9.

⁶⁹Cf. Charles Augustus Briggs, *Messianic prophecy: the prediction of the fulfillment of redemption through the Messiah*, p. 407.

específicos, mas as preocupações básicas por eles levantadas têm mais em comum do que divergem entre si. No âmago de toda ruptura da aliança acha-se a idolatria, o pecado que dá início a uma reação em cadeia de infidelidade espiritual. Assim, por mais que Ezequiel e seus antecessores acolham a renovação, não deixam de, ao mesmo tempo, ressaltar o pecado e o castigo.

Conclusão

Conforme indicado nos comentários acima, Ezequiel certamente confirma as principais ênfases da profecia canônica. Ao mesmo tempo, contudo, o livro também contribui para a teologia bíblica com algumas perspectivas ímpares. Apresenta uma ênfase na natureza capacitadora do Espírito de Deus, natureza esta que não tem paralelo nas Escrituras hebraicas. Para Ezequiel o Espírito inspira a profecia, capacita o remanescente, cria a futura comunidade de fé, transforma o coração humano e ressuscita Israel dentre os mortos. Essas convicções sobre o Espírito de Yahweh levam aos ensinamentos de Ezequiel sobre a presença constante de Deus. O Espírito de Deus pode estar em qualquer lugar, até mesmo na Babilônia, e onde o Espírito está o Senhor está presente, seja para abençoar, seja para julgar. Enquanto o Senhor está presente, existe esperança para o futuro. Para Ezequiel, tal esperança era mais real do que o exílio, mais avassaladora do que a perda pessoal, mais irrefutável do que o desespero egoísta do povo. O Deus único que está presente era, para ele, o Deus único que podia sustentar os fiéis no exílio.

14

O Deus cumpridor de promessas

O livro dos Doze

Uma das principais diferenças na organização dos livros entre a Bíblia em português e a Bíblia hebraica ocorre no final da literatura profética. As Bíblias em português consideram os doze últimos livros proféticos profecias separadas e os designam como profetas menores, uma expressão que refere-se à extensão e não à importância desses livros. A Bíblia hebraica considera esses livros uma única obra profética que se desenvolve em doze partes. Para complicar ainda mais, duas seqüências principais das profecias foram transmitidas ao longo dos séculos, o que torna mais difícil determinar qual ordem é a original.

Os manuscritos hebraicos colocam os livros na mesma seqüência em que aparecem na Bíblia em português. Na tradição grega os últimos seis livros estão na mesma ordem como em português, mas trazem os seis primeiros na seguinte seqüência: Oséias, Amós, Miquéias, Joel, Obadias e Jonas. Uma vez que esta obra procura analisar a teologia do AT à medida que ela se desenvolve no cânon hebraico, seguir-se-á essa ordem e os livros serão explicados como um único livro. As outras disposições não deixam de ter importância, mas cada estudo deve desenvolver sua abordagem o mais coerentemente possível. Analisar esses livros como um todo é um reconhecimento da importância que a tradição hebraica tem por si própria e, no mínimo, tem o valor de tentar tornar clara uma importante versão do cânon.

Atualmente os estudiosos estão envolvidos num debate para determinar se os Doze foram editados para formar um único livro ou se foram reunidos como uma maneira prática de ler várias profecias breves. James Nogalski alega a necessidade de mais de uma redação (edição) dos Doze para chegar à forma final em hebraico.¹ Ele aponta para a colocação estratégica de vários chavões e palavras repetidas como indicação de como e por que essas redações foram feitas. Nogalski também acha que alguns dos Doze, especialmente Joel, foram escritos a fim de completar o espaço disponível no livro e que editores contribuíram para o texto com alguns textos de transição. Em contraste, Barry Alan Jones conclui que a versão grega é mais original do que seu equivalente hebraico, o que leva-o a conclusões bem diferentes sobre como e por que os Doze foram reunidos num único livro.² É impossível para Jones aceitar ao mesmo tempo a reconstrução da composição dos Doze proposta por Nogalski e a sequência grega como original.

Embora as obras desses dois autores claramente tenham pontos fortes e fracos, foge ao escopo deste livro tratar detalhadamente dessas questões.³ Em vez disso, este capítulo adota uma terceira posição, a de tratar os livros como se tivessem sido colocados juntos porque, como grupo, apresentam muitos dos mesmos aspectos literários e teológicos de livros maiores que os precedem: Isaías, Jeremias e Ezequiel.⁴ Esse não seria o caso se alguns dos escritos menores estivessem à parte. Juntos, no entanto, proporcionam uma teologia profética tão abrangente quanto a de qualquer dos três livros proféticos precedentes. Assim, neste contexto é melhor examinar os livros na ordem canônica e observar como, juntas, as profecias dão apoio canônico aos pontos de vista teológicos e ainda os desenvolvem.⁵

Quando essa abordagem é levada a efeito, fica claro que, por estender-se por mais de trezentos anos de história, os Doze fornecem um retrato

¹V. *Literary precursors to the book of the Twelve*; e *Redactional processes in the book of the Twelve*.

²V. *The formation of the book of the Twelve: a study in text and canon*.

³Para análises dos Doze a partir de perspectivas redacionais, literárias e históricas, leiam-se os ensaios em James W. Watts e Paul R. House, orgs., *Forming prophetic literature: essays on Isaiah and the Twelve in honor of John D. W. Watts*.

⁴Para uma análise ampla das conexões literárias dos Doze, consulte-se Paul R. House, *The unity of the Twelve*. Se eu fosse escrever esse livro novamente, a mudança mais significativa que faria seria no título: em vez de *The unity of the Twelve* (A unidade dos Doze), o livro seria chamado *Literary unity in the Twelve* (Unidade literária nos Doze) a fim de refletir o fato de que unidade literária é apenas um dos tipos de coesão exibida nos Doze. O epílogo do livro reflete essa idéia (v. p. 243-5), mas o título não.

⁵Para um estudo dos vínculos canônicos entre os vários livros dos Doze, v. Andrew Yueking Lee, *The canonical unity of the scroll of the minor prophets*.

completo do Deus que cumpre promessas. O período de tempo coberto permite que o texto inclua o cumprimento de compromissos assumidos decênios antes, quer esses compromissos fossem de juízo ou de bênção divinos. Por mais importantes que os livros precedentes sejam, não têm o espaço tanto para apresentar quanto para descrever o cumprimento de ameaças e promessas positivas de longo alcance feitas por Yahweh.

Quando os Doze são considerados uma unidade canônica, é oportuno observar o contexto histórico, os detalhes estruturais e as ênfases temáticas de cada profecia. Cada um desses elementos ajudará na compreensão de como cada livro suplementa profecias passadas e um ao outro. Não resta dúvida de que os primeiros leitores canônicos reconheciam que os doze livros não estão em ordem cronológica. Assim, enquanto liam, temas e caracterizações bem conhecidos a respeito de Deus, de Israel e das nações provavelmente tinham precedência em sua mente. Faz sentido examinar como os Doze empregam tanto contexto histórico quanto conceitos literários para criar um único livro, pois na consideração dos dois aspectos encontra-se a mensagem teológica e canônica do livro.

Quando alguém lê os Doze como um companheiro de Isaías, Jeremias e Ezequiel, algumas idéias proféticas específicas tornam-se imediatamente visíveis. Essas noções ajudam a pôr em ordem uma análise adequada da teologia do livro. Por exemplo, o pecado fundamental de ruptura da aliança é analisado em todas as profecias, mas têm prioridade especialmente em Oséias—Miquéias. Cada um desses textos trata dos contextos geral e específico em que o pecado arruinou o Israel que conheciam em seus contextos histórico particulares. Definem e descrevem essas transgressões e ameaçam com castigo contra elas, mas antevêem que a punição virá mais tarde. Nesse sentido eles se parecem bastante com trechos iniciais de Isaías. Como grupo, essas seis profecias concentram-se no Deus que define e condena o pecado. Ao mesmo tempo também anunciam que, no final, o Senhor renovará a terra. Uma vez mais os profetas prevêem que essa restauração acontecerá no futuro distante.

Naum, Habacuque e Sofonias dão um passo além da descrição do pecado e de ameaças de castigo e apresentam promessas específicas sobre o dia do Senhor, que se aproxima. Da mesma forma como em Jeremias, aqui Yahweh é apresentado como juiz. Todas as nações serão destruídas por causa de seus pecados, não importando o tamanho ou influência que tenham. Incluem-se na destruição tanto o povo da aliança quanto povos com quem Deus não estabeleceu aliança. Por volta do final de Sofonias toda a criação é removida — toda, quer dizer, exceto o remanescente. Yahweh continua sendo o Deus que poupa um remanescente para servir a Deus e herdar as bênçãos do Senhor.

Assim como Ezequiel enxerga além do castigo e vê um futuro mais brilhante baseado na presença de Deus no meio do remanescente, de igual maneira Ageu, Zacarias e Malaquias apontam para a ação divina final de transformar o juízo em glória. O templo, a cidade e o povo são devastados pelos babilônios em 587 a.C. Assim, o Deus que restaura terá de restabelecer esses aspectos da vida israelita, a fim de que a renovação seja tão completa quanto a devastação. O fato de que Yahweh faz exatamente isso reforça a insistência do cânon em que o castigo acontece para operar purificação e restauração. Quando Malaquias termina, esses princípios proféticos e seus equivalentes em outros textos cobrem um período de trezentos anos. Por esse motivo a literatura profética fornece um corpo teológico cuidadosamente alicerçado na história. Profecia e realidade nunca se separam.

O Deus que expressa amor de aliança: Oséias

Possivelmente nenhum outro profeta paga um preço mais elevado por sua chamada do que Oséias. Como outros profetas, ele prega as verdades sobre a aliança já afirmadas no cânon. Da mesma forma que eles, encena sua mensagem. Diferentemente de outros profetas, ele passa por uma profunda angústia pessoal devido à traição de sua esposa. Ao amar essa mulher, apesar do fracasso dela em permanecer fiel ao marido, Oséias demonstra a Israel o amor perseverante de Deus a um Israel que constantemente se desvia. Esse amor é apresentado em duas partes do texto. Os capítulos 1—3 expressam o amor que Deus tem por uma nação idólatra e adúltera, ao passo que Oséias 4—14 descreve o amor persistente que o Senhor tem por um povo dissoluto. No entanto, todos os pecados da nação escolhida são tratados como infidelidade semelhante ao adultério, tornando-se difícil separar essa metáfora de qualquer análise da teologia de Oséias.

O texto declara que o ministério de Oséias ocorre durante os reinados de Uzias, Jotão, Acaz e Ezequias, reis de Judá, cobrindo um período de tempo que vai de aproximadamente 767 a 687 a.C. O quadro fica um pouco mais nítido com a afirmação adicional de que ele atua durante o reinado de Jeroboão II, de Israel, que governa no período aproximado de 782 a 753 a.C. É provável que essa menção a Jeroboão indique que seu ministério a Israel aconteceu durante o período próspero, antes da agitação política de 722 a.C. que conduziu à destruição da nação pela Assíria.⁶ Na condição de único profeta reconhecidamente do norte a aparecer no

⁶Para uma análise das circunstâncias históricas desse período, consultem-se os concisos comentários encontrados em C. Hassell Bullock, *An introduction to the Old Testament prophetic books*, p. 85-7; e James D. Newsome Jr., *The Hebrew prophets*, p. 30-2.

canon, ele tenta adiar a invasão estrangeira de sua terra natal mediante a pregação da palavra enquanto Israel ainda tem tempo de se arrepender. É difícil determinar o contexto histórico muito mais precisamente do que isso. Canonicamente falando, o contexto histórico diz aos leitores que a palavra profética é enviada para evitar castigo tanto quanto para proclamá-la. Textos como 2Reis 17 já deixaram isso claro.

O chamado de Oséias tem desencadeado um importante debate devido à sua natureza pouco convencional.⁷ Yahweh lhe diz para casar-se com uma prostituta e ter “filhos da infidelidade”, a fim de mostrar o adultério espiritual de Israel (1.2). Muitos estudiosos acham impossível acreditar que o Senhor mandaria um profeta casar-se com uma mulher de passado questionável e então adquirir a liberdade dela, comprando-a da escravidão, depois de ela pecar ainda mais. Dessa forma propõem que ela era virgem quando o casamento aconteceu,⁸ que a expressão talvez seja uma representação metafórica de que todas as mulheres de Israel eram adúlteras devido à sua idolatria,⁹ que ela era uma prostituta de algum culto à fertilidade (“prostituta sagrada”)¹⁰ ou que duas mulheres aparecem nos relatos de Oséias 1—3.¹¹ O sentido mais claro do texto é que o Senhor de fato pediu a Oséias que se casasse com uma mulher sexualmente promíscua antes do casamento.¹² Se, por ocasião do casamento, ela prometeu ou não ser fiel, é outro assunto. Desse modo, a vida de Oséias encontra paralelo no chamado a Isaías para que estivesse nu e descalço durante três anos (Is 20.1-6), ou na ordem a Jeremias para que evitasse funerais e esquecesse casamento (Jr 16.1-9) ou na responsabilidade de Ezequiel em evitar derramar lágrimas quando sua amada esposa morresse (Ez 24.15-27). Todos esses atos também rompem com importantes convenções sociais, de modo que não é impossível que o Senhor exija um sacrifício semelhante da parte de Oséias, embora o sacrifício exigido de Oséias pareça ser o mais pesado.

⁷Alguns bons sumários acerca dessas questões têm sido escritos, embora ainda não tenha aparecido um estudo abrangente da pesquisa em Oséias. Dois exemplos equilibrados e legíveis são H. H. Rowley, *Men of God: studies in Old Testament history and prophecy*, p. 66-97; e Francis I. Andersen e David Noel Freedman, *Hosea: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 40-76.

⁸Cf. Andersen e Freedman, *Hosea*, p. 157-9.

⁹Cf. Douglas K. Stuart, *Hosea-Jonah*, p. 26-7.

¹⁰Cf. Hans Walter Wolff, *Hosea: a commentary on the book of the prophet Hosea*, p. 12-6; e James Luther Mays, *Hosea*, p. 25-6.

¹¹Cf. Georg Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, p. 421, e Crawford Howell Toy, *Notes on Hosea 1—3*, p. 75-9.

¹²V. a ótima exposição desse ponto de vista em Thomas Edward McComiskey, *Hosea*, v. 1, p. 10-7.

Também é possível que seu casamento com uma mulher desonrada se encaixe na história de Israel. Afinal, Ezequiel 20 considera que Israel era idólatra antes mesmo do êxodo, um ponto de vista refletido em Josué 24.2 e Amós 2.4, que diz que Judá segue mentiras que seus antepassados seguiram, muito provavelmente referência à adoração de ídolos no passado remoto da nação. O incidente do bezerro de ouro deixa pelo menos implícito que o povo tinha algum conhecimento prévio de idolatria antes de sair do Egito. Com base nessas passagens, certamente é plausível que Gômer, tendo tido anteriormente algum tipo de desvio sexual, exemplifique o ponto de vista da profecia sobre as práticas de adoração que Israel teve antes do estabelecimento da aliança sinaítica.

Desde o início, o casamento de Oséias com Gômer demonstra a graça e o amor imensurável e perdoador que Yahweh tem pelo povo escolhido. Gômer dá a Oséias pelo menos um filho (1.3), embora também tenha pelo menos uma criança fora do relacionamento matrimonial (1.8,9). À semelhança dos filhos de Isaías, essas crianças têm nomes simbólicos, calculadamente dados para proclamar a mensagem profética de catástrofe vindoura. Essas crianças são “Jezreel”, “Não Amada” e “Bastardo” (1.4-11), nomes que revelam a ira de Deus contra a monarquia e o povo de Israel, nomes que falam tanto da dor terrível na família de Oséias e no coração de Deus. Israel tem sido infiel a Deus da mesma maneira que Gômer tem traído Oséias (1.11—2.23).

A natureza do pecado de Gômer e do de Israel é a mesma. Ela é muito provavelmente uma prostituta sagrada de Baal, e a nação tem se envolvido na adoração de Baal (2.8-20). O que Elias combateu cem anos antes permanece ameaçador nesse momento da história de Israel. Gômer acha que seus amantes a tem alimentado e vestido, embora na verdade tenha sido seu marido quem o fez, e Israel erroneamente acredita que Baal torna fértil a terra, quando é Yahweh quem verdadeiramente os tem sustentado (2.8). Por meio de juízo e subsequente renovação o Senhor removerá da terra o baalismo (2.16-20). Oséias tem de seguir um semelhante caminho de amor persistente, a fim de ganhar a lealdade da esposa (2.8-15). Quando a punição tiver feito seu trabalho, o povo conhecerá uma vez mais o Senhor (2.20), um refrão que faz lembrar a profecia de Ezequiel.

Oséias conclui sua atividade simbólica e, da escravidão que Gômer havia aceitado, compra-a de volta (3.1-5). Essa graça pessoal reflete a bondade de Yahweh com a idólatra Israel (3.1). Os meios de graça permanente são os mesmos das profecias canônicas mais longas, pois o Senhor promete o selamento dessa renovação com o surgimento do monarca davídico tão proeminente nas passagens escatológicas de Isaías, Jeremias e Ezequiel (3.5). Nessa

passagem buscar ao Senhor e buscar o herdeiro davídico são atividades sinônimas, e essa busca constitui o temor (ou reverência) que se deve ter pelo Senhor.

Síntese canônica: o amor de Deus e o pecado de Israel

O livro de Oséias é de uma data anterior à de quaisquer das profecias canônicas precedentes. Ao colocar esse material aqui, o cânon permite que o livro seja ouvido à luz de análises mais elaboradas, que Isaías, Jeremias e Ezequiel fazem de temas parecidos, como a ira do Senhor com a idolatria, a natureza renovadora do juízo e a importância do herdeiro davídico para a renovação do povo escolhido. Oséias influencia a ênfase de Jeremias quanto às práticas religiosas adúlteras da nação (Jr 2—6) e não o contrário; contudo, neste caso, o aluno é quem faz a análise mais demorada e mais complexa. Assim, o cânon permite que, por ser o relato mais completo dessa abordagem da história de Israel, a profecia mais recente apareça primeiro.

Também é verdade que Oséias incorpora as afirmações teológicas, feitas em textos como Jeremias 2.1—3.5 e Ezequiel 16 e 23, acerca do amor de Deus por Israel. Aqui comentários de natureza espiritual são concretamente apresentados no amor do profeta por sua esposa. Sua bondade e perdão fazem com que qualidades divinas idênticas tornem-se reais na história. Além disso, o cânon guarda até aqui a mais pungente prova tanto do amor de Yahweh por causa da aliança quanto da fidelidade do remanescente. Embora a vida e o ministério de Oséias influenciem profecias já apresentadas no cânon, o texto hebraico opta por apresentar a vida do mestre mais tarde, como a mais vigorosa afirmação de traição frente à graça.

Apesar da irresistível sensação de amor e aceitação que transpira em Oséias 1—3, também é necessário assinalar a maneira marcante como esse trecho utiliza as ações de Gômer para definir o pecado de Israel. Ela é infiel, ingrata, sem compaixão e sem discernimento. Ela é inconsequente tanto quanto é adúltera. Seu pecado envolve-a bem como sua família, sua sociedade e seu relacionamento com o Senhor. A misericórdia de Yahweh não muda a realidade desses fracassos, embora lide com suas conseqüências. A profecia não diz o que Gômer faz com a segunda oportunidade, mas o restante de Oséias e dos Doze tem muito a dizer sobre o que Israel faz com cada uma das novas oportunidades que tem de servir a Yahweh ao longo dos trezentos anos seguintes.

O Deus acusador de Israel: Oséias 4—14

Adultério espiritual, imoralidade física e outros atos que constituem quebra da aliança continuam tomando conta do livro. Essas questões ofere-

cem conexões complexas entre trechos que, de outra forma, seriam bem difíceis de unificar.¹³ Ao mesmo tempo o amor decidido do Senhor por Israel continua sendo um fator constante. A recusa obstinada, por parte do povo, de reagir positivamente a esse amor significa uma ameaça de juízo que purificará o remanescente para o serviço. No entanto, a despeito da promessa derradeira de salvação, os temas que têm a ver com a descrição dos pecados que colocam Israel em condições de sofrer juízo têm precedência sobre todas as declarações de esperança.

Oséias 4.1-3 é breve, contudo faz uma “declaração abrangente da culpa de Israel e do castigo que vem sobre toda a terra com todas as suas criaturas.”¹⁴ Deus “acusa” Israel por todo pecado na terra. Empregando linguagem jurídica, o profeta anuncia que Deus moverá uma ação contra os que quebram a lei, procedimento que também acontece em 2.4-17; 4.4-6 e 5.3-15, bem como em Isaías 1.18-20; Jeremias 2.5-29; Miquéias 6.1-5 e Malaquias 3.5.¹⁵ Faltam a Israel fidelidade, amor e conhecimento de Deus; isso leva à mentira, ao assassinato, ao roubo e ao adultério (4.1,2). A terra pranteia enquanto seus administradores cometem um pecado atrás do outro (4.3). A rejeição de Deus a favor de outros deuses conduz a um comportamento dissoluto. A quebra do primeiro mandamento conduz à quebra dos demais.¹⁶ A desobediência de Israel é tão completa quanto o são o amor e a santidade de Yahweh.

Deus põe a nação toda debaixo de condenação. Os sacerdotes trocam a glória de Deus pela idolatria, e a nação segue seu exemplo (4.4-9). A idolatria conduz à imoralidade, incluindo o uso das prostitutas de Baal, de modo que o castigo virá como um redemoinho (4.10-19). Israel adora a sensualidade, ao passo que “Yahweh, que gostaria de estar presente com seu povo numa fidelidade autêntica, continua sendo desconhecido, mesmo quando seu nome é mencionado”.¹⁷ Homens e mulheres (4.14), sacerdotes e reis (5.1-3), todos dão as costas, e esses feitos impedem qualquer cura (5.4-15).

Só um verdadeiro abandono do pecado e correspondente procura de um conhecimento íntimo de Deus pode salvar a terra de ser devastada

¹³Cf. Andersen e Freedman, *Hosea*, p. 68-76. Um dos pontos fortes desse comentário é a capacidade de os autores demonstrarem essas relações lingüísticas ao longo das partes finais da profecia.

¹⁴MAYS, *Hosea*, p. 61.

¹⁵Claus WESTERMANN, *Basic forms of prophetic speech*, p. 199-200.

¹⁶William Rainey HARPER, *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea*, p. 250.

¹⁷Walther ZIMMERLI, *Old Testament theology in outline*, p. 188.

(6.1-3). Quando Deus está desejoso de curar o povo, este se volta não para o Senhor, mas para a idolatria (6.4—7.2). Não se pode fazer concessões ao baalismo, conforme Êxodo 20.3; Deuteronômio 6.4 e Josué 24.15 já o afirmaram.¹⁸ Só um retorno a um monoteísmo javístico estrito será adequado. Nessa questão Oséias concorda com Elias, contudo, também na época deste outro profeta, o povo fica do lado de Acabe. Conhecer a Deus é fundamental para sua religião (6.6),¹⁹ contudo Israel repele o conhecimento íntimo de Deus da mesma maneira como Adão o fez em Gênesis 3 (6.7). O juízo aguarda os que se esquecem de seu Criador (73—9.9).

Oséias conclui que o povo de sua época é nada mais do que o último exemplo de como Israel historicamente pecou com ídolos. Com nuances também visíveis em Jeremias 2.1—3.5 e Ezequiel 16 e 23, o texto diz que Israel foi graciosamente escolhido por Deus (9.10a). Mas o povo comete idolatria em Baal-Peor (Nm 25.1-18) e novamente durante o período dos juízes (9.10b—10.1). Visto que a população de Israel à época de Oséias continuar a fazer o mesmo, a Assíria removerá tanto o povo quanto seus lugares altos (10.2-15). À semelhança de Isaías 8.1-10, para a profecia a Assíria é o meio de Yahweh julgar a nação escolhida.

A história do relacionamento de Deus com Israel demonstra uma verdadeira fidelidade à aliança. O Senhor tem feito por Israel mais do que exigido na aliança. Primeiro, Deus escolheu Israel e resgatou-o do Egito (11.1). Em nenhum outro lugar do AT um texto sugere tão claramente que essa eleição é nada mais do que total e imerecida misericórdia de Yahweh com Israel. Segundo, o Senhor chamou Israel apesar da constante queda do povo pelo baalismo e por outras formas de idolatria (11.2). Terceiro, Yahweh estabeleceu o Reino do Norte por causa da idolatria de Salomão (1Rs 11.1-40), contudo o povo se desviou de quem o curava (11.3). Quarto, Deus tem sustentado a nação. Quinto, Yahweh planeja uma invasão assíria no futuro de Israel, o que significa que o filho de Deus será castigado (11.5-7). Sexto, depois de castigar o “filho”, o futuro de Yahweh inclui ter compaixão do povo e então perdoá-lo (11.9-11). Assim como aconteceu com as origens de Israel, o futuro do povo também depende da misericórdia divina imerecida. Essa história apresenta a história do povo escolhido como total e vergonhosa ingratidão.

No entanto, outra resenha histórica denuncia ainda mais as ações de Israel. A acusação de Deus contra a nação é feita em termos que comparam

¹⁸James LIMBURG, *Hosea—Micah*, p. 26.

¹⁹Cf. Elmer A. Martens, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 172.

as ações do povo com as de Jacó, no início da vida deste. Assim como Jacó lutou com seu irmão e com o Senhor, de igual maneira Israel lutou com Deus. Jacó venceu, lutando com Yahweh, e o povo também deve se arrepender, buscando o Senhor (12.2-6). Yahweh novamente se mostrará vitorioso sobre os rebeldes, mas ainda está por se ver se a nação se arrependerá.²⁰ Jacó encontrou descanso num relacionamento com Yahweh, e o mesmo pode acontecer com seus descendentes, mas eles se recusam a descansar, o que significa que enfrentarão o juízo (12.14).

Uma última resenha histórica conclui a denúncia da profecia contra o povo escolhido e ao mesmo tempo pecador. Devido aos acontecimentos descritos em 1 Reis 11.1-40, as tribos do norte ganham proeminência como nação (13.1). Porém, tendo se tornado importantes, voltam-se para toda a sorte de idolatria (13.2,3). A esta altura da resenha, o texto retorna ao êxodo. Baseada nesse livramento experimentado na história, a nação não devia aceitar nenhum outro deus (13.4; v. Êx 20.1-4). Além disso, o Senhor cuidou de Israel no deserto (13.5) e deu-lhe um rei (13.10,11), só para ser rejeitado uma vez após outra. A longo prazo Deus destruirá a morte e redimirá o povo (13.14), mas nesse ínterim a terra sucumbirá (13.15,16). Naquele tempo a história acontecerá conforme predito em Deuteronômio 27 e 28.

Oséias conclui com a convicção profética usual de que o objetivo derradeiro de Deus é curar e salvar. Os ídolos serão removidos, a sabedoria será restaurada, e Israel será renovado (14.1-9). Deve-se, no entanto, lembrar que essa purificação não acontecerá sem juízo. Conforme assinala Norman Hemry Snaith, “O exílio aguarda Israel, e já se foram todas as oportunidades de evitá-lo. Qualquer que seja a mensagem de esperança existente nos escritos autênticos de Oséias, não existe nenhuma esperança de evitar essa catástrofe nacional”.²¹ Os caminhos de Deus estão certos, mas os ímpios precisam tropeçar para que isso fique demonstrado (14.9). Só a destruição, no final, eliminará os ídolos de Israel, exatamente como 2 Reis 17, Isaías, Jeremias e Ezequiel já revelaram.

Síntese canônica: Oséias, história e profecia

O emprego, por Oséias, de imagens e temas proféticos usuais junto com a inclusão, que faz muita competência, de resumos históricos ajudam a ancorar o texto firmemente no cânon. Idéias como a da quebra da aliança por Israel equivaler a adultério espiritual, a da decisão divina de julgar esse

²⁰WOLFF, *Hosea*, p. 213.

²¹*Mercy and sacrifice: a study of the book of Hosea*, p. 45.

pecado, a imutável compaixão do Senhor e a da renovação futura por meio de um castigo terrível possuem muitos equivalentes em Isaías, Jeremias e Ezequiel. Conforme se verá logo em seguida, elas também encontram vários paralelos no restante dos Doze. Bunyan Davie Napier corretamente considera Oséias 11.1-11 um paradigma para todos os textos proféticos.²² Além de adaptar temas usuais, o constante apelo do livro à história israelita fornece bases históricas para sua argumentação. Fica claro que Oséias conhece a história da nação desde Jacó até o êxodo, o período no deserto, a instalação em Canaã, a escolha de Davi, o surgimento de Jeroboão e a rebelião de Jeú. Nota-se o eco de pelo menos mil anos de história e textos que vão desde Gênesis até Reis. Embora o Reino do Norte seja tratado prioritariamente, a história toda é analisada, e essa história toda revela um padrão constante de idolatria. Nessa questão Oséias não podia concordar mais com escritos canônicos mais antigos.

Vistos em conjunto, os temas e detalhes históricos lembram os leitores acerca de certos assuntos. Primeiro, a idolatria é o pecado fundamental a envenenar o relacionamento dentro da aliança. A idolatria até mesmo arranca do povo sua esperança de arrependimento, pois idólatras não conseguem reconhecer a soberania de Yahweh em todas as questões da vida humana. Segundo, a aliança de Deus com Davi continua sendo, para a nação, a única chance de renovação permanente (3.1-5). Essa promessa é menos proeminente do que em Isaías, mas assim mesmo é claramente afirmada. Terceiro, Deus deseja curar o Israel pecador e, na verdade, criará um povo fiel. O Deus que governa a história recusa-se a abrir mão do controle do futuro.

Quando Oséias termina, a nação escolhida acabou de iniciar uma terrível descida em espiral na direção do pecado, o que terá de levar Yahweh a enviar castigo. A idolatria, a ignorância espiritual e a impureza moral não ficarão sem castigo. A situação piorará até que o pecado de Israel seja definido com ainda mais minúcias e os países gentílicos sejam apresentados como pelo menos tão devassos quanto a nação eleita. Os Doze descrevem essa descida com tanto detalhamento e com tanto alarme como o fazem os profetas que aparecem antes deles no cânon.

O Deus que rejeita a apatia: Joel

Oséias retrata Israel como uma nação inclinada ao pecado e imune ao arrependimento. O povo ouve a palavra do Senhor, mas assim mesmo prefere ignorar a mensagem. Com intenção e satisfação ignora a verdade. A profecia de Oséias indica, no entanto, que não se pode manter essa atitude

²²V. *Song of the vineyard: a guide through the Old Testament*, p. 250-2.

para sempre. Como nos dias de Elias, deve-se fazer uma escolha entre os ídolos de sua época e o Deus único. Joel acentua a sensação de que Israel tem, de fato, de decidir a quem servirá. Aqui Yahweh rejeita a apatia e conclama a uma decisão.²³

Duas opções estruturais foram apresentadas para o texto de Joel. Ambas baseiam-se na importância da imagem principal do livro, uma longa descrição e adaptação de uma praga de gafanhotos. Os críticos dividem o texto entre a descrição da praga de gafanhotos (1.1—2.27) e a era escatológica vindoura (2.28—3.21) ou então entre o lamento com a praga de gafanhotos (1.2—2.17) e a resposta de Yahweh diante desse lamento (2.18—3.21). Embora a primeira abordagem revele, sem sombra de dúvida, a importância do futuro em Joel, a segunda possibilidade permite que se vejam as ênfases tanto literária quanto teológica do livro. Visto dessa maneira, o texto destaca o Deus que provoca pranto e o Deus que traz renovação. Ao longo de todo o livro o texto insiste que arrependimento é a chave para renovação e defende que só os penitentes receberão restauração. Não se abre espaço para a indecisão. Esses temas vinculam Joel a cada uma das obras proféticas que o precedem.

O Deus que provoca pranto: Joel 1.1—2.17

Após uma convocação a ouvir a mensagem de Deus e a proclamar para futuras gerações o que segue (1.2,3), tarefas cuja realização a existência do cânon assegura, a profecia apresenta sua primeira metáfora chave. A terra foi invadida por gafanhotos, mas sofrerá ainda mais quando uma nação imensa e devoradora atacar (1.4-12). Estudiosos debatem sobre se a invasão é passada ou presente, literal ou figurada, provocada pela natureza ou causada por exércitos. Provavelmente o texto emprega um acontecimento literal para declarar que uma catástrofe ainda mais terrível acontecerá, se o povo não se arrepender. Vista dessa maneira, a praga de gafanhotos dá início à ação divina de remover da terra o pecado.²⁴

Essa purificação é nada menos do que o dia do Senhor, um acontecimento que exige lamento, pranto, jejum e assembléia solene (1.13-15). O anúncio do dia em 1.15 assemelha-se muito a Isaías 13.6 e Ezequiel 30.2,²⁵ e traz à mente as cenas temíveis descritas em Deuteronômio 27,

²³Cf. Bullock, *An introduction to the Old Testament prophetic books*.

²⁴Leslie C. ALLEN, *The books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, p. 30.

²⁵Para uma comparação de paralelos, v. S. R. Driver, *The books of Joel and Amos, with introduction and notes*, p. 19, e Hans Walter Wolff, *Joel and Amos: a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, p. 10.

28 e 32.²⁶ Yahweh envia tanto praga quanto derrota militar como castigo pela quebra da aliança. É o Senhor que provoca este pranto pela perda de gado e de colheitas (1.16-20). O adversário brutal não vem por acaso, mas por ordem direta do Deus de Israel (2.1-11). Se Joel é lido isoladamente, não se vê nenhuma razão específica para esse castigo. Mas, se lido canonicamente, os Profetas Anteriores e Posteriores já forneceram motivo mais do que suficiente para a ira divina. O que acontece aqui diz respeito a toda a história israelita, não apenas à época de Joel.

Como em Jeremias e Oséias, a solução para o problema é Israel arrepender-se. Esse chamado ao pranto é para lamentar suas transgressões. O jejum e o choro devem produzir corações puros e vidas mudadas (2.12,13). Não existe nenhuma outra esperança para evitar-se a devastação (2.14). Assim mesmo, Raymond Bryan Dillard comenta: “Contudo, mesmo diante do arrependimento, Deus continua soberano. O arrependimento não exerce mais controle em Deus do que as palavras mágicas de sacerdotes pagãos”.²⁷ Só o mero ritual não persuadirá Deus a agir, mas a oração séria pode fazê-lo (2.15-17). Talvez um arrependimento humilde possa ainda adiar a justificada severidade.

Síntese canônica: arrependimento e o dia de Yahweh

Este trecho de Joel é uma das dezesseis passagens canônicas que tratam do juízo como o dia do Senhor.²⁸ Esses textos anunciam castigo para Israel e os gentios. Descrevem catástrofes naturais, calamidades sobrenaturais e invasões militares. Alegam que Deus opera por meio de tais acontecimentos com o objetivo de eliminar o pecado e criar uma terra purificada para os fiéis ali habitarem. Aqui em Joel, o dia não é um acontecimento final, mas Sofonias 1.7,8 e Zacarias 14.1 vislumbram um dia final de Yahweh, dia que conduzirá a história ao ápice. Visto que os seres humanos não têm nenhuma idéia do que os espera, um rápido e determinado retorno a Yahweh é a única resposta prudente diante do anúncio de que o dia de Deus chegou.

O Deus que restaura os penitentes: Joel 2.18—3.21

Em parte alguma do AT Yahweh chega a perdoar e restaurar um povo obstinadamente rebelde. O arrependimento deve necessariamente prece-

²⁶Cf. Stuart, *Hosea-Jonah*, p. 228.

²⁷Joel, v. 1, p. 280.

²⁸A lista inclui Is 2.1; 13.6; 13.9; 22.5; 34.8; Jr 46.10; Ez 7.10; 13.5; 30.3; Jl 1.15; 2.1; 2.11; 2.31; 3.14; Am 5.18-20; Ob 15; Sf 1.7,8,14-18; Zc 14.1. V. Gerhard von Rad, *Old Testament theology*, v. 2, p. 99-125.

der o perdão e a purificação, não importando quanta confissão lastimosa e jejum comunitário aconteçam. Isaías 56—60 já deixou isso claro. Em parte alguma o cânon espera que, sem ajuda divina, seres humanos pecadores consigam manter seus compromissos com o Senhor. Ezequiel 39.25-29 e Jeremias 31.31-34 afirmam que o Espírito de Deus tem de mudar os corações para que o arrependimento torne-se permanente. Sendo assim, não surpreende o fato de ver Yahweh restaurando a sorte de Israel mediante o arrependimento humano e a intervenção direta do Espírito em 2.18—3.21.

Depois de os efeitos da praga de gafanhotos terem sido sentidos em toda a sua intensidade, Yahweh sente pena do povo (2.18). Essa reação reflete o amor do Senhor por Israel, amor este expresso em Ezequiel 16 e Oséias 11.1-9. Deus não pode nem quer abrir mão da nação escolhida e amada. Por isso o Senhor decide restaurar a sorte do povo (2.19-26). O objetivo dessa atividade é o mesmo da obra de Yahweh em Isaías 45.5,21 e 49.23, a saber, demonstrar que Yahweh é Deus e não existe nenhuma outra divindade (2.27). O apego a esse princípio monoteísta eliminará o tipo de transgressão que leva Yahweh a enviar juízo.

O Espírito de Deus completará e garantirá a restauração. Todo o povo do Senhor receberá o Espírito de Deus, da mesma maneira como os anciãos receberam o Espírito de Yahweh em Números 11.29.²⁹ Desta vez, contudo, o derramamento do Espírito assinalará os tempos do fim. Cada crente conhecerá a palavra e a vontade do Senhor, situação semelhante à afirmação de Jeremias 31.31-34 de que todo o Israel conhecerá o Senhor devido ao coração transformado.³⁰ É esse Espírito que Ezequiel 36.24-32 declara que fará com que o coração do povo sejam transformados, de pedra para carne, e assim criará uma comunidade restaurada para uma terra restaurada. Scott J. Hafemann conclui acertadamente que “é a dádiva futura desse Espírito (divino) vivificante que constitui o centro da expectativa profética de restauração”.³¹ Na literatura profética não se pode fazer separação entre restauração e o derramamento do Espírito de Deus. Também é impossível, com base em idade ou sexo, excluir alguém do remanescente fiel.

Joel 2.30-32 também descreve o dia do Senhor como uma época de acontecimentos incomuns, de castigo devido ao pecado e de salvação para

²⁹ZIMMERLI, *Old Testament theology in outline*, p. 105.

³⁰Thomas Edward McCOMISKEY, *The covenants of promise: a theology of the Old Testament covenants*, p. 87.

³¹Paul, *Moses and the history of Israel: the letter/ Spirit contrast and the argument from Scripture in 2Corinthians 3*, p. 182. A minuciosa análise que Hafemann faz do uso, por Paulo, de “a letra e o Espírito” demonstra que o NT interpreta Jl 2.28,29 contextual e canonicamente.

o remanescente em Sião. Isaías 13.9-16 possui uma visão parecida acerca da desordem cósmica e do juízo severo, ao passo que Isaías 60—62 dá atenção a Sião como o local de refúgio para o remanescente. Ronald E. Clements observa que aqui o papel protetivo de Sião caracteriza o texto como uma clássica passagem de restauração.³² Joel 3.1-8 inclui na devastação pecadores de todas as nações, e 3.9-15 apresenta todos os que não decidiram servir ao Senhor como pessoas à espera da decisão de Yahweh de como devem ser castigados. A natureza universal desse juízo talvez inspire livros como Daniel a empregar descrições apocalípticas e trans-históricas para descrever os tempos do fim.³³

Joel conclui com uma imagem de Deus rugindo de Sião a fim de que o pecado seja erradicado e Deus seja reconhecido como Senhor soberano (3.16-21). Esse mesmo quadro aparece em Amós 1.2, de modo que a ira de Yahweh liga as duas profecias. Uma vez mais o juízo acontece para demonstrar a proteção do Senhor para com os fiéis e a feroz oposição aos que permanecem em pecado (3.16). Isso acontece para renovar a terra santa e a cidade santa (3.17,18). A vontade de Deus é redimir os arrependidos e não destruir indiscriminadamente.

Síntese canônica: o Espírito de Deus e o dia do Senhor

Além das passagens já mencionadas, Joel 2.18—3.21 possui fortes vínculos com a descrição, na Lei, do castigo para a quebra da aliança e com Atos 2.17-21. Walter Kaiser assinala que vários textos do Pentateuco falam do juízo como uma visitação de Deus (v. Êx 32.34; Nm 24.14; Dt 4.30; 31.17,18,20). Tais “visitas” descrevem Deus intervindo diretamente para remover o pecado que existe no povo da aliança, e o conceito encontra paralelo na noção de um dia em que Deus ataca a transgressão.³⁴ A mensagem é que o juízo é mais do que uma consequência natural. É uma ação específica que Yahweh opera na história na condição de Deus único que governa a história.

O texto de Atos reflete a crença de Pedro de que o derramamento do Espírito é parte da restauração escatológica. Todo o povo de Deus conhece o Senhor e partilha do Senhor, fato ressaltado por estar cheios do Espírito. Uma leitura canônica dos profetas torna a interpretação petrina plausível e

³²*Old Testament theology: a fresh approach*, p. 144-6. Clements afirma que quatro temas caracterizam passagens de restauração: volta do exílio, renovação da linhagem davídica, a reconstrução de Sião e o papel de Sião como lar e proteção para o remanescente.

³³Cf. Brevard S. Childs, *Old Testament theology in canonical context*, p. 106, 230.

³⁴Walter C. KAISER JR., *Toward an Old Testament theology*, p. 188-90.

acurada. Sem o Espírito, é impossível haver uma renovação total do remanescente, da terra ou de Sião.

Joel não apenas continua a desenvolver o interesse da literatura profética pelo presente e a visão dessa literatura quanto ao futuro, mas também reforça o pleito dos Doze contra o pecado de Israel. Oséias oferece arrependimento, mas o povo rejeita o conhecimento e a misericórdia. Joel oferece um futuro brilhante, contudo não acontece nenhum arrependimento permanente. O livro termina com Yahweh rugindo; então Amós começa com a mesma imagem. O pecado ainda suscita a ira de Deus, pois o pecado continua a infestar o povo. Joel não tratou de forma abrangente aqueles erros específicos que deixam Yahweh irado, mas Amós não hesitará em fazê-lo.

O Deus que ruge contra o pecado: Amós

Amós é muito mais específico a respeito dos pecados de Israel e das nações do que Oséias ou Joel. Essa profecia exprime exatamente o que, do lado do povo escolhido, constitui quebra da aliança e o que, do lado dos gentios, significa pecado. Amós tem uma abordagem quase enciclopédica quando analisa a quebra da aliança sinaítica pelos israelitas e a quebra da aliança universal da raça humana pelas nações. Repetidas vezes o profeta denuncia comportamento pecaminoso, e a cada novo segmento o texto inclui outro grupo de pessoas até que todos estejam debaixo da condenação divina. Todos, ou seja, exceto o remanescente. Como Amós, o remanescente é vítima apanhada na teia do pecado, ao que parece, desesperadamente enraizado, o qual permeia aquele período. De acordo com Amós, Deus ruge contra esse pecado e está decidido a eliminá-lo. A paciência de Yahweh com pecadores não resultou em mudança, de forma que o juízo está para se manifestar.

Amós atua por volta da mesma época de Oséias. O subtítulo do livro afirma que Amós prega durante os reinados de Jeroboão II de Israel e Uzias de Judá. Ele prega no Reino do Norte em Betel e Samaria, provavelmente por volta de 760 a.C. Se é esse o caso, ele é talvez o primeiro “profeta escrito”.³⁵ Qualquer que seja a data exata, ele prega ao Reino do Norte três ou quatro decênios antes da conquista assíria. À semelhança de Oséias, Amós tenta levar a nação ao arrependimento a fim de que a derrota não se torne necessária. Em vez de dar ouvidos a Amós, o povo continua se afundando no pecado descrito de forma tão vívida nos seis primeiros livros dos Doze.

³⁵Cf. Newsome, *The Hebrew prophets*, p. 16.

Amós pode ser dividido em cinco partes distintas, cada uma delas reafirmando a denúncia dos Doze contra o pecado e demonstrando a capacidade que Amós tem de fazer afirmações específicas sobre esses pecados. Amós 1 e 2 apresenta o profeta, seu tema principal e o poder e a importância de sua mensagem. Yahweh é apresentado como um leão que ruga contra o pecado (1.2) e pronto a julgar Israel, Judá e os países vizinhos por causa de suas iniquidades (1.3—2.16). Amós 3—6 concentra-se nos pecados que o povo da aliança continua praticando, com a ênfase principal recaindo sobre as atividades do Reino do Norte. Como em Joel, o dia do Senhor é anunciado como o resultado natural da recusa pelo povo em mudar sua vida. Aqui o Criador de toda a terra ameaça toda a terra. Aqui o Senhor exige ser ouvido. Amós 7.1—9.10 consiste em cinco visões e num episódio da vida do profeta. Agora o Senhor é o Deus único que executa castigo. Aqui Deus age como quem queima o planeta, mede a devastação causada na terra e com uma espada mata os ímpios. Amós 9.11-15 termina a profecia com uma afirmação esperançosa sobre como um dia Israel será reconstruído e também conduzido por um descendente de Davi. À semelhança de seus antecessores no cânon, Amós não enxerga nenhuma outra maneira de a nação experimentar restauração. É necessário que Yahweh aja diretamente para restaurar a sorte do povo, e é necessário que o governante davídico se incumba da terra ou, então, não poderá acontecer renovação nenhuma.

O Deus que ruga contra o pecado: Amós 1 e 2

Situado logo após Joel, Amós retoma o tema de um Yahweh leonino rugindo contra o povo (v. Jl 3.16; Am 1.2). A ira de Deus é dirigida não apenas contra Israel e Judá, mas também contra seis outros países. Cada uma dessas nações comete atrocidades que exigem que o Deus justo as julgue. A lista a seguir mostra os problemas analisados no texto.

1. A Síria demonstrou crueldade e violência excessivas em tempos de guerra (1.3-6).³⁶ Trataram as pessoas como se estas fossem objetos.³⁷
2. Gaza capturou cidades e vendeu seus moradores como escravos (1.6-8). Muito provavelmente essas cidades não eram protegidas.³⁸ Se é de fato assim, esse gesto foi cheio de maldade e também de covardia.

³⁶Cf. David Noel Freedman e Francis I. Andersen, *Amos: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 237.

³⁷J. A. MOTYER, *The day of the lion: the message of Amos*, p. 39-40.

³⁸Peter C. CRAIGIE, *Twelve prophets*, v. 1, p. 131.

3. Tiro vendeu aliados como escravos (1.9,10). Mentiras e ganho pessoal determinam sua política externa.
4. Edom manifestou contra outros uma ira que não tem fim. Essa ira não demonstra nenhuma compaixão (1.11,12). Despedaça suas vítimas como se fosse algum tipo de animal selvagem.³⁹
5. Amom cometeu atrocidades de guerra como rasgar o ventre de mulheres grávidas (1.13-15). As mulheres e seus filhos ainda não nascidos dificilmente representariam uma ameaça para o exército amonita. A injustiça e o pavor são os únicos objetivos que esse comportamento procura.
6. Moabe profanou sepulturas (2.1-3). Seu desejo de vingança não acaba nem mesmo quando o inimigo morre.

A capacidade que Deus tem de julgar essas terras demonstra sua soberania sobre toda a terra. Deus sabe e vê o que fazem, o que revela a onipresença e a onisciência do Senhor. Yahweh considera esses países responsáveis por suas ações apesar do fato de que não são a nação da aliança. São culpados de perpetuar um comportamento indesejado para si mesmos, por isso o Senhor tem um motivo justo para denunciá-los.

Yahweh também ruge contra Judá e Israel. Judá rejeita a lei e subsequentemente serve a outros deuses (2.4,5). Tais quebras fundamentais da aliança sináutica não podem ficar sem castigo e nunca ficaram sem castigo na história de Israel, seja no deserto (Êx 32—34; Nm 25.1-18), seja na própria terra (Jz 2.6-23). Israel afastou-se ainda mais da fé pactual. Pratica imoralidade associada com o baalismo (2.6-8). Dessa forma aprendeu a comprar e a vender seres humanos para tirar algum lucro, por mínimo que seja. Todos esses pecados têm acontecido apesar da revelação, dada pelo Senhor por meio de profetas e nazireus, a respeito de padrões divinos (2.9-12). Tem rejeitado tanto a revelação quanto a conseqüente salvação, de modo que o Senhor enviará juízo na forma de invasão estrangeira, exatamente como advertido em Deuteronômio 27 e 28 (2.13-16).

Síntese canônica: pecado generalizado

A esta altura os intérpretes canônicos estão familiarizados com textos que relacionam e condenam nações gentílicas lado a lado com o povo da aliança. Isaías 13—23, Jeremias 46—51 e Ezequiel 25—32, todas essas

³⁹DRIVER, *Joel and Amos*, p. 139.

passagens empregaram essa estratégia como parte de suas condenações do pecado e de seus anúncios de castigo. Neste texto a mesma espécie de preocupação torna-se evidente; além disso, a passagem torna mais específicas as afirmações que os Doze fazem sobre o pecado. Todos esses textos indicam que o pecado tem alcance global, é perigoso para seus adeptos e totalmente inaceitável para o Senhor que, com propósitos melhores, fez pessoas e a terra.

O resumo, em Amós, de como o Senhor tem lidado com Israel corresponde ao ponto de vista histórico encontrado nos Profetas Anteriores, nos Profetas Posteriores e nos Escritos. Israel caminha rumo à destruição porque quebra a aliança, recusa-se a dar ouvidos aos profetas e ignora todas as oportunidades de arrepender-se. Assim Amós 2.9-16 concorda substancialmente com o resumo encontrado em 2Reis 17; Jeremias 2.1—3.5 e Ezequiel 16 e 23. Resumos do pecado israelita, como os encontrados no salmo 78, Daniel 9.1-19 e Neemias 1.4-11, também encaixam-se neste modelo genérico. Não há dúvida de que ao longo do cânon existe grande concordância sobre o que levou Israel a ser destruído. O politeísmo alimentado pela infidelidade à aliança destrói o povo escolhido.

O Deus que exige ser ouvido: Amós 3—6

Nesta seção Deus requer atenção⁴⁰ ao exigir que o povo “ouça” (3.1; 4.1; 5.1). O que ouve é que negligenciou os privilégios inerentes de ser povo escolhido de Deus.⁴¹ Ao rejeitar a revelação, esquece como agir corretamente e, por isso, é entregue a toda a espécie de devastação que todos os grupos pecadores recebem (3.1-15). Israel tornou-se uma nação de opressores viciados em opulência e de sincretistas religiosos (4.1-5; 6.1-7). Apesar das tentativas específicas efetuadas por Deus com o propósito de trazê-lo ao arrependimento, permanece indiferente ou até mesmo ignorante a respeito da maneira e da razão de Yahweh agir (4.6-13). O “dia” de Deus acabará com todo esse fingimento (5.8-27; 6.8-14). Naquele dia o Senhor será ouvido.

Amós 4.13 e 5.8 afirmam exatamente por que Deus tem o direito de castigar todas as nações: o Senhor é o criador. Portanto, é prerrogativa de Yahweh transformar a luz em trevas ou fazer com que as águas saiam de seus confins e invadam a terra. Billy K. Smith comenta: “Aquele cujo poder pôde formar a grandeza majestosa das montanhas e controlar a fúria da

⁴⁰Cf. Hans Walter Wolff, *Joel and Amos: a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, p. 175.

⁴¹MOTYER, *The day of the lion*, p. 66-8.

tempestade é aquele perante quem os sábios devem tremer”.⁴² Isso é válido desde que Yahweh decidiu castigar a terra com o dilúvio. Esse Deus merece e exige adoração exclusiva e comportamento correto, contudo não recebeu nenhuma coisa nem outra. Por esse motivo o criador tornar-se-á o destruidor (5.18-27).

Síntese canônica: o dia do Senhor e o pecado universal

Amós 3—6 reflete outros textos que insistem numa justiça motivada pela fidelidade ao Senhor e à palavra do Senhor. Deuteronômio 17.14-20 considera a lei a base e a garantia de toda a segurança e justiça na sociedade. Isaías 1.13-17 também associa à injustiça as anomalias na adoração.⁴³ Quando alguém se esquece de como tratar Yahweh, uma consequência que logo aparece é tratar mal outras pessoas. De uma forma prática, é impossível fazer distinção entre preocupações sagradas e seculares. Jeremias 22.1-5 realça a responsabilidade que o rei tem de proteger os fracos e desamparados contra os opressores. Em Salmos os lamentos alegam que o Senhor não permitirá que os fracos sejam derrotados pelos perversos (p.ex., Sl 3—7), e Provérbios 14.31 aconselha que se tenha um comportamento de misericórdia, e não de opressão, com os pobres. As convicções de Amós a respeito da justiça são canonicamente comprovadas tanto quanto suas crenças sobre a história de Israel.

De forma análoga, Amós descreve o dia do Senhor num linguajar parecido com o de profecias canônicas precedentes.⁴⁴ Isaías diz que naquele dia os orgulhosos serão humilhados, os ídolos serão derrubados, exércitos serão derrotados, a opressão cessará, a opulência será eliminada, e os líderes tornar-se-ão escassos (Is 29—4.6). Isaías também vislumbra todas as nações sendo julgadas e catástrofes naturais acontecendo naquela época (Is 13.9-22). Para ele, como para Jeremias (v. Is 34.8-14; Jr 46.10), o juízo é vingança contra os inimigos de Deus. Ezequiel 7.10-13 declara que os orgulhosos serão humilhados, ao passo que 30.3 afirma que os gentios serão devastados. Joel declara que o dia virá com uma derrota total dos perversos e com a destruição da terra (Jl 1.15-18). As mensagens de Amós acerca do juízo são parecidas na ênfase dada ao castigo que atingirá os ímpios de cada nação (1.3—2.3), nos comentários feitos contra os orgulhosos (4.1-3; 6.1-7), na redução do povo (5.1-3) e no destaque para a

⁴²SMITH & Frank S. PAGE, *Amos, Obadiah, Jonah*, p. 93-4.

⁴³WOLFF, *Joel and Amos*, p. 364.

⁴⁴Para uma comparação de conceitos, v. Thomas J. Finley, *Joel, Amos, Obadiah*, p. 246-8.

eliminação de práticas inaceitáveis de adoração (5.21-24). Em Amós, como nas outras profecias, esse dia ao mesmo tempo castiga e remove o pecado, e é Yahweh que, sozinho, planeja e executa esse momento terrível.⁴⁵ Deus promete julgar e fá-lo-á.

O Deus que se levanta contra Israel: Amós 7.1—9.10

Cinco visões e uma narrativa isolada constituem o âmago desta seção. Cada um desses trechos demonstra o papel do profeta e o caráter do Senhor. Também reforçam a descrição que o livro faz de Israel como uma nação decidida a pecar e, dessa forma, decidida a receber o castigo de suas ações. O que mais impressiona é o fato de que o castigo poderia ser evitado, caso o povo tivesse dado a mínima atenção à palavra profética.

Duas vezes Amós tem visões de destruição, suplica a Yahweh que poupe Israel e descobre que o Senhor está desejoso de esperar pacientemente por arrependimento (7.1-6). À época de Amós, Deus já havia suportado a idolatria israelita por quase duzentos anos (c. 930-760 a.C.). O arrependimento não se materializou (4.6-13), contudo assim mesmo o Senhor demonstra tolerância. A terceira visão, contudo, é a de Deus usar um prumo para medir Israel com vistas à sua destruição (7.7-9). Agora Deus não vai esperar. Por quê? Porque o povo insiste em adoração inadequada (7.9) e porque seus líderes religiosos recusam-se a aceitar que as palavras de Amós procedem do Senhor (7.10-17). Em vez disso, escolhem a aprovação política.⁴⁶ Assim, cortados os laços com Yahweh, ainda outras visões descrevem a devastação que a nação escolheu, rejeitando a misericórdia de Deus (8.1—9.10). O dia do Senhor virá com todos os aspectos já descritos.

Duas vezes em 7.1—9.10 o texto realça o valor vivificante da palavra de Deus. A primeira vez é o incidente em Betel, quando o sacerdote Amazias acusa Amós de ser um típico profeta de aluguel, no estilo dos profetas da corte em IReis 22. A mudança aqui é que Amazias supõe que Amós está tentando criar um problema político no Reino do Norte. Ao recusar-se a ouvir Amós, Amazias está, na verdade, rejeitando a palavra do Senhor, a qual expõe o sacerdote, sua família e seus ouvintes ao perigo (7.14-17). O segundo caso aparece em 8.11,12, passagem onde Yahweh promete que as pessoas terão uma fome da revelação divina, a qual ameaçará Israel mais do que uma fome de comida. Essa fome acontecerá

⁴⁵ZIMMERLI, *Old Testament theology in outline*, p. 185.

⁴⁶Esse castigo será ministrado pessoalmente por Yahweh. Cf. Childs, *Old Testament theology*, p. 164-5, e Von Rad, *Old Testament theology*, p. v. 2, p. 137-8.

porque tanto a aliança revelada quanto a palavra profética têm sido ignoradas (2.4-16; 3.3-8).

Sem a palavra de Deus, a nação não consegue sobreviver, pois ela não vive de pão, mas, de acordo com Deuteronômio 8.3 e 32.48, da palavra de Deus. De semelhante forma Deuteronômio 18.14-22 e 2Reis 17 dão grande ênfase à profecia como comunicação direta de Deus com o povo. Em face da importância da palavra profética, é provável, conforme defendido por H. G. M. Williamson, que Amós e sua pregação personifiquem o prumo de Deus. Quando Israel rejeita a palavra de Deus, o juízo acontece.⁴⁷ A palavra de Deus proporciona a maior oportunidade que Israel teve de conhecer os caminhos de Deus e de receber a misericórdia de Yahweh, mas ao mesmo tempo é também prova de que o povo rejeita o Senhor e escolhe castigo. O cânon é incapaz de curar, quando não se dá ouvidos a ele.

As visões de Amós ecoam experiências partilhadas por Isaías, Jeremias, Ezequiel e Zacarias.⁴⁸ De um modo típico essas visões revelam a grandeza de Deus, a devastação vindoura ou a criação de um futuro melhor pelo Senhor.⁴⁹ Embora haja diferenças nos detalhes, todas as visões proféticas demonstram o íntimo relacionamento dos profetas com Deus (v. 1Rs 22.19-23; Am 3.7). As visões distinguem os profetas como os que conhecem e experimentam a mensagem revelada de Yahweh. Dessa forma o paradigma histórico que Amós possuía, suas idéias sobre o dia do Senhor e suas atitudes acerca da palavra divina encontram apoio no cânon todo.

O Deus que restaura a tenda caída de Davi: Amós 9.11-15

Conquanto Amós concentre-se na ira de Yahweh com o pecado, o livro termina com uma mensagem positiva e de esperança. “Naquele dia”, que certamente refere-se ao dia depois do dia do Senhor,⁵⁰ Deus restaurará a dinastia de Davi e a nação (9.11,12). Israel possuirá a Terra Prometida, e a fertilidade da terra ultrapassará em muito a que estavam vendo (9.13-15). Então o povo de Deus habitará para sempre na terra (9.15). Devido à falta de uma resposta positiva à sua mensagem, Amós não analisa nenhuma outra possibilidade de renovação. Deus tem de agir diretamente para

⁴⁷Williamson acredita que essa associação entre profecia e prumo talvez também explique por que Amós 7.10-17 vem colocado depois de Amós 7.7-9. Cf. H. G. M. Williamson, *The prophet and the plumbline: a redaction critical study of Amos 7*, p. 471.

⁴⁸Cf. James Luther Mays, *Amos*, p. 125.

⁴⁹Para uma análise de visões proféticas, consulte-se Johannes Lindblom, *Prophecy in ancient Israel*, p. 122-37.

⁵⁰Cf. Driver, *Joel and Amos*, p. 221; e Harper, *Amos and Hosea*, p. 198.

redimir o povo por meio do rei davídico, caso contrário o povo não terá futuro algum.

Síntese canônica: a renovação de Israel

Amós 9.11-15, ainda que mais curto do que muitos textos de mensagem equivalente, concorda com observações canônicas feitas anteriormente sobre o futuro de Israel. Com exceção de Joel, cada profecia precedente delineia um futuro brilhante para Israel, ao realçar, antes de mais nada, a centralidade da linhagem davídica. Todos esses textos destacam a seguinte ordem de acontecimentos: o juízo contra Israel e os pecados das nações, a vinda do governante davídico e a restauração e ocupação permanente de uma terra ideal. O descendente de Davi é sempre o catalisador da renovação. Zacarias refletirá essa convicção mais tarde nos Doze (v. Zc 9.9; 12.7—13.6). Atos 15.15-17 cita Amós 9.11,12 como prova de que os gentios virão ao Senhor e, por esse motivo, tornar-se-ão parte do povo de Deus, a igreja. Lucas provavelmente cita a Septuaginta, pois inclui a expressão “para que o restante dos homens busque o Senhor”, a qual não aparece no texto hebraico.⁵¹ Embora a expressão adicional fortaleça a idéia de nações gentílicas vindo ao Senhor, a idéia não está ausente do texto hebraico e é comum em passagens canônicas mais antigas (v. Is 19.19-25; 56.7). Atos e Amós concordam que o governo do rei davídico incluirá, além de Israel, nações que são chamadas pelo nome de Yahweh (15.17; 9.12). Obviamente Atos acredita que Jesus é o governante davídico e que a igreja é o corpo multinacional que ele governa.⁵² Amós espera uma comunidade restaurada, toda ela unida debaixo de um governo davídico.⁵³ Em muitos países Atos encontra gentios que crêem em Jesus, o filho de Davi, e considera esse fenômeno uma interpretação razoável de Amós 9.11,12.⁵⁴ Tendo em vista o alcance global do governante do rei davídico previsto em Isaías 11.1-10, dificilmente a passagem de Atos estaria exagerando o reinado futuro do rei.⁵⁵

Amós fornece uma clara definição de quebra da aliança. É cometer adultério, praticar atos violentos, mentir, oprimir os outros e perverter a justiça. No âmago da quebra da aliança acha-se a idolatria. Quando Israel se desvia de Yahweh, necessariamente quebra os padrões estabelecidos por

⁵¹Cf. Driver, *Joel and Amos*, p. 223.

⁵²Cf. John B. Polhill, *Acts*, p. 329-30.

⁵³WOLFF, *Joel and Amos*, p. 355; e STUART, *Amos—Hosea*, p. 400.

⁵⁴F. F. BRUCE, *New Testament development of Old Testament themes*, p. 79.

⁵⁵FINLEY, *Joel, Amos, Obadiah*, p. 327-8.

Yahweh. Assim Amós também proporciona um quadro claro do castigo ameaçado em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28. Deus continua a prometer castigo para a quebra da aliança, e não pode haver dúvida alguma de que Deus cumprirá essa promessa. A boa notícia é que depois dessa devastação haverá renovação. O Deus que ruge será, no final, também o Deus que cura.

O Deus que julga o orgulho: Obadias

Obadias se desenvolve ao longo de três seções básicas. Primeiro, os versículos 1-9 anunciam a destruição de Edom devido ao seu orgulho e ao seu ódio de Israel. Segundo, os versículos 10-14 denunciam Edom pela sua participação na derrota de Jerusalém em 587 a.C. Terceiro, os versículos 15-21 contrastam o destino de Edom no dia do Senhor com o retorno do remanescente de Judá. A ira de Deus com o orgulho e a maldade de Edom permeiam a profecia.

Vários livros anteriores já prepararam os intérpretes para a denúncia contra Edom em Obadias 1-9. Israel e Edom têm combatido entre si desde que seus patriarcas Jacó e Esaú lutaram no ventre (Gn 25.19-34). Edom impediu Israel de atravessar seu território durante o período no deserto (Nm 20.14-21), e Davi conquistou o estado vizinho (2Sm 8.13,14). Edom revoltou-se contra Judá por volta de 850 a.C. (2Rs 8.20-22) e dificilmente teria lamentado a ruína de Jerusalém.⁵⁶ Isaías 21.11,12; Jeremias 49.7-22; Ezequiel 25.12-14; Amós 1.11,12 e Malaquias 1.2-5 fazem, todos eles, fortes críticas ao tratamento dispensado por Edom a Israel.⁵⁷ Joel 3.19-21 diz que Judá habitará a terra do cruel Edom, Amós 1.6 e 1.9 condena a compra e venda de escravos por Edom, Amós 1.11,12 afirma que a ira de Edom não termina nunca, e Amós 9.11,12 indica que Edom tornará a ser governado por um rei davídico. Apenas esta última passagem oferece alguma esperança de que os edomitas chegarão a servir ao Senhor. Acerca de Edom as perspectivas sombrias apresentadas em Obadias não encontram precedente no cânon.

O orgulho de Edom (3,4) é seu tropeço. Acredita que suas fortalezas nas montanhas tornam seu país invencível,⁵⁸ mas não levou em conta o

⁵⁶V. o sumário que Bullock apresenta em *An introduction to the Old Testament prophetic books*, p. 255-6.

⁵⁷Observe-se a lista que Stuart apresenta de todos os oráculos contra nações estrangeiras em *Hosea—Jonah*, p. 405-6.

⁵⁸J. M. Powis SMITH, William Hayes WARD e Julius August BEWER, *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, p. 21-2.

poder de Deus. Deus derrubá-lo-á (4). Essa imagem é muito parecida com as declarações de Yahweh contra a Babilônia em Isaías 14.12-16 e contra Tiro em Ezequiel 28.17. O orgulho faz separação entre o povo e Yahweh, por isso é preciso que o Senhor o remova.

Obadias 10-14 diz que o orgulho de Edom levou-o a ficar “por perto” quando Jerusalém foi derrotada (11). Naquela ocasião festejou a ruína de Judá (12,13). E de novo Edom agiu como mercador de escravos, quando os judeus foram capturados e vendidos (14). Pecados assim já foram condenados em Amós 1.6-12. Edom é leal só consigo mesmo, o que aponta para um uso arrogante e egoísta do que se tem.

O dia do Senhor removerá as massas orgulhosas de Edom e exaltará os sobreviventes humildes de Judá. Os edomitas experimentarão a justiça divina quando seus feitos se voltarem contra eles mesmos (15). Aprenderão o fato fundamental deixado tão claro em Amós 1.3—2.3 de que o juízo de Deus virá sobre todas as nações (15). Além disso, descobrirão o quanto Sião é especial para Deus (17), algo ressaltado em Isaías 62; Jeremias 30—33 e Ezequiel 40—48. Por fim, verão os exilados judeus retornar à terra (19,20). O governo de Deus em Sião a favor do remanescente constitui o Reino de Deus na terra (21; v. Is 25.6-8). Deus é soberano e luta por Israel, dessa forma cumprindo a promessa, feita a Abraão, de derrotar os inimigos de seus descendentes (Gn 12.1-3).⁵⁹

Sem sombra de dúvida, Obadias ressalta ainda mais a ênfase que os Doze dão aos pecados dos gentios e ao direito que Yahweh tem de julgar a terra. As atividades de Edom demonstram que somente a intervenção direta do Senhor poderá salvar os gentios. Não há nenhum arrependimento à vista. Por isso o dia de Yahweh deverá vir como um agente purificador para todas as pessoas e não apenas para Israel. É justamente essa intervenção direta que fornece o cenário de Jonas.

O Deus que envia profetas aos gentios: Jonas

Jonas ajuda a afastar quaisquer temores que talvez tenham surgido devido a certas afirmações em Joel, Amós e Obadias. São temores de que o Senhor não se importaria com com nações não judias. Jonas prova que, na verdade, Deus ama até os assírios e se importa com esses que são os mais cruéis e poderosos dentre os antigos inimigos de Israel. Isaías 19.19-25 já tratou do assunto, mas a organização dos Doze requer semelhante afirmação aqui.

⁵⁹Raymond Bryan DILLARD & Tremper LONGMAN III, *An introduction to the Old Testament*, p. 389-90.

Deus envia um profeta para pregar aos assírios a fim de que também eles possam conhecer ao Deus que criou os céus e a terra. A relutância de Jonas em realizar essa tarefa é uma continuação da ênfase no ódio mútuo entre Israel e as nações, uma situação que torna muito improvável que venham a se reconciliar antes do dia do Senhor.

Como era de se esperar, o relato de Jonas ser engolido por um peixe tem recebido excessiva atenção no meio acadêmico. Estudiosos que duvidam da possibilidade dessa experiência interpretam o livro como uma parábola, como um relato em forma de parábola, como uma alegoria ou como alguma outra forma literária que ensina uma lição importante sem ser literalmente verdadeira.⁶⁰ Autores que insistem na probabilidade de ter havido aqui um milagre tendem a defender a exatidão histórica do relato.⁶¹ Esses escritores também destacam as semelhanças entre Jonas e os relatos de Elias e Eliseu e, por esse motivo, concluem que o estilo narrativo de Jonas se aproxima daquele de relatos semelhantes.⁶² Também é correto dizer que os relatos de milagres proféticos divergem, na maneira de apresentá-los, de outros eventos relatados nos mesmos livros apenas no fato de serem milagres. Dessa forma, como acontece com tantas outras questões nos estudos do AT, a interpretação de Jonas depende das convicções teológicas mantidas pelos vários comentaristas.

Embora a historicidade das experiências de Jonas seja algo importante e este volume aceite isso como fato, concentrar-se nesse tópico não faz justiça ao conteúdo teológico do livro. O mesmo raciocínio aplica-se aos que se concentram numa segunda área de grande interesse dos intérpretes, a saber, o fato de que Jonas prediz a destruição de Nínive, mas o arrependimento das massas anula a predição. A profecia pode falhar? Tomando por base os padrões de Deuteronômio, Jonas é um falso profeta?⁶³ Visualizar Jonas a partir de uma perspectiva assim negativa é rejeitar o cerne da profecia canônica. Para interpretar-se Jonas com exatidão, é necessário, em primeiro lugar, fazer com que a atenção se desvie do profeta para o Deus que envia o profeta.

⁶⁰V. o levantamento de opiniões relevantes em Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 417-21, e R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament: with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the Apocrypha*, p. 904-14.

⁶¹Cf. Stuart, *Hosea—Jonah*, p. 440-2, e Bullock, *An introduction to the Old Testament prophetic books*, p. 44-8.

⁶²Cf. Stuart, *Hosea—Jonah*, p. 435-7.

⁶³Observe-se como Childs levanta essas questões em *Introduction to the Old Testament*, p. 425, e em *Old Testament theology*, p. 106, 128.

Jonas se desenrola de modo bem simples dentro da estrutura narrativa. Primeiro, 1.1-16 relata o chamado divino a Jonas e a fuga do profeta em face daquele chamado. O Deus que aqui chama é um Deus que se importa o suficiente com Nínive para explicar às pessoas seu pecado. Segundo, 1.17—2.10 abrange o tempo que Jonas passou na baleia e sua decisão de aceitar a missão de pregação em Nínive. Agora o Senhor é apresentado não apenas como quem força o profeta, mas também como o Deus que preserva a vida de Jonas por intermédio do grande peixe. Terceiro, 3.1-10 escreve o ministério de Jonas aos assírios. O sucesso do profeta apesar do seu esforço tão pequeno realça a ação direta de Deus na cura do povo. Quarto, 4.1-11 revela a ira de Jonas com a misericórdia de Yahweh. Uma vez mais o que se quer ensinar é o amor do Senhor por todas as pessoas. Em contraste, o profeta se queixa da bondade de Deus, apesar do fato de que ele mesmo havia se beneficiado do livramento divino. É perceptível a ironia existente em todo o relato.⁶⁴

O Deus que chama o profeta: Jonas 1.1-16

A esta altura nas Escrituras, os leitores já se acostumaram a encontrar relatos de chamados em que as pessoas chamadas expressam dúvida ou dão desculpa, mas no final sempre reagem positivamente à convocação pelo Senhor. Jonas rompe com esse modelo. Em 2Reis 14.25 ele foi identificado como alguém que traz profecias precisas, quando prediz vitória militar para Israel. Agora, no entanto, ele foge do chamado do Senhor; ele tenta escapar da presença do Senhor (1.2,3). O chamado divino não pára com essa recusa, pois Yahweh faz uma grande tempestade jogar o barco em que Jonas viaja (1.4,5). Os marinheiros pagãos tentam salvar Jonas e então oferecem sacrifícios ao Senhor, quando o mar se acalma, após Jonas ser jogado ao mar (1.6-16). Jonas confessa que está se revoltando contra o Deus que criou os céus e a terra (1.9). Sua declaração espontânea leva à conversão dos marinheiros (1.16). O envio divino de Jonas já começou a render dividendos entre os gentios.

Síntese canônica: o amor de Deus por todas as pessoas

Essa cena ressalta o interesse do Senhor por Nínive. Ao mesmo tempo, destaca a ação divina direta na salvação de seres humanos. Deus interveio

⁶⁴Para uma análise de ironia em Jonas, consulte-se Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament*, 2. ed., p. 39-55, e Mona West, *Irony in the book of Jonah: audience identification with the hero*, p. 232-42.

na vida de Abraão, Isaque, Jacó, Moisés, Davi e os profetas a fim de mudar a direção do futuro de Israel. O mesmo impulso aparece aqui, desta vez a favor dos gentios. É assim que o tema principal do livro, a misericórdia de Yahweh com toda a raça humana,⁶⁵ surge logo na primeira perícope. A essa altura o profeta não aceita a visão do Senhor. Ele não expressa idéias como as de Isaías 19.19-25, nem compreende todas as implicações da própria confissão de que Yahweh criou o mundo. Sua idéia sobre Deus continua presa à sua terra e à sua cultura.

O Deus que livra o profeta: Jonas 1.17—2.10

Apesar do óbvio desconforto envolvido, deve-se ver o peixe que engole Jonas como um instrumento de livramento do profeta. Leslie Allen faz o seguinte comentário: “O Senhor do mar é Senhor também de suas criaturas, e seu controle providencial estende-se sobre ambos [...] O livramento de Jonas é um fator básico no relato como um todo, não apenas por causa do bem-estar de Jonas, mas também por causa das implicações que tem no final da narrativa”.⁶⁶ O salmo de Jonas (2.2-9) destaca a ação do Senhor em aliviar a aflição de Jonas e também destaca a diferença entre o Senhor que de fato salva e ídolos incapazes de fazê-lo (2.8,9). Assim que o profeta deixa clara sua atitude, ele é lançado em terra seca (2.10).

De novo o profeta afirma uma verdade central do AT. Tendo assinalado a posição do Senhor como criador, Jonas faz o comentário lógico de que somente Yahweh é um deus vivo, ouvinte, atuante e salvador. A questão que fica por resolver é se o profeta acolherá ou não esta crença e a transformará num ministério a toda a criação. Teologia meramente declarada não é suficiente. A teologia de Jonas tem de se tornar tão ativa quanto a preocupação do Senhor.

O Deus que perdoa quem se arrepende: Jonas 3.1-10

A mensagem de Jonas ao povo de Nínive é que os moradores da cidade serão destruídos em quarenta dias (3.1-4). Reagindo à fala de Jonas, seguem a seqüência perfeita rumo ao arrependimento. Acreditam na palavra de Deus (3.5), humilham-se (3.5-8), mudam seus caminhos perversos (3.8) e colocam-se debaixo da misericórdia de Deus (3.9). É difícil imaginar uma reação mais total ou inesperada diante de uma mensagem profética. Até este momento no cânon os profetas ainda não experimentaram uma semelhante reação positiva à sua pregação.

⁶⁵CRAIGIE, *Twelve prophets*, v. 1, p. 214.

⁶⁶*The books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, p. 213.

O povo de Nínive tem esperança de que o Senhor seja misericordioso, e suas esperanças se concretizam. Exatamente como o faz após o incidente com o bezerro de ouro, Deus cede, não destruindo o povo nem começando um novo povo a partir de Moisés (Êx 32.12). Nesse caso o perdão divino não é de modo algum uma profecia que não se cumpriu. Pelo contrário, o incidente cumpre o objetivo da profecia no cânon todo. Por exemplo, Oséias 6.1-3 aconselha o povo se arrepender e a receber o perdão do Senhor, no entanto nenhuma mudança acontece. Joel 2.12-14 incentiva o arrependimento e expressa esperança de renovação numa linguagem bem parecida com a de Jonas 3.9. Amós 4.6-13 lamenta o tempo todo a recusa da nação em arrepender-se e, dessa forma, evitar o juízo. Não se apresenta a profecia com o intuito de eximir Deus da responsabilidade de advertir antes de castigar. Ela tem o objetivo de operar mudança em seus ouvintes. A existência do remanescente deixa isso claro. Jonas talvez acredite que fracassou caso a cidade não seja destruída. Se é esse o caso, ele não compreende o propósito da profecia da mesma forma como também não entende as implicações práticas do monoteísmo ou da teologia da criação.

O Deus gracioso e compassivo: Jonas 4.1-11

Uma última vez o profeta reconhece uma teologia que ele não coloca numa ação apropriada. Ele confessa que Yahweh é gracioso, compassivo e paciente, contudo ele não aprecia essas qualidades caso elas estejam dirigidas para os assírios. Na condição de Criador, de único Deus, de quem é compassivo, em suma, de tudo o que Êxodo 34.6 e o restante das Escrituras ensinam, Yahweh sabe que os pecadores de todas as terras precisam da graça divina. Deus também sabe que somente a ação divina direta fará com que os pecadores de todas as terras busquem renovação e perdão. Jonas vê a bondade de Yahweh como um tratamento exageradamente bondoso dos assírios.⁶⁷ Ele se importa com uma planta que ele não criou, mas fica imaginando por que o Senhor está tão preocupado com as pessoas que Deus fez (4.10,11).

Síntese canônica: o caráter de Deus

Esta cena final capta uma vez mais a essência da natureza do Senhor. Aqui Deus cria, chama, sustenta, revela, julga e perdoa. Não existe nenhum outro deus que, quanto a isso, faça essas coisas ou quaisquer outras coisas. Mesmo quando os servos escolhidos de Deus deixam de ver as implicações

⁶⁷LIMBURG, *Hosea-Micah*, p. 154.

da fé canônica, o Senhor continua a agir de acordo com os princípios ali afirmados. Deus não age de modo estranho no livro de Jonas. Yahweh age conforme o texto ensinou o leitor a esperar.

É bom assinalar que o caráter do Senhor permanece intacto em Jonas, mas é um tanto ou quanto deprimente ver que Israel continua a pecar mesmo diante de um grande milagre de arrependimento. Se um profeta pode fazer pouco caso dos assírios apesar da teologia que os profetas têm, então é provável que pessoas cuja teologia seja menos envolvida agirão da mesma maneira. De novo parece que nenhuma ou quase nenhuma reconciliação entre Israel e seus vizinhos acontecerá. O pecado continua a distorcer e a prejudicar relacionamentos no cenário internacional.

O Deus que testemunha contra o pecado: Miquéias

Miquéias, ao resumir e desenvolver conceitos já analisados, conclui a ênfase que os Doze atribuem à descrição do pecado. Tendo como contexto a última metade do século oitavo a.C. (1.1), essa profecia repete o fato trágico de que o castigo descrito nos três livros seguintes jamais precisaria ter ocorrido. Conforme demonstrado em Jonas, o arrependimento poderia ter evitado o juízo, mas o povo da aliança deixa de mudar. Miquéias apresenta o Senhor como alguém que testemunha contra a terra devido à recusa de seus moradores em dar ouvidos às advertências divinas.

Isaías e Miquéias não são apenas pessoas que viveram quase no mesmo tempo. Ambos também empregam uma técnica de alternar entre realidades presentes e futuras, técnica esta que ajuda a dar forma a seus livros. À semelhança de Isaías, Miquéias oscila entre como o presente precisa de reforma e como Deus assegurará um futuro brilhante para o remanescente. Ao fazê-lo, Miquéias continua a testemunhar contra o pecado, mas ao mesmo tempo também consegue anunciar como esse pecado finalmente será negado. Como nas profecias canônicas anteriores, Miquéias acredita que o surgimento de um governante davídico e a natureza purificadora do dia do Senhor proporcionarão o meio de renovação para Israel e as nações. Assim, como nos outros textos, Miquéias acredita que a restauração achase em algum momento no futuro.

Essa ênfase no agora e no futuro ajuda a pôr ordem num livro que os estudiosos consideram difícil de esboçar.⁶⁸ Diversas opções estruturais têm

⁶⁸Para uma análise exaustiva desse assunto, consulte-se David Gerald Hagstrom, *The coherence of the book of Micah: a literary analysis*. As diferentes abordagens quanto à estrutura de Miquéias refletem o fato de que há opiniões divergentes sobre a autoria e composição de Miquéias.

sido apresentadas; elas caem em três categorias. Alguns escritores entendem que a profecia deve ser dividida a cada novo chamado a “ouvir” (1.2; 3.1; 6.1), uma estratégia que ressalta o fato de que cada um desses segmentos possuía ameaças de condenação e promessas de esperança.⁶⁹ Outros comentaristas, com base em questões temáticas, dividem a profecia de Miquéias em 1—3, 4, 5—7.⁷⁰ Nessa abordagem cada seção trata de condenação e esperança, mas os benefícios de longo alcance acham-se principalmente em Miquéias 4 e 5. Alguns especialistas, por fim, acreditam que o livro possui duas partes básicas, Miquéias 1—5, 6 e 7.⁷¹ Tais pessoas concluem que os cinco primeiros capítulos concentram-se nos pecados de toda a terra, enquanto os dois últimos ressaltam os pecados de Israel. Embora cada uma das três categorias tenha pontos fortes e fracos, este estudo adota a segunda abordagem, porque ela reflete as principais ênfases temáticas e temporais do livro.

Visto dessa maneira, Miquéias 1—3 destaca o Deus que apresenta testemunho contra os pecados atuais de Israel e dos gentios. Deus pronuncia ais contra todos os que pecam, mas ao mesmo tempo reserva bênçãos para os remanescentes. Miquéias 4 e 5 apresenta um Deus que, no futuro, exaltará o remanescente acima de todos os moradores da terra. Aqui Yahweh garante o futuro ao enviar um governante davídico. Miquéias 6 e 7 apresenta o Deus que remove o pecado por amor a Abraão. Yahweh cumpre a aliança ao remover barreiras que impedem as pessoas de guardá-la. Por esse motivo o Senhor, com base em promessas passadas, fala contra o pecado no presente e no futuro. Deus testemunha acerca de pecadores, mas também acerca da fidelidade do remanescente.

O Deus que denuncia pecados atuais: Miquéias 1—3

A lista de pecados que Miquéias faz de sua época reflete a de textos anteriores. Em 1.2-4 a ardente ira divina provocada pela iniquidade generalizada soa bastante como as vigorosas declarações de Isaías 1—6 e Amós 1 e 2, para citar apenas duas passagens. Como faz com a causa da ira do Senhor, isto é, a idolatria (1.5-7), Miquéias retoma as queixas de Isaías, Jeremias, Ezequiel, Oséias e Amós, e chamar a idolatria de “prostituição” (1.7) é

⁶⁹Pex., John T. Willis, *The structure of Micah 3—5 and the function of Micah 5.9-14 in the book*, p. 191-7; e Allen, *The books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, p. 257-61.

⁷⁰Pex., Smith, Ward e Bewer, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, p. 8-12, e Carl Friedrich Keil, *Micah*, v. 10, p. 442.

⁷¹Pex., James Luther Mays, *Micah*, p. 2-12, e Hagstrom, *The coherence of the book of Micah*, p. 21-2.

algo que faz lembrar Oséias. Embora seja por si só bem criativa,⁷² em termos de estratégia e propósito a lista de cidades que serão destruídas (1.10-16) não é diferente de Amós 1.2—2.3 ou mesmo Isaías 13—23 ou Jeremias 46—51. Derrota e exílio aguardam o povo rebelde, exatamente como Deuteronômio 27 e 28 promete.

“Ais” aguardam os pecadores (2.1). Aqui o pecado é definido como o ato intencional, calculado e enganador de defraudar a Deus e ao próximo (2.1,2). Nasce com o orgulho (2.3), é alimentado por mentiras que escondem a revelação (2.6-11) e está condenado desde o princípio (2.3,12,13). Nos níveis mais elevados é perpetuado por líderes que governam com o objetivo de ganho pessoal, que despedaçam seus liderados (3.1-3). Quer líderes, quer sacerdotes, quer profetas encham a terra com sangue derramado, contudo acham que de alguma maneira Deus está com eles (3.9-12). Os profetas verdadeiros pregam, contudo sua mensagem, a mensagem de Yahweh, é rejeitada (3.4-8). Por esse motivo logo procurarão uma palavra da parte de Deus, mas não terão nenhuma resposta (3.6,7).

Síntese canônica: ai do perverso

Imagens inconfundivelmente canônicas vêm à mente quando se lê Miquéias 2 e 3. Vários textos de Isaías (Is 5.8-24; 10.1-4), Jeremias (Jr 22.13-27) e Amós (Am 5.7,10; 5.18-20; 6.1-3) pronunciam “ais” contra os perversos. Em Amós 8.4-6, Jeremias 4.14, Ezequiel 11.12 e Provérbios 6.10 condenam-se os que planejam o mal.⁷³ Êxodo 20.17 ordena a Israel que não cobice, e Amós 8.11,12 adverte das conseqüências da fome da palavra de Deus. Jeremias 8.4-17 denuncia líderes perversos que levam o povo para a destruição. Poder-se-ia ampliar a lista, mas a lição está clara: quando, em Miquéias 1—3, Deus testemunha contra o pecado, esse testemunho tem o apoio de todas as Escrituras. Os pecados atuais impedem a bênção e anunciam castigo para todos, com exceção do remanescente e seu rei (2.12,13).

O Deus que exaltará o remanescente: Miquéias 4 e 5

Miquéias e Isaías concordam quanto aos elementos fundamentais da renovação que surgirá com o juízo. Miquéias 4.1-3 e Isaías 2.2-4 são pratica-

⁷²A lista de cidades e seus castigos em Miquéias 1.10-16 é uma série de trocadilhos. Para uma excelente tradução desse trecho, consulte-se Hans Walter Wolff, *Micah the prophet*, p. 14-6.

⁷³Cf. Mays, *Micah*, p. 62-3.

mente idênticos. Ambos concluem que, em dias posteriores, Jerusalém será exaltada como Sião, o lugar da habitação de Deus. Na condição de morada especial de Deus, Sião será um refúgio de justiça e paz para pessoas de todas as terras. Esse espaço sagrado atrairá um grupo de crentes santo, salvo e internacional, grupo identificado em Isaías 19.19-25 e 25.6-12. A realidade temporal cederá lugar à realidade ideal permanente.⁷⁴ Dessa forma os conceitos de lugar sagrado, povo sagrado e templo sagrado alcançarão seu derradeiro cumprimento.

O remanescente sofrerá antes de ser redimido. Tais pessoas se distanciarão de ídolos e andarão com o Senhor (4.5), contudo é preciso remover-lhes a aflição e o sofrimento (4.5-7). Precisarão suportar o exílio bem como os embates políticos e emocionais (4.8-10). A esperança delas repousa unicamente no Deus cujos planos não podem ser frustrados por esquemas humanos (4.11-13).

Como Isaías 7-12, Miquéias 5.1-15 conclui que tais benefícios só poderão vir mediante o surgimento e ministério de um governante davídico. Na época de Miquéias, Israel tem de aceitar o pouco caso dos invasores. De Belém, a cidade natal de Davi, virá um governante cujas “origens estão no passado distante, em tempos antigos” (5.2). No momento presente a monarquia é um estorvo, mas a partir de Belém surgirá um novo início que resultará na extensão do Reino de Deus por toda a terra.⁷⁵ A referência às origens do rei caracteriza-o como uma personagem sobrenatural, de modo parecido como acontece na descrição do rei como “Pai Eterno” em Isaías 9.6.⁷⁶ Esse rei proporcionará descanso, sustento físico e paz para o assediado povo de Deus (5.3-6), o que mais uma vez faz paralelo com o trabalho do rei mencionado em Isaías 9.1-7. Ele acabará com o medo, a fome e todos os demais obstáculos à renovação.⁷⁷

O remanescente será então especial entre as nações (5.7-9). Talvez o elemento mais notável na restauração do remanescente seja a retirada de todos os ídolos do meio deles (5.10-15). A restauração deve necessariamente negar a causa do juízo. A guerra, resultado natural de servir a ídolos em vez de a Yahweh, também será eliminada (5.10,11). O resultado será paz semelhante à descrita em Isaías 11.1-10. Já não existirão as plenas implicações de comportamento pecaminoso.

⁷⁴Claus WESTERMANN, *Elements of Old Testament theology*, p. 144.

⁷⁵Ralph L. SMITH, *Micah–Malachi*, p. 44.

⁷⁶Thomas Edward MCCOMISKEY, *Micah*, v. 7, p. 427.

⁷⁷WOLFF, *Micah the prophet*, p. 93.

Síntese canônica: renovação e o governante davídico

Delbert R. Hillers afirma que Miquéias 4 e 5 apresenta cinco conceitos básicos existentes em muitos textos futuristas. Primeiro, Miquéias 5.10-15 indica que a renovação acontecerá quando elementos estrangeiros, especialmente ídolos, forem removidos. Segundo, o futuro glorioso surgirá depois de um tempo de dificuldades (5.3). Terceiro, a opressão e a injustiça têm de acabar para que a restauração seja completa (4.2,3). Quarto, é preciso que surja um governante capaz de dar início à paz (5.2). Quinto, o mundo inteiro tem de receber o impacto da nova situação (5.7-9).⁷⁸ Textos de renovação, como Isaías 9.1-7, 11.1-10 e 60—62, refletem muitas dessas idéias, como também o fazem seus equivalentes em Jeremias 30—33, Ezequiel 33—48 e Amós 9.11-15. O plano divino é usar o juízo para eliminar a idolatria, a injustiça e a opressão e então usar o governante davídico para estabelecer a paz em toda a terra. Dessa forma o Reino de Deus se estenderá a todas as terras e a todas as pessoas por meio do líder escolhido.

Não há dúvida de que, na Bíblia, o uso mais conhecido de Miquéias 4 e 5 é a citação desse texto em Mateus 2.6 por escribas que estão respondendo à pergunta de Herodes sobre onde o rei prometido iria nascer. Essa resposta está em harmonia com a expectativa de um rei especificamente davídico e representa a interpretação que tinham de Miquéias 5.2 como uma predição específica. Na interpretação deles, não importa quem seja o rei, a vida de tal pessoa tem de começar em Belém. Mateus está de acordo com essa interpretação e utiliza o nascimento de Jesus na cidade natal de Davi como um de seus pontos de partida para anunciar Jesus como o que havia sido prometido. Tal especificidade impede que a promessa seja vaga ou um compromisso metafórico. Uma pessoa concreta surgirá num momento específico da história para restaurar o povo de Deus e confirmar a fé do remanescente.

O Deus que remove os pecados por amor a Abraão: Miquéias 6 e 7

Depois de delinear o futuro, Miquéias 6 e 7 retorna para o presente e até mesmo olha de relance o passado distante. Por conseqüência ficam visíveis os elementos comuns de quebra da aliança que macularam o passado de Israel, mas ao mesmo tempo também oferecem esperança aos que desejam fazer a vontade de Deus agora. É significativo que o livro conclua com uma declaração sobre a remoção do pecado como parte das promessas de Yahweh

⁷⁸Micah, p. 6-7.

a Abraão. Derrotar o pecado ao mesmo tempo realiza o propósito inicial para o qual o Senhor chamou Abraão e demonstra o amor específico de Deus pelos descendentes de Abraão.

Yahweh associa as transgressões presentes do povo ao seu passado. Apesar do êxodo e da conquista (6.1-5), a nação escolhida cometeu um ato de traição atrás do outro (6.9-12), o que leva o remanescente a se desesperar (7.1-6). Agiram exatamente como Onri e Acabe fizeram em sua época (6.16). Para acentuar ainda mais sua infidelidade à aliança, agiram como se Yahweh fosse alguém ilógico, impossível de agradar (6.6,7). Na verdade o Senhor havia pedido fidelidade para consigo e fidelidade à aliança. Em outras palavras, pediu-se-lhes que amassem a Deus e ao próximo (de 6.8; v. Dt 6.4-9; Lv 19.18). Poderiam andar com o Senhor (6.8) e esperar por ele (7.7), exatamente como o remanescente vinha fazendo, mas, em vez disso, escolheram as conseqüências da desobediência à aliança (6.13-15; Lv 26.23-26; Dt 28.36-46). Por esse motivo Deus não tem nenhuma escolha senão enviar contra eles circunstâncias castigadoras e terríveis exércitos de destruição.

Yahweh redimirá a situação por amor a Abraão. Os inimigos de Israel vangloriar-se-ão apenas por algum tempo, pois Yahweh restaurará o povo escolhido, trazendo-os de todas as terras para onde foram levados (7.8-13). Nessa ocasião as fronteiras de Israel não terão limites (7.11-13). O retorno do povo desde a Assíria e o Egito foi prometido em Isaías 11.16 e 19.23-25,⁷⁹ e o conceito de reino em expansão aparece em Amós 9.11,12 e também mais tarde em Zacarias 9.10 e Salmo 72.8.⁸⁰ Deus pastoreará Israel como nos dias do Êxodo, e essa repetição da atividade divina⁸¹ fará as nações tremer (7.14-17). O motivo desse novo Êxodo e dessa nova conquista é demonstrar a bondade de Yahweh ao manter-se fiel a Jacó e Abraão (7.12-20).

Síntese canônica: o conceito bíblico de história

É assim que Miquéias imagina uma história completa desde o período abraâmico até o final dos tempos. As promessas de Deus aos patriarcas resultaram primeiramente no êxodo, na conquista e na dinastia de Davi; então veio a desintegração. Depois da desintegração virá um novo êxodo, uma nova conquista, um novo Davi e uma nova cidade de Deus. Essas

⁷⁹J. M. P. SMITH, Micah, p. 150.

⁸⁰ALLEN, *The books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, p. 397.

⁸¹McCOMISKEY, Micah, p. 444.

promessas significam que cada geração sucessiva recebeu promessas historicamente relevantes para sustentá-las no presente e dar-lhes esperança quanto ao futuro. À semelhança das profecias anteriores, Miquéias interpreta a história com uma perspectiva tanto de curto quanto de longo alcance. Ao proceder dessa maneira, o livro não ignora nem as realidades do presente nem as possibilidades do futuro.

Quando Miquéias conclui sua mensagem, as promessas divinas de ais e de renovação foram prenunciadas mas ainda não foram cumpridas. Deus testemunha contra Israel e as nações, exigindo ser ouvido e obedecido. O fato de que não se obteve nenhuma reação positiva por parte dos destinatários da mensagem implica que o juízo é certo. É para esse assunto que o Livro dos Doze agora se volta.

O Deus que destrói a Assíria: Naum

Depois de tudo o que se disse sobre a Assíria em 2Reis, Isaías, Oséias, Jonas e Miquéias, finalmente chegou a hora de essa grande e temível nação ser julgada. Escrevendo entre a queda de Tebas (663 a.C.; v. 3.8) e a de Nínive (612 a.C.), Naum sinaliza o fim da paciência de Yahweh com a iniquidade internacional. O fim chegou para Nínive, a maior potência da época, o que indica que Yahweh pode punir qualquer país ou pessoa a qualquer hora. O fato de que o juízo está começando também significa que, depois disso, a renovação surgirá naturalmente. Por esse motivo o Deus destruidor é também o Deus renovador.

A teologia de Naum oferece, nas sete seções do livro, um cuidadoso equilíbrio entre os vários componentes do caráter de Yahweh. Caracterizado por falas alternadas entre o profeta e o Senhor, pode-se dividir o texto em três temas principais. Primeiro, 1.1-15 descreve um Deus paciente, mas ao mesmo tempo devidamente ciumento que se vinga de adversários, mas livra o remanescente. Segundo, 2.1-13 apresenta o Deus que se opõe a Nínive, enviando um exército poderoso contra a cidade. Terceiro, 3.1-19 declara que Yahweh humilha os arrogantes. Cada trecho demonstra o poder do Senhor, sua justiça, sua retidão, sua bondade e seu controle sobre a história. Conquanto essas qualidades signifiquem condenação para os ímpios, anunciam boas novas de livramento e esperança para os fiéis.⁸² Anunciam a vitória final de Yahweh sobre o mal no final dos tempos.⁸³

Ler e interpretar Naum como parte do cânon ajuda a resgatá-lo de avaliações negativas feitas por comentaristas que contrastam sua mensa-

⁸²Carl Edwin ARMERDING, *Nahum*, v. 7, p. 457.

⁸³CHILDS, *Introduction to the Old Testament*, p. 445.

gem com a de outras profecias. J. M. P. Smith, por exemplo, afirma que Naum foi um falso profeta semelhante a Hananias (v. Jr 28), pois ressaltou o pecado da Assíria e não se dedicou a tratar o pecado de Israel e também porque se regozijou com a derrocada de Nínive.⁸⁴ De modo semelhante George A. Smith considera Naum um grande profeta, mas também um homem amargurado com menos consciência e percepção do que outros profetas.⁸⁵ Tais afirmações não fazem justiça ao papel de Naum nos doze nem ao seu papel na profecia do AT. Dentro dos doze o livro começa a cumprir as promessas divinas de castigo, as quais são tão comuns em Oséias—Miquéias. Não se permitirá que o pecado floresça descontrolado. Como parte integrante dos Profetas, Naum demonstra o controle de Yahweh sobre a história tanto próxima quanto longínqua. Aquilo que Isaías imaginou sobre a Assíria tornou-se verdade. Com certeza tudo aquilo que os profetas imaginam acerca da promessa davídica e do reinado final e eterno de Deus sobre a criação recriada também acontecerá.

O Deus que é paciente e ciumento: Naum 1.1-15

Desde o início a profecia apresenta o caráter do Senhor como o fundamento para o anunciado juízo sobre a Assíria. De fato, 1.2-11 é, na prática, uma lista de qualidades divinas encontradas em textos anteriores, especialmente de Gênesis e Êxodo. Deus é ciumento (1.2), exatamente como as proibições de idolatria em Êxodo 20.4,5 deixaram claro. Esse ciúme é zelo pela retidão, e portanto, apropriado neste contexto. Ao mesmo tempo, Yahweh é paciente e justo (1.3), algo também ensinado em Êxodo 20.1,2,6. Deus está no controle de toda a natureza (1.3-5), pois o Senhor é o Criador (Gn 1 e 2). Por esse motivo Deus é bom (1.7), o que significa que os ímpios não podem suportar a presença divina (1.6-8). Conspirar contra o Senhor, o que aqui tem o sentido de pecar contra outras nações,⁸⁶ só granjeará a morte para a Assíria (1.9-11). A arrogância da Assíria vem crescendo desde a época de Isaías (v. Is 10.13-15), mas agora o poder da nação desapareceu e o mundo finalmente ficará livre da escravidão (1.12,13). O orgulho receberá o que merece.

O ciúme de Deus tem como objetivo a destruição de ídolos (1.14). O monoteísmo permanece o único sistema viável de crença. Em Jonas, Níni-

⁸⁴Nahum, p. 281. Gerhard von Rad comenta que talvez deva-se atribuir a falta de referências ao pecado israelita ao fato de que Naum pode estar escrevendo depois da reforma de Josias. Cf. von Rad, *Old Testament theology*, v. 2, p. 189.

⁸⁵*The book of the Twelve Prophets, commonly called the Minor Prophets*. v. 2, p. 89-90.

⁸⁶Elizabeth Rice ACHTEMEIER, *Nahum—Malachi*, p. 14.

ve adora ao Senhor, mas então retorna ao politeísmo. A paciência e a proteção de Deus têm o propósito de produzir boas novas para os fracos (1.15). A natureza divina tem sempre sido cumprir promessas de cura e de vitória final para os fiéis. Na natureza de Yahweh nasce a necessidade de bondade, a qual tem aqui o sentido de recompensa adequada para a retidão e para o mal.

Síntese canônica: a soberania de Deus sobre a Assíria

Carl Armerding assinala que Naum possui vários paralelos com Isaías 51 e 52. Embora se possam explicar alguns dos itens citados por Armerding como terminologia comum em textos que tratam de juízo, existe íntima associação entre as imagens de redenção em Naum 1.12-15 e Isaías 51.21—52.7. Primeiro, 1.15 e 52.7 são parecidos, pois ambos saúdam a chegada do que traz boas novas de paz. Segundo, tanto 1.15 quanto 52.1 prometem liberação da opressão. Terceiro, os dois profetas anunciam “um momento de transição na história”.⁸⁷ A semelhança desses textos reflete o uso, por Naum, de uma profecia anterior para explicar a vitória próxima de Yahweh sobre o mesmo inimigo que ele afastou de Jerusalém nos dias de Isaías (Is 36 e 37). Com efeito, o reaparecimento desse linguajar significa que Yahweh é capaz de derrotar a Assíria como em tempos antigos, mas desta vez a vitória será final.

Também é necessário assinalar que Naum 1.1-15 ensina que o arrependimento descrito em Jonas não se espalhou além de Nínive ou então não durou. Com misericórdia Deus enviou Jonas para advertir os assírios acerca do castigo, de modo que os ninivitas não podem alegar que Yahweh é paciente e bom com os judeus, mas não com eles. Não se recebeu a misericórdia de Deus com dedicação duradoura. Por esse motivo a destruição acontecerá, mas o Senhor não é culpado de não advertir uma cidade destinada ao juízo.

O Deus que se opõe a Nínive: Naum 2.1-13

Depois de assinalar a lógica das ações divinas, o profeta anuncia o desterro de Nínive (2.1). A cidade será saqueada, pilhada e despojada (2.10) por forças poderosas (2.3,4) que farão com que os melhores soldados da Assíria fracassem em sua missão de defender sua capital (2.6). Mulheres serão capturadas (2.7), riquezas serão tomadas (2.9), e a cidade será destruída, embora tenha sido tão poderosa quanto um leão (2.11,12). A referência

⁸⁷Nahum, p. 453-4.

ao leão é irônica, porque leões foram frequentemente representados na arte assíria em cenas onde eram caçados por reis assírios e também porque esses reis gostavam de se comparar com leões poderosos.⁸⁸

Essas cenas terríveis acontecem porque Yahweh se opõe a Nínive (2.13). O poderio militar assírio não tem uma capacidade maior de salvar o seu país das mãos do Deus único do que o poder egípcio teve nos dias do êxodo. Ademais, Deus, mediante a derrota do opressor de Israel, está usando a oportunidade para restaurar seu povo à sua antiga glória (2.2). Neste caso Yahweh trabalha com o objetivo de colocar o remanescente de novo na terra. A renovação de Israel começa aqui da mesma maneira como começou em Êxodo 2.23-25, com Deus agindo para tirar do povo escolhido a opressão de um tirano perverso. O fato de que Deus aqui se opõe à Assíria “é um sinal da vitória de Deus e a base para a esperança de que no final seu poder e justiça subjugarão todo o mal”.⁸⁹

O Deus que humilha o arrogante: Naum 3.1-19

Isaías 10.5-27 já afirmou a decisão divina de julgar a Assíria por sua arrogância ao presumir que ela, e não o Senhor, tem dirigido a história. Agora Naum prossegue com a descrição da derrota de Nínive e ressalta a humilhação da cidade. O juízo de Deus acontece porque Nínive está cheia de mentiras, violência e opressão (3.1). Nínive escraviza outros (3.4) e é cruel (3.19). Por esse motivo Deus está contra os assírios e exporá a nudez deles (3.5), cobri-los-á com imundícia (3.6), fará deles objeto de desprezo (3.6) e mostrará que a cidade é fraca (3.8,9). O comércio e a atividade governamental serão interrompidos (3.16-19). Eliminar-se-á o orgulho de Nínive.

Síntese canônica: o poder universal de Deus

Aqueles que sofreram às mãos dos assírios regozijar-se-ão com a decadência deles (3.19). Esse regozijo revela a impiedade de Nínive mais do que as atitudes erradas dos povos libertados. Não seria possível prantear a queda da Assíria mais do que se pode lamentar a derrocada de Hitler, Stalin ou Napoleão. O juízo divino significa que Yahweh é o Senhor universal que é soberano tanto na salvação quanto no juízo.⁹⁰ Isso significa que o poder e a justiça de Deus ainda controlam a história.⁹¹ Por esse motivo, ficar de-

⁸⁸J. J. M. ROBERTS, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 67.

⁸⁹John D. W. WATTS, *The books of Joel, Obadiah Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 120.

⁹⁰BULLOCK, *An introduction to the Old Testament prophetic books*, p. 224.

⁹¹HARRISON, *Introduction to the Old Testament*, p. 930.

masiadamente ofendido com o tom do livro pode ser uma atitude pior do que ficar alegre com a queda da Assíria.

Com a reprimenda do orgulho assírio, chega finalmente o juízo há muito prometido pelos Doze. Nenhuma nação pecadora, por mais poderosa que seja, pode evitar a ira divina. Pelo fato de o juízo começar com um povo poderoso, fica evidente a plenitude do juízo de Yahweh. A esta altura somente Judá pode ter alguma esperança (v. 1.15; 2.2). A Assíria está prostrada diante do Senhor. Será que outras nações podem ficar muito atrás? Atacou-se o pecado universal, tão cuidadosamente expresso em Joel, Amós, Jonas, Obadias e Miquéias. Deus tem sido paciente, mas ao mesmo tempo começou, de uma forma bem evidente, a agir contra o pecado.

O Deus que inspira fé em momentos de crise: Habacuque

Qualquer que seja o padrão usado para avaliar, Habacuque é uma profecia singular. Em sua estrutura Habacuque tem claramente a forma de uma encenação teatral mais do que qualquer outro livro profético. O profeta toma a iniciativa de buscar revelação da parte de Deus. Deus responde perguntas feitas pelo profeta inquisidor. A situação histórica acha-se refletida no texto, mas ao mesmo tempo não fica bem delineada. Uma crise de fé se desenrola, contudo é o profeta, e não o povo, que passa por essa crise. Um salmo claramente demarcado conclui a obra. Vistos no conjunto, esses detalhes caracterizam esse texto como um esforço profético criativo, beirando as raias do incomum.

Ao mesmo tempo Habacuque emprega e reutiliza várias idéias teológicas já proeminentes entre seus predecessores. Por exemplo, o livro anuncia iniquidade nacional e internacional. Descreve Yahweh a utilizar uma nação poderosa e perversa (a Babilônia) para castigar pecadores em Israel e realça o relacionamento do profeta com o Senhor. Aqui Deus age como revelador, juiz, consolador, instrutor, libertador e Senhor absoluto da história. Yahweh é o Criador e sustentador de toda a terra. Tais noções usuais misturadas com características incomuns ajudam o livro a fazer uma vigorosa afirmação sobre como o Senhor castiga o pecado e livra o fiel.

Habacuque se desenvolve ao longo de quatro seções distintas. Primeiro, 1.2-11 demonstra que Deus castigará os israelitas ao enviar a Babilônia para puni-los. Esse Deus revela o futuro. Segundo, 1.12—2.11 declara que Yahweh espera que os fiéis tenham fé enquanto a Babilônia é castigada por seus pecados. Terceiro, 2.12-20 deixa claro que Yahweh destrói os idólatras. Mediante a adoração de imagens, nem Israel nem a Babilônia conseguem se colocar contra o único Deus. Quarto, 3.1-19 afirma que

Yahweh sempre age em favor dos fiéis. O profeta pode se refugiar no poder de Deus. Ambientado algum tempo antes de a Babilônia assumir o controle de Israel em 605 a.C.,⁹² o livro antecipa a queda de Jerusalém em 587 a.C. e a derrocada da Babilônia em 539 a.C. Assim o leitor tem acesso à visão divina sobre o futuro,⁹³ o que inclui para Israel e a Babilônia o mesmo destino que Nínive experimentou em Naum.

O Deus que revela o futuro: Habacuque 1.2-11

Visões proféticas sobre o futuro são ao mesmo tempo genéricas e bem específicas. Os comentários mais específicos geralmente tratam dos acontecimentos mais próximos do profeta, ao passo que as afirmações mais genéricas tendem a prometer, por exemplo, a derrota final do mal por Yahweh. Nesta passagem Habacuque faz ao Senhor uma pergunta específica. “Por que toleras o erro?” (1.2-4). À semelhança de Isaías (Is 6.9,10), ele fica imaginando “até quando” os pecadores irão prosperar. A resposta divina é “estou trazendo os babilônios” para destruir a perversidade de Israel (1.5-11). Como foi anteriormente o caso da Assíria, uma Babilônia forte e cruel agirá como instrumento da ira de Deus contra o povo escolhido rebelde. Agora Habacuque conhece o futuro!

Síntese canônica: Babilônia como instrumento da ira de Deus

O papel da Babilônia vem sendo delineado há algum tempo no cânon. Em particular Isaías 39, Jeremias 27—29 e Ezequiel 24—32 ressaltam o futuro da proeminência e domínio da Babilônia sobre Israel. Deus deseja usar a Babilônia dessa maneira. Ao mesmo tempo, Isaías 13.1—14.27 e Jeremias 50 e 51 indicam que, no devido tempo, a Babilônia sofrerá a ira de Deus. À semelhança do que aconteceu com a Assíria (Is 10.5-27), a crueldade e arrogância da Babilônia serão o motivo de sua queda. Seu amor por outros deuses será a sua desgraça. Esses fatos fazem com que as declarações de juízo na seção seguinte de Habacuque sejam bem previsíveis, mas a elaboração artística da profecia evita que ela seja entediante.

⁹²Cf. Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 82-4, para uma análise das opções. Roberts sustenta que a ameaça declarada no livro é anterior a 604 a.C. Ele também acredita que mais tarde houve alguma reescrita de material. Carl Edwin Armerding diz que o livro reflete “as lutas espirituais de Habacuque durante um longo período de tempo, possivelmente começando já em 626 e estendendo-se até 590 ou mesmo depois”. Cf. Carl Edwin Armerding, *Habakkuk*, v. 7, 493. De qualquer maneira, o trabalho de Habacuque, à semelhança do de Jeremias, ocorre durante um difícil período político e teológico.

⁹³CHILDS, *Introduction to the Old Testament*, p. 453.

O Deus que inspira fé em momentos de crise: Habacuque 1.12—2.11

A resposta de Deus satisfaz apenas o elemento mais básico da pergunta de Habacuque. As atividades da Babilônia contra Judá explicam como um grupo de pecadores será retirado. Mas, caso a perversa Babilônia destrua a perversa Judá, então os perversos ainda prosperarão, e a Babilônia será pior do que Judá, visto que a nação inteira adora ídolos (1.13-17).⁹⁴ Certamente o Senhor eterno (1.12) tem condições de fazer algo melhor, então o profeta espera por uma resposta mais satisfatória (2.1). Aqui está em jogo a própria natureza e caráter de Deus, tal como visto na maneira como Yahweh dirige a história. Também está em jogo a questão de se o Senhor permite que ídolos recebam a glória pelas conquistas daqueles que os seguem.

Desta vez a resposta de Yahweh elimina qualquer sensação de os perversos prosperarem para sempre. No entanto, antes de expor o destino dos perversos, o Senhor primeiramente protege os justos. Deus instrui Habacuque a escrever como um testemunho duradouro (2.2) a visão/ resposta revelada. O juízo de Yahweh sobre os perversos poderá parecer demorado, mas virá (2.3) e devasta-los-á (2.5). A postura de Habacuque e de todos os outros que clamam pelo Senhor deve ser de fé (2.4). O justo vive baseado na fé, da mesma maneira como o povo da aliança deve viver baseado na palavra de Deus (Dt 8.3). Essa fé no Deus que revela e promete susterrá Habacuque e demonstrará que ele é justo à vista do Senhor.

Síntese canônica: fé e retidão

Até aqui Yahweh apresentou-se como um Deus que revela e exige fé. Esses detalhes ajudam Habacuque a conhecer o caráter de Yahweh. Agora o Senhor explica que sua obra baseia-se nesse caráter. Deus trará “ais” sobre a Babilônia devido a toda a sua cobiça, arrogância e crueldade (2.5-11), o que significa que a impiedade não durará por muito tempo sobre a terra. Deus não apenas protege o justo, mas também elimina o mal, embora esse processo possa se desenrolar ao longo do tempo (2.2,3).

É importante assinalar a inextricável conexão aqui existente entre retidão e fé. Maria Eszenyei Széles comenta que o AT consistentemente define o “justo” como aquele “que retorna àquelas prescrições da Lei que se conformam à expressa vontade de Deus, que aceita a sua validade imutável e que se submete totalmente a ela”.⁹⁵ Ao mesmo tempo, Peter C. Craigie

⁹⁴Carl Friedrich KEIL, Habakkuk, v. 10, p. 64-7.

⁹⁵*Wrath and mercy: a commentary on the books of Habakkuk and Zephaniah*, p. 31.

conclui, dizendo que aquele que é fiel deve perseverar na crença de que a vontade de Deus é normativa e deve, por esse motivo, dirigir a vida.⁹⁶ Entendido dessa maneira, alguém não pode ser justo sem fé em Deus e sem a palavra de Deus e não pode ser fiel a menos que se mantenha a retidão ao longo do tempo. Aqui Yahweh diz a Habacuque para crer e agir com base nessa crença. Viver pela fé mostrará que o profeta possui a característica de integridade, e uma firma dependência de Deus garantirá seu futuro.⁹⁷

Não há dúvida de que, nesta secção, 2.4 é o versículo mais importante para a teologia canônica. O versículo está de pleno acordo com Gênesis 15.6, onde Abraão crê em Deus e essa fé é considerada justa. Para ambos os textos é impossível separar os dois conceitos, e para ambos a justiça depende da fé ou fidelidade. Ademais, em cada oportunidade que uma personagem do AT age baseada unicamente nas promessas do Senhor, esses mesmos princípios se aplicam. Antes de agirem, Deus as chama, durante suas vidas honram a Deus, e em todos os momentos Yahweh as sustenta.

No Novo Testamento, especificamente em Romanos 1.17 e Gálatas 3.11, Paulo cita Habacuque 2.4 como o alicerce para sua convicção de que a fé torna os pecadores justos aos olhos de Deus e que, portanto, a fé precede as obras como a premissa fundamental da fé cristã. Hebreus 10.32-34 emprega 2.4 como uma exortação a crentes sob pressão a que permaneçam fiéis em Cristo. Dessa forma Paulo faz uso da teologia por trás de Habacuque para construir teologia, ao passo que o escritor de Hebreus utiliza a situação de Habacuque para estimular a perseverança numa situação semelhante. Ambos concordam com a convicção do AT de que a fé é o fundamento de um comportamento piedoso.

O Deus que despedaça ídólatras: Habacuque 2.12-20

Estando em sua mente assegurado do caráter de feitos de Yahweh, o profeta passa a pronunciar ais contra a Babilônia. Primeiro, o sofrimento virá quando a Babilônia se esforçar por tornar-se proeminente, pois só Deus será conhecido por todas as pessoas em todo o lugar (2.12-14). Conforme Habacuque aprendeu, Deus oferece abundante revelação de si mesmo. Segundo, o sofrimento virá quando Yahweh julgar a Babilônia por seu comportamento sanguinário (2.15-17). Terceiro, o sofrimento se apoderará da Babilônia porque Deus, e não os ídolos, dirige a história humana

⁹⁶*Twelve prophets*, v. 1, p. 93.

⁹⁷KEIL, Habakkuk, v. 10, p. 74.

(2.18-20). Os ídolos são obra das mãos humanas, mas o Senhor é diferente de blocos de madeira e pedaços de metal (2.20).

Síntese canônica: a tolice da idolatria

As conclusões de Habacuque são partilhadas por quase todo o cânon. Isaías 42.7 e 44.9-20 falam da tolice que é pensar existir vantagem espiritual na idolatria. Jeremias 2.26-28 concorda, assinalando o quão tola é a idolatria de Judá, e Jeremias 10.1-16 sustenta que as nações são igualmente tolas ao venerar imagens. Salmos 115.4-8 aplica essas idéias numa passagem que se concentra em como Israel e a natureza glorificam a Deus. No restante do cânon também existe um imenso número de textos anti-idolátricos de outros tipos, mas essas passagens são, no seu estilo, fraseado e propósito, quase idênticas a Habacuque 2.12-20. Deus tem de ser conhecido e glorificado para que o mundo tenha esperança, o que significa que se deve mostrar que deuses concorrentes são futilidade.

O Deus que, quando irado, lembra-se da misericórdia: Habacuque 3.1-19

Habacuque conclui com uma oração (ou salmo) de confiança. Suas primeiras duas perguntas são, em essência, lamentos feitos por alguém dentre os fiéis, ao passo que 1.12-20 é um cântico de lamento pela Babilônia. O fato de que termina com louvor e confiança faz da profecia uma espécie de minisaltério moldado por um jeito e ênfase típicos dos profetas. O julgamento do mal e a confiança em Deus em épocas de dificuldade continuam sendo os temas centrais, ainda que agora se lhes acrescente a preocupação de Habacuque de que o Senhor seja misericordioso enquanto castiga.

O salmo expressa o anseio de que Deus redima os fiéis mediante a remoção dos perversos. Esse ato significaria misericórdia para os oprimidos. É essa misericórdia que o profeta anseia ver, e Habacuque sabe que só Deus é capaz de operar essa obra. O profeta concentra sua atenção exclusivamente no que Deus pode fazer.⁹⁸ Habacuque pede a Deus que se revele, tal como fizera durante o período do êxodo, quando Yahweh livrou Israel ao esmagar seus opressores (3.3-15). Isso seria uma renovação de obra divina e revelatória; isso seria misericórdia para os justos, que vivem pela fé. Por esse tipo de obra o profeta se satisfaz em esperar (3.16). Pela fé ele aguardará, embora tudo pareça deprimente ao redor dele (3.17-19).

⁹⁸ACHTEMEIER, *Nabum—Malachi*, p. 55.

Ele o fará apesar do fato de que Israel e o conquistador de Israel têm de cair antes que se confirme a fé do profeta. A palavra de Deus apenas é suficiente para alimentar essa fé.

Síntese canônica: a intervenção de Deus na história

Além de mostrar o que há em comum entre a profecia e os salmos, este texto faz parte de um grupo de outras reflexões poéticas canônicas que tratam das extraordinárias manifestações de Deus na história. Muitos desses poemas aparecem no meio de narrativas, como é o caso de Êxodo 15.1-18, passagem onde Moisés louva a Deus pelo livramento no mar Vermelho. É claro que Habacuque 3.1-19 pede por um acontecimento semelhante. Juízes 5.4,5 comemora o fato de Yahweh sair para lutar contra Sísera, nos dias de Débora. Uma vez mais o Senhor precisa atuar contra um invasor estrangeiro. O salmo 68 apresenta o Senhor como o grande guerreiro que liberta cativos. Finalmente, Deuteronômio 33.2-5 descreve Yahweh tornando-se rei de Israel, no Sinai, ao entregar a Israel a lei de Moisés. Esses textos registram para a posteridade a palavra de Deus, a misericórdia de Deus e o poder de Deus como soberanos sobre os arrogantes opressores que aparecem na história. Em sua própria época o profeta pede uma nova revelação, um castigo renovado para os perversos e um novo Israel que, à semelhança de Débora, servirá a Yahweh. A resposta positiva de Deus à oração de Habacuque significará que a Assíria, a Babilônia e Israel serão todos julgados pelo tipo de pecados descritos em trechos anteriores dos doze.

O Deus que castiga a fim de criar um remanescente: Sofonias

Sofonias não deixa nenhuma dúvida de que Deus está na iminência de castigar os pecados de Israel e das nações. Toda a criação sofrerá pelas transgressões cometidas pela raça humana (1.2,3). No juízo outros países que ofenderam ao Senhor juntar-se-ão à Assíria, Babilônia e Israel (2.4-12). Embora a ira justa de Deus continue a ser um tema importante, também recebe bastante atenção o fato de que essa ira acontece com o objetivo de formar um remanescente multinacional (3.6-20). O objetivo do julgamento divino é redentivo e não apenas punitivo. Mais uma vez é o conceito familiar do dia do Senhor que fornece o contexto para essas atividades.

O cabeçalho de Sofonias (1.1) situa a profecia no reinado de Josias (c. 640-609 a.C.), embora não haja nenhuma informação específica sobre se ela precede ou sucede a grande reforma de 622 a.C. (v. 2Rs 22.1—23.30).

Estudiosos têm debatido quanto do livro provém daquele período,⁹⁹ mas J. J. M. Roberts acertadamente conclui: “não existe nenhuma boa razão para duvidar da exatidão da informação histórica do cabeçalho”.¹⁰⁰ À semelhança de seus contemporâneos Jeremias, Naum e Habacuque, Sofonias prega antes da destruição de Jerusalém em 587 a.C. O livro reflete uma teologia de crise cujo propósito é levar Judá ao arrependimento. Sem ter a capacidade de salvar os judeus de si mesmos, o profeta declara como Yahweh usará o dia do Senhor como instrumento para destruir os perversos e informa o meio pelo qual os justos serão salvos. Em outras palavras, Sofonias explica, de modo detalhado e explícito, idéias que Naum, Habacuque e as profecias anteriores começaram a expressar.

Embora várias estruturas tenham sido propostas para o livro,¹⁰¹ a profecia apresenta em três partes sua mensagem sobre o Deus que castiga a fim de criar um remanescente. Primeiro, 1.2-17a descreve o Deus que elimina o pecado. Segundo, 1.17b—3.5 descreve o Deus que consome as nações. Terceiro, 3.6-20 examina o Deus que cria o remanescente. Dessa maneira a profecia demonstra o caráter justo de Yahweh, seu poder soberano sobre as nações e sua redenção dos fiéis. Esses temas constituem elementos importantes em outros textos proféticos que tratam do dia do Senhor.

O Deus que elimina o pecado: Sofonias 1.2-17a

Ao invés de começar com uma lista de pecados que conduzem a um pronunciamento de juízo, Sofonias começa com a impressionante afirmação de um castigo total e devastador: Deus eliminará tudo o que foi criado em Gênesis 1.1-26 (1.2,3). Conquanto a criação seja o contexto da ira, os alvos da indignação divina são os perversos da terra (1.3). Tal como nos dias do dilúvio, Yahweh fará a criação reverter.¹⁰² Essa promessa genérica

⁹⁹V. os apanhados de opiniões em Adele Berlin, *Zephaniah: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 31-47; Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 161-4; e Paul R. House, *Zephaniah: a prophetic drama*, p. 9-14.

¹⁰⁰*Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 163. Dentre as análises de Sofonias que defendem uma data posterior, provavelmente a melhor é a de Ehud Ben Zvi, *A historical-critical study of the book of Zephaniah*. Para Ben Zvi a forma final do livro é posterior a 587 a.C.

¹⁰¹Cf. Berlin, *Zephaniah*, p. 90.

¹⁰²Para uma análise de como as imagens daqui equivalem a uma reversão da criação, leia-se Michael De Roche, *Zephaniah 1:2-3: The “sweeping of creation”*, p. 104-9. Para uma comparação entre imagem de dilúvio e este texto, v. Watts, *The books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 156.

torna sem sentido a maior parte das preocupações de Habacuque, visto que, presumivelmente, todos os perversos na face da terra sofrerão dessa vez. A visão de Sofonias é no mínimo abrangente.

Velhos pecados são a causa da ira de Yahweh. O baalismo, a idolatria, a adoração de divindades astrais, o sincretismo e a apostasia são apenas o início das ofensas específicas mencionadas no livro (1.4-6). Ademais, a realza passou a se comportar de acordo com estrangeiros e perpetuou a violência e a fraude (1.8,9). Os moradores de Jerusalém tornaram-se tão apáticos com Yahweh que acham que o Senhor jamais agirá contra eles (1.12,13). O politeísmo levou-os a crer que Yahweh é como eles. Adoram a si mesmos,¹⁰³ então de que outra maneira pensariam?

Yahweh especifica a natureza da mudança. O dia do Senhor virá. Está próximo (1.14), trará resultados amargos (1.14), poderá causar aflição, desespero e depressão (1.15), tem o propósito de matar (1.15) e é abrangente na sua natureza (1.16). Um grande inimigo virá, dessa forma fazendo alarmes soarem nas torres nas esquinas.¹⁰⁴ Cegueira e vergonha apodestrar-se-ão do povo (1.17a). O juízo será tão abrangente quanto a idolatria em Judá.

Em apenas uns poucos versículos Sofonias revela uma notável solidariedade com todo o cânon. Conforme foi dito, 1.2,3 evoca lembranças do dilúvio, o que indica que Sofonias encara o dia do Senhor como uma revisitação daquele evento. O texto também revela os motivos do desprazer divino e o conseqüente juízo encontrado em Deuteronômio 27 e 28,¹⁰⁵ um fato que liga ainda mais aos Profetas Anteriores o enfoque da profecia acerca da história. A ênfase de Sofonias no dia do Senhor liga o livro aos Profetas Posteriores, e expressões específicas de outras profecias aparecem aqui.¹⁰⁶ Este trecho vincula o livro às crenças canônicas de que o Criador pode julgar a criação, de que devido à idolatria o povo da aliança abriu mão da terra prometida e de que o dia do Senhor é o meio pelo qual essas verdades se concretizam na história.

O Deus que consome as nações: Sofonias 1.17b—3.5

Assim como Isaías 13—23, Jeremias 46—51, Ezequiel 25—32, Joel 3.9-20 e Amós 1.3—2.3 já indicaram, Judá não será o único país castigado pelo dia do Senhor. Nações tão grandes quanto a Assíria (2.13-15) e rela-

¹⁰³ACHTEMEIER, *Nahum—Malachi*, p. 70.

¹⁰⁴BERLIN, *Zephaniah*, p. 90.

¹⁰⁵O. Palmer ROBERTSON, *The books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 254-5.

¹⁰⁶BERLIN, *Zephaniah*, p. 15-6

tivamente tão pequenas quanto a Filistia (2.4-7), Moabe, Amom (2.8-11) e Etiópia (2.12) também serão castigadas. Dessa forma cobrem-se todas as regiões, o que fala da amplitude daquele dia.¹⁰⁷ As razões da devastação continuam sendo as mesmas dos livros anteriores: arrogância (2.10) e idolatria (2.11). Não pode haver nenhum conhecimento de Deus enquanto essas questões permanecerem sem solução. Tudo o que pode resultar é uma espécie de auto-adoração (2.15), semelhante àquela vista em Judá em 1.12,13. A inclusão de Judá na relação de nações pecaminosas (2.1,2; 3.1-5) indica que suas ações negam a condição que tinha de nação favorecida. Conforme assinalado por John Watts, “Judá tornou-se tão estrangeira em seu comportamento que parecia que ela pertencia mais àquelas nações do que a Deus”.¹⁰⁸

Um grupo, porém, emergirá da devastação. “Os humildes da terra” que buscarem o Senhor, a lei, a retidão e a humildade (2.3) tornar-se-ão o remanescente que possuirá a terra (2.7,9). Aqueles mencionados em 2.3,7 e 9 são claramente israelitas, mas 2.11 oferece a possibilidade de estender a identidade do remanescente a pessoas de outras terras. Quando os ídolos forem destruídos, aqueles que reconhecerem o valor de Deus se voltarão para Yahweh. Assim como os perversos de Israel são tratados como os gentios perversos, de igual forma os justos entre os gentios, aqueles que adoram ao Senhor, são identificados com o remanescente israelita. Dessa forma reforça-se aqui a visão do remanescente em Isaías 19.19-25, Amós 9.11,12 e outras passagens.

Síntese canônica: a retidão de Deus e o remanescente

A soberania e a retidão impecável de Yahweh são evidentes. Deus consome as nações devido à sua pecaminosidade, mas ao mesmo tempo inclui todas as nações no remanescente. Portanto, caso as imagens de 1.2-17a estejam refletindo idéias oriundas da Lei, dos Profetas Anteriores e dos Profetas Posteriores, então 1.17b—3.5 contém noções encontradas nos Profetas Posteriores e nos Escritos. Enquanto os Profetas Posteriores ensinam que um remanescente sobreviverá, os Escritos, especialmente salmos de sabedoria como Salmos 1 e 37 e o livro de Provérbios, explicam como alguém pode afirmar ser um dos “humildes da terra”.¹⁰⁹ Dessa forma, vêm-se resumidamente em Sofonias toda a gama de conceitos associados com a retidão de Yahweh e com a maneira como seres humanos podem refletir tal retidão.

¹⁰⁷CRAIGIE, *Twelve prophets*, v. 2, p. 119.

¹⁰⁸*The books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 164.

¹⁰⁹BERLIN, *Zephaniah*, p. 16-7.

O Deus que cria o remanescente: Sofonias 3.6-20

O propósito do juízo é lidar com todos aqueles que consideram a paciência de Deus uma desculpa para pecar (3.6,7), mas também tem o objetivo de criar e abençoar um povo comprometido com Yahweh. Para tanto Yahweh afirma que a indignação divina (3.8) purificará “os lábios dos povos” (3.9) e fará com que adoradores venham “desde além dos rios da Etiópia” (3.10). Embora 3.10 possa estar se referindo especificamente a israelitas exilados, o substantivo plural “povos” indica que esse remanescente possui uma identidade multinacional.¹¹⁰ Alguns estudiosos especulam que aqui pode ter ocorrido uma corrupção no texto, com uma mudança de “meu povo” para “povos”, mas não há entre os manuscritos nenhuma prova que apóie tal leitura.¹¹¹ Devido à presença de 2.11, o contexto geral da profecia favorece essa definição do remanescente. Conforme já se disse, o conceito que Sofonias tem do remanescente não é de modo algum novidade na literatura profética. O criador de todas as pessoas reserva para si um remanescente dentre todos os povos.

A esse remanescente humilde (3.11-13) pertencem as bênçãos de Yahweh. Deus promete presença (3.15), encorajamento (3.15), prazer (3.17), tranqüilidade (3.17), alegria (3.17), livramento (3.19) e honra (3.20) — em resumo, restauração (3.20). Essas promessas revertem o juízo da mesma forma como, com toda certeza, o juízo reverte a criação. O desejo de Deus é abençoar e não amaldiçoar; curar e não matar. A renovação resulta do castigo. Esse é o propósito derradeiro do juízo, e o regozijo do remanescente é uma expressão humana desse princípio teológico (3.14-20). Esta maneira de ver o castigo está em harmonia com o padrão estabelecido em Gênesis 1—11, Deuteronômio 27 e 28, Isaías 40—66, Jeremias 31—34 e outros textos. Em meio à devastação Deus sempre preserva um remanescente com o fim de promover renovação.

Sofonias conclui a ênfase no juízo, a qual fora iniciada em Naum. A esta altura dos doze, todos os politeístas da terra estão debaixo da condenação divina. Os pecados relatados em Oséias—Miquéias serão castigados. Apesar disso, a renovação é o objetivo por trás da devastação, de sorte que existe esperança para o futuro. Essa esperança continua inexplicada, mas os próximos três livros tratam do assunto.

¹¹⁰Cf. Craigie, *Twelve prophets*, v. 2, p. 128; Széles, *Wrath and mercy*, p. 107; Berlin, *Zephaniah*, p. 133.

¹¹¹Cf. House, *Zephaniah*, p. 132.

¹¹²*Exile and restoration: a study of Hebrew thought in the sixth century B.C.*, p. 153-5.

O Deus que renova o templo: Ageu

Sofonias termina sem dizer como a renovação acontecerá na história. Ageu, Zacarias e Malaquias tratam desse assunto e apresentam um padrão consistente de como a restauração final se desenrolará. Esses profetas são totalmente honestos sobre o quão preliminar e preparatória é a época deles para uma renovação total, mas ao mesmo tempo têm a esperança de que os alicerces que foram lançados serão vitais para o futuro. Peter R. Ackroyd comenta que Ageu e Zacarias 1—8 estão especialmente cômicos de que vivem numa nova época caracterizada pela bênção de Deus. O sinal da bênção de Deus é a presença divina, e os pontos que atraem essa bênção são o templo e a comunidade de fé.¹¹² Em outras palavras, Ageu e Zacarias 1—8 destacam o templo, a cidade e o povo. Também é correto incluir Zacarias 9—12 e Malaquias neste sumário.

Ageu e Zacarias são contemporâneos. Às mensagens de Ageu pode-se atribuir a data de 520 a.C., ao passo que as de Zacarias acontecem durante 520-518 a.C.¹¹³ Ambos os profetas atuam depois da derrota da Babilônia pela Pérsia em 539 a.C., que foi o cumprimento de promessas feitas em Isaías 13.1—14.23, Jeremias 50 e 51 e Habacuque 2.2-20, depois do decreto que Ciro emitiu em 538 a.C. permitindo o retorno de judeus à sua pátria, um evento prometido em vários textos (p.ex., Is 35; 44.28—45.1; Jr 29.1-14), e depois do retorno inicial dos judeus por volta de 538-535 a.C. (v. Ed 1 e 2).¹¹⁴ Todos esses são inquestionavelmente eventos cruciais. Poderiam muito bem ser considerados como prova de que os setenta anos de exílio de Israel (Jr 29.1-14) tinham cedido lugar a uma nova era em que Israel, uma vez mais, podia habitar a terra prometida, renovar a aliança e desfrutar as bênçãos de Yahweh. A profecia estava se cumprindo durante a sua própria existência, e a questão era o quanto daquelas profecias e que tipo de profecias estava se cumprindo.

Ageu defende a idéia de que a completa renovação nacional não poderá acontecer até o templo ser reconstruído. Esdras 3.8—4.24 indica que os exilados tentaram reconstruir anteriormente, mas foram impedidos por inimigos políticos. Ageu entende que chegou a hora de começar de novo. Ele apresenta quatro mensagens que motivam o povo a construir. Primeiro, em 1.1-15 proclama que Deus merece honra, de sorte que o povo deve construir um templo que demonstre seu compromisso com Yahweh. Segundo, 2.1-9 apresenta o Deus que promete uma glória maior para o novo

¹¹³David L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1—8*, p. 20.

¹¹⁴Cf. Carol L. Meyers e Eric M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1—8: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. XXIX-XL.

templo. Essa promessa é possível devido à garantida presença do Senhor no novo centro de adoração. Terceiro, 2.10-19 declara que Deus purifica o povo a fim de que seja um remanescente apropriado. Quarto, 2.20-23 afirma que Yahweh renova a aliança com Davi. Estando o povo de volta na terra, o templo no seu lugar e a aliança davídica reafirmada, Ageu declara que a renovação total é não apenas viável, mas já está a caminho.

O Deus que merece honra: Ageu 1.1-15

Ageu pregou a um povo perplexo. Os judeus esperavam grandes bênçãos por causa das declarações dos profetas pré-exílicos (1.9),¹¹⁵ contudo experimentaram o juízo de Deus (1.6).¹¹⁶ Ageu procura esclarecer o assunto ao afirmar que os judeus estão lutando porque não acharam apropriado honrar o Senhor dos exércitos com a reconstrução do templo (1.2-11). Sua demora em reconstruir revela que não estão purificados nem são servos obedientes de Deus¹¹⁷ e até mesmo leva Yahweh a chamá-los “este povo” ao invés de “meu povo” em 1.2.¹¹⁸ Uma vez que Deus não recebe nenhuma honra, eles não recebem os benefícios da satisfação divina (1.8). A solução de Ageu é clara: devem se levantar e construir.

A favor tanto dos líderes de Israel quanto do próprio povo há o fato de que eles reagem positivamente ao desafio de Ageu. Ao obedecerem a Yahweh e ao profeta, demonstram ser um remanescente digno (1.12). A presença de Deus resulta no despertar, motivação e capacitação do espírito e do corpo de cada um (1.13,14).¹¹⁹ Vinte e três dias após ouvirem a mensagem de Ageu, já estão trabalhando (1.1,14,15). Essa reação distingue essa geração de inúmeras outras que não deram ouvidos e as quais os profetas tiveram de suportar. Reconhecem que o Deus que os trouxe de volta à terra e que controla a natureza (1.2-11) merece a honra que um templo manifesta.

Síntese canônica: o templo e a presença renovadora de Deus

É importante observar a relação entre Ageu e as Escrituras na sua totalidade. Ageu aceita Yahweh como o Senhor dos exércitos todo-poderoso, que criou e governa o universo, de modo que afirma os ensinamentos daqueles temas

¹¹⁵BULLOCK, *An introduction to the Old Testament prophetic books*, p. 306.

¹¹⁶ZIMMERLI, *Old Testament theology in outline*, p. 69.

¹¹⁷John BRIGHT, *The kingdom of God: the biblical concept and its meaning for the Church*, p. 159.

¹¹⁸Joyce G. BALDWIN, *Ageu, Zacarias e Malaquias*: introdução e comentário, p. 30.

¹¹⁹Edmond JACOB, *Theology of the Old Testament*, p. 162.

encontrados em Gênesis, Isaías, Salmos e outras passagens.¹²⁰ Ao mesmo tempo Ageu concorda com a ênfase em um santuário central, ênfase esta encontrada em Êxodo, Levítico, Deuteronômio e os Profetas Anteriores. Um templo significa a presença de Deus (1.12-14; v. Êx 32—34; 1Rs 8) e demonstra comprometimento com o Senhor (1.2-6; v. Êx 35—40; 1Rs 5—7). Igualmente importante é o fato de que Ageu concorda com a idéia do futuro apresentada em Deuteronômio 28.64-68 e 30.1-10, Isaías 60—62, Jeremias 30—33 e Ezequiel 40—48. Ageu enxerga um futuro melhor devido à intervenção de Deus na história.¹²¹ Ele alega que esse futuro maior está associado à busca do reino de Deus por Israel mediante a construção de um local central sagrado.¹²² É assim que Ageu consegue ligar firmemente a obra de Deus ali no ano de 520 a.C. (1.1,15) e ao mesmo tempo antecipar uma obra maior de Deus num momento posterior indeterminado. Seu modo de encarar o tempo é, obviamente, semelhante ao de seus antecessores.

O Deus que promete uma glória maior: Ageu 2.1-23

É possível identificar as últimas mensagens de Ageu como parte do plano geral de Deus de uma glória futura maior. A primeira mensagem é de que o novo templo terá uma glória maior do que a de Salomão (2.9). Antevendo um desânimo devido à diferença de beleza física, ou “glória”, entre a antiga construção e a nova (2.1-3), Deus leva Ageu a encorajar o povo e seus líderes (2.4). Oferecem-se ao povo três promessas para ajudá-lo a crer em que seu pequeno templo será mais glorioso que o anterior. Primeiro, Yahweh promete estar com Israel de modo parecido como esteve durante o êxodo (2.4,5). Deus não se esqueceu da aliança sinaítica. Segundo, o Espírito de Yahweh habitará entre eles, dessa forma eliminando qualquer motivo de temor (2.5). Terceiro, o Deus que governa a terra encherá o templo com os tesouros das nações (2.6-8). A presença permanente de Deus e o conhecimento universal de Yahweh embelezarão esse templo.

Passagens anteriores servem de base para as promessas de 2.1-9. Êxodo 29.45,46 afirma que Yahweh tirou os israelitas do Egito a fim de habitar no meio deles.¹²³ Semelhantemente, Êxodo 33.12-17 relata a promessa

¹²⁰V. o cap. 1 desta obra.

¹²¹Paul L REDDITT, *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 20.

¹²²Von RAD, *Old Testament theology*, v. 2, p. 282.

¹²³A expressão “a aliança que fiz com vocês quando vocês saíram do Egito” não aparece na *Septuaginta*. Por esse motivo Baldwin (*Ageu, Zacarias e Malaquias*, p. 37) acha que a expressão pode ser um comentário feito por um escriba e que posteriormente foi acrescentado ao texto. Meyers e Meyers acreditam que não é improvável que a expressão seja do texto original (*Haggai, Zechariah* 1—8, p. 51).

divina de estar presente em Israel quando a nação for conquistar Canaã. Finalmente, Isaías 63.7-14 declara que o Espírito Santo de Deus entristeceu-se quando Israel pecou no deserto, mas assim mesmo conduziu posteriormente o povo à terra prometida. A função do Espírito em cada um desses textos é guiar Israel, sustê-lo e dar-lhe vitória, e o Espírito tem os mesmos objetivos em Ageu 2.1-9.¹²⁴ O contexto de Isaías 63.7-14 torna-o bem aplicável a Ageu 2.1-9, visto que ambos os textos tratam tanto da glória de Deus quanto da renovação da nação na terra prometida.

A terceira mensagem de Ageu (2.10-19) destaca a renovação decisiva do povo. Antes do início da construção do templo, tudo que faziam era impuro (2.10-14). Agora, no entanto, o Senhor abençoá-los-á como o remanescente santo. Todas as suas necessidades serão atendidas (2.15-19), o que reflete uma restauração da bênção mencionada em Levítico 26.6-13 e Deuteronômio 28.1-14. Deus honrará o arrependimento deles. Desde os dias de Josias (c. 640-609 a.C.) e de Ezequias (c. 715-687 a.C.) Israel não dava ouvidos a um profeta e conseqüentemente não desfrutava as bênçãos de Deus. Os israelitas recebem glória que há decênios não se via.

Finalmente, a quarta mensagem de Ageu trata da glória da linhagem davídica. Aqui o profeta afirma que Zorobabel, um descendente de Davi e líder de Israel na época do próprio profeta, é alguém especial para o Senhor. Ele será como “um anel de selar” cujo proprietário é o Senhor (2.20-23). Essa promessa está prevista para “aquele dia” no futuro (2.23). Carl Friedrich Keil afirma que essa mensagem diz ao remanescente que a linhagem davídica está sendo preservada para glória futura.¹²⁵ Walter C. Kaiser Jr. assinala que, sempre que Deus derrubar os reinos da terra, um descendente davídico será estratégico para essa vitória.¹²⁶ O próprio Zorobabel não é o futuro rei, mas sua existência significa que um futuro filho de Davi terá a oportunidade de surgir. A linhagem de Davi não desapareceu, o que significa que também não desapareceu a esperança futura de Israel.

Síntese canônica: o templo, o remanescente e o rei davídico

Este sermão final conclui a identificação, por Ageu, do futuro descrito em textos anteriores. À semelhança de Isaías 7.14; 9.2-7 e 11.1-10, Jeremias 23.1-8, Ezequiel 34.20-24, Oséias 3.1-5, Amós 9.11,12 e Miquéias 5.2-5, Ageu 2.20-23 associa a futura renovação do povo, da adoração e da terra

¹²⁴Cf. Pieter A. Verhof, *The books of Haggai and Malachi*, p. 100-1.

¹²⁵Haggai, v. 10, p. 212.

¹²⁶*The Messiah in the Old Testament*, p. 209-11.

ao ministério do rei que está por vir. Zorobabel não é de forma alguma esse rei, assim como Salomão, Ezequias e Josias também não o foram; contudo ele simboliza a promessa que teve início em 2Samuel 7.7-17 da mesma maneira como fizeram aqueles outros reis. Este rei prometido concluirá a renovação iniciada com a construção do templo por um remanescente fiel.

Sem sombra de dúvida, a renovação iniciada em Ageu é bem humilde. Há ainda muito por fazer antes da vitória final de Deus. Assim mesmo, o povo se arrepende, quando seus antepassados não o fizeram. Reagem positivamente como um verdadeiro remanescente. Além disso as bênçãos davídica e mosaica continuam vigentes. Acima de tudo, o templo foi restaurado para ser a principal representação do ato de Israel honrar o seu Deus. É significativo que não haja nenhuma menção à idolatria. A adoração que volta a ser praticada aqui não tem qualquer indício de idolatria que possa comprometê-la, de sorte que esta renovação pode ser incompleta, mas certamente não é irrelevante.

O Deus que renova Jerusalém como Sião: Zacarias

Embora atue à mesma época de Ageu, ministrando ao mesmo povo por muitas das mesmas razões, a personalidade e o estilo de Zacarias são bem diferentes dos de seu colega.¹²⁷ Zacarias é um visionário que emprega linguagem simbólica para comunicar suas mensagens. Dessa maneira Zacarias se parece bastante com Ezequiel. Ambos os profetas antevêm uma Jerusalém renovada, com um templo restaurado em seu centro. Ambos acreditam que o rei davídico será fundamental nessa restauração, ambos enfatizam o Espírito de Deus e ambos concentram-se no futuro. Zacarias concorda com a preocupação de Ageu quanto à construção do templo, mas por outro lado oferece esperança de uma purificação generalizada para toda a santa cidade de Jerusalém, na condição de capital do reino de Deus na terra. Jerusalém é, em última instância, o interesse básico de Zacarias. Conforme escreve John D. W. Watts:

O tema do livro é o reino de Deus. Esse tema é apresentado de inúmeras e variadas maneiras, sempre relacionado com outros temas. A relação de Jerusalém com o reino é um tópico que aparece ao longo de todo o livro. A intenção que o Senhor tem de ali reestabelecer sua morada é a razão de construir o templo. A vinda de Deus a Jerusalém e sua morada ali são sinais da eleição da cidade. Ela é o tema central

¹²⁷Cf. Baldwin, *Ageu, Zacarias e Malaquias*, p. 44-7.

daquela ocasião que o profeta chama de “aquele dia”. Quando tudo mais estiver sob o juízo final do Senhor, Jerusalém permanecerá exaltada e confirmada.¹²⁸

Os estudiosos costumeiramente dividem Zacarias em dois trechos principais, capítulos 1—8 e 9—14, e então subdividem esses trechos. A maioria dos estudiosos críticos acredita que essas duas partes foram escritas por autores diferentes que trabalharam dezenas de anos separados um do outro, ao passo que comentaristas conservadores acham que o livro todo é da autoria de Zacarias.¹²⁹ Especialistas dos dois lados concluem que existe unidade temática ao longo de todo o livro apesar de claras diferenças de assunto em Zacarias 1—8 e 9—14.¹³⁰ Não é de todo inapropriado examinar a teologia do livro à medida em que ela se desenvolve em todos os catorze capítulos da profecia canônica. Dessa forma as principais ênfases teológicas de Zacarias tornam-se evidentes.

Zacarias pode ser dividido em cinco partes. Primeiro, o profeta começa o livro afirmando a justiça das maneiras como no passado o Senhor tratou Israel (1.1-6). Segundo, uma série de oito visões descreve Deus como “zeleoso [ou ciumento] com Jerusalém e Sião” (1.7—6.15; v. 1.14). Cada visão estende o domínio de Yahweh sobre a criação. Em todos os momentos Jerusalém e o templo são os pontos centrais da atividade de Deus. Terceiro, em 7 e 8 o texto anuncia o Deus que perdoa e abençoa. Quarto, como prelúdio a uma restauração final em 9—11, o texto apresenta Deus como o pastor e protetor de Israel. Agora a profecia ressalta a vinda do Salvador prometido para conduzir o povo escolhido. Quinto, em 12—14 a profecia se concentra no Deus que habita em Sião. Quando a presença do Senhor encher a cidade, o resultado será uma renovação total, e Jerusalém será santa ao Senhor (14.20,21). Naquele tempo tanto o templo quanto a cidade anunciarão a glória do Senhor.

O Deus que trata Israel com justiça: Zacarias 1.1-6

Os versículos iniciais de Zacarias, que são datados de 520 a.C. (1.1), mostram que o profeta concorda com o entendimento da história israelita encontrado nos Profetas Anteriores e nos Posteriores que o antecedem. O

¹²⁸Zechariah, v. 7, p. 311.

¹²⁹Observe-se o excelente apanhado de opiniões em Redditt, *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 94-102.

¹³⁰Pex., Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 485-6, e Bullock, *An introduction to the Old Testament prophetic books*, p. 313-6.

texto alega que a ira de Yahweh com o povo (1.2) é resultado de uma falta de vontade de arrepender-se (1.3) diante da palavra dos “antigos profetas” (1.4). Assim sendo, a palavra de Deus os atingiu, ou seja, enviou-os ao exílio (1.5), o que, por sua vez, produziu um arrependimento que fora adiado por muito tempo (1.6). Dificilmente seria possível escrever um resumo mais claro e mais sucinto de todas as Escrituras desde Deuteronômio 27 até Sofonias 3. O fundamental desse ponto-de-vista sobre a história é que o Senhor sempre tem sido justo todas as vezes em que lidou com o povo escolhido. A condição devastada de Jerusalém está ali como uma testemunha dos pecados do passado.

A referência a profetas antigos em 1.4 indica que Zacarias está clara e pessoalmente se identificando com aqueles que, no passado, chamaram Israel ao arrependimento. Pelo menos Zacarias está situado numa longa linha de mensageiros divinamente chamados.¹³¹ Também é possível que ele tivesse uma coleção de escritos proféticos à sua disposição¹³² ou mesmo que considerasse canônicas certas profecias.¹³³ Qualquer que tenha sido a exata situação, esse comentário por Zacarias demonstra que o profeta dependia do exemplo estabelecido por Jeremias e outros. Para Zacarias, ser um profeta significava ensinar as verdades das bênçãos e conseqüências da aliança. Deve-se ler todo o livro nesse contexto.

O Deus que é zeloso por Jerusalém e Sião: Zacarias 1.7—6.15

Quando, em 1.6, Zacarias diz que Israel se arrependeu, o texto aponta para uma nova era na história israelita.¹³⁴ De novo Deus é zeloso por Jerusalém e Sião (1.14), o que significa que os inimigos da cidade devem ser espalhados e que todos os impedimentos à sua reconstrução devem ser removidos. Para simbolizar essa renovação da bênção, o profeta recebe oito visões, sendo que a primeira estabelece o contexto para as demais. Na visão inicial o profeta vê cavalos e cavaleiros patrulhando a terra (1.7-10). Quando indagado por que não se demonstrou nenhuma misericórdia por Jerusalém, o Senhor expressa zelo por Jerusalém, mas ira com as nações (1.14,15). Deus promete misericórdia e consolo na forma do templo reconstruído (1.16,17). Embora aqui não haja em vista quaisquer perspectivas de renovação, o Senhor já decidiu julgar as nações a seu bel-prazer e a restaurar

¹³¹MEYERS & MEYERS, *Haggai, Zechariah 1—8*, p. 101.

¹³²PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1—8*, p. 133.

¹³³BALDWIN, *Ageu, Zacarias e Malaquias*, p. 71.

¹³⁴CHILDS, *Introduction to the Old Testament*, p. 476.

Sião.¹³⁵ A história já foi decidida pelo Senhor da história, e a renovação de Jerusalém é a chave para o futuro.

Cada uma das sete visões seguintes apóia a noção de um Israel rejuvenescido. A primeira visão indica que Yahweh é soberano sobre os inimigos de Israel (1.18-21), ao passo que a terceira descreve a medição da cidade renovada, cidade que é a herança escolhida de Deus (2.1-12). Em seguida, uma quarta visão apresenta o Senhor a defender o sumo sacerdote contra o perverso Satanás, ou acusador (3.1-10). Esse episódio indica a plena restauração do sacerdócio, o que significa que adoração autêntica logo se dará. A quinta visão encoraja Zorobabel mediante a garantia de que o poder do Espírito de Deus permitirá que o templo seja terminado (4.1-14). Na sexta visão, um rolo a representar a autoridade de Deus percorre a terra, denunciando todos aqueles que quebram a aliança (5.1-4). Só os justos habitarão a nova Jerusalém.¹³⁶ Semelhantemente a sétima visão expulsa da terra os perversos (5.5-11), e a oitava volta ao tema de cavalos e cavaleiros, que desta vez anunciam que Yahweh é o dono de toda a terra (6.1-8). O mesmo Deus que controla as nações e seus destinos é capaz de reconstruir a cidade, restaurar o templo, renovar a adoração e remover os perversos, dessa forma abrindo caminho para o remanescente.

Síntese canônica: o ramo davídico

Além do sumo-sacerdote Josué e do descendente davídico Zorobabel, uma outra pessoa é fundamental nesta renovação. Esse alguém concluirá no futuro aquilo que esses homens iniciaram. Em 3.8 e 10, o Senhor diz que “meu servo, o Renovo”, virá para remover o pecado dos israelitas e para permitir que eles habitem em paz. Essa imagem parece unir a imagem de ramo e raiz de Isaías 4.2, Isaías 11.1 e Jeremias 23.1-8 com as passagens do servo em Isaías 42.1-4; 49.1-6; 50.4-9 e 52.13—53.12.¹³⁷ Também emprega o mesmo simbolismo da vide encontrado em Miquéias 4.4.¹³⁸ A menção de Josué associa ainda mais a personagem à linhagem sacerdotal, de modo parecido como o salmo 110 afirma que o governante davídico será um sacerdote segundo a ordem de Melquizedeque (Sl 110.4). Desse modo 3.8-10 combina metáforas de realeza, sacerdócio e serviço para descrever aquele que pode reconstruir o templo, destruir o pecado e servir ao Senhor e ao povo.

¹³⁵Carl Friedrich KEIL, *Zechariah*, v. 10, p. 237.

¹³⁶MEYERS & MEYERS, *Haggai, Zechariah 1—8*, p. 243.

¹³⁷KAISER, *The Messiah in the Old Testament*, p. 209-11.

¹³⁸REDDITT, *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 66.

Semelhantemente em 6.12,13 o renovo, ou ramo, está associado com a construção do templo. Aqui Yahweh fala que Josué, aquele que aparece em 3.8, restaurará o templo e terá um reinado contínuo. Carol Meyers e Eric Meyers afirmam que o sentido literal da expressão “ele sairá do seu lugar” é “debaixo dele alguém brotará” e é, portanto, uma referência a um descendente futuro de Davi e à natureza permanente da promessa davídica (v. 2Sm 7.1-17; Jr 33.17). Esse indivíduo construirá o templo em algum tempo no futuro distante.¹³⁹ Assim Josué e Zorobabel são servos de Deus e estão construindo o templo. Para encorajá-los e louvá-los, o Senhor diz que em algum tempo no futuro o herdeiro davídico construirá um templo que será ainda mais glorioso. A obra de Josué e Zorobabel precede aquela pessoa e aquela obra e para elas aponta. Essa maneira de ver o agora e o depois com relação ao templo terá correspondência em Zacarias 9—14, em passagens que tratam de Jerusalém.

Além disso, 6.13 promete glória e poder ao renovo davídico. O texto passa, então, a falar de unidade entre o trono e o sacerdócio. O que tem causado divisão entre os estudiosos é o meio pelo qual essa paz virá, pois alguns especialistas entendem que 6.13 une os ofícios sacerdotal e real em uma única pessoa num único trono,¹⁴⁰ ao passo que outros concluem que aí estão mencionadas duas pessoas, o rei e o sacerdote ao seu lado.¹⁴¹ Uma vez mais, tal como na própria construção do templo, o texto parece encorajar e elogiar Josué e Zorobabel ao dizer que a unidade de propósito tão claramente demonstrada por eles é um quadro vivo da glória ainda maior que virá mais tarde. Visto que é possível, contextualmente, unir os dois ofícios¹⁴² e visto que, em todas as passagens sobre o renovo no cânon, somente este renovo governa Israel a partir do trono de Davi, é plausível concluir que o renovo davídico realizará no futuro o trabalho dos dois homens. A dificuldade com essa interpretação repousa no significado de “e haverá harmonia entre os dois”. Quem entende que o texto faz referência a

¹³⁹ *Haggai, Zechariah 1—8*, p. 355-6.

¹⁴⁰ Cf. Keil, *Zechariah*, v. 10, p. 300; Baldwin, *Ageu, Zacarias e Malaquias*, p. 110-1; Kaiser, *The Messiah in the Old Testament*, p. 214-5; e Charles Augustus Briggs, *Messianic prophecy: the prediction of the fulfillment of redemption through the Messiah*, p. 448, 491.

¹⁴¹ Cf. Meyers e Meyers, *Haggai, Zechariah 1—8*, p. 360-2; Petersen, *Haggai and Zechariah 1—8*, p. 277-8; e Ackroyd, *Exile and restoration*, p. 198-9. Zimmerli comenta que esse texto pode ter ajudado a levar os essênios de Qumran a aguardarem dois líderes futuros, um como sacerdote e outro como rei (*Old Testament theology in outline*, p. 25).

¹⁴² A expressão hebraica é melhor traduzida por “e haverá um sacerdote sobre o seu trono” ao invés de “ao lado do seu trono”. Nesse caso “sacerdote” e “seu trono”, o trono do renovo, estão indissoluvelmente ligados.

uma única pessoa tem de interpretar “os dois” como dois ofícios e não como dois indivíduos.

Os comentários canônicos anteriores sobre o renovo ajudam aqui a interpretar essa palavra. Não pode haver nenhuma dúvida de que em Isaías 11.1 e Jeremias 23.1-8 “renovo” refere-se ao governante davídico, e não há razão para duvidar-se dessa identificação da palavra aqui em 6.13. A esperança profética permanece firmemente focada naquele prometido que conduzirá Israel à derradeira glória. O que é interessante é que 3.8,9 e 6.12,13 também associam o renovo às imagens de servo e sacerdote, assim vinculando-o aos cânticos do servo e ao salmo 110. Ocorre, então em Zacarias uma confluência de idéias que realça o multifacetado herdeiro davídico.

O Deus que perdoa e abençoa: Zacarias 7 e 8

Zacarias 7 e 8 funde o passado, o presente, o futuro e o futuro longínquo com o objetivo de anunciar que o zelo de Deus por Jerusalém resultará em perdão e bênção para o povo. Uma indagação sobre jejum (7.1-7) leva Zacarias a repetir a idéia de história israelita refletida em 2Reis 17, Jeremias 2—6, Ezequiel 16, Oséias 1—3 e outras passagens. O povo quebrou a aliança ao oprimir um ao outro, por isso o Senhor enviou-os para o exílio (7.8-14). É significativo que não se faça nenhuma menção à idolatria. Pelo contrário, a ênfase está em como o jejum deve levar as pessoas a amarem ao próximo e amarem ao Senhor, temas já desenvolvidos em Isaías 58.

Yahweh decide intervir nesse cenário deprimente. A intervenção direta de Deus na história melhorará a situação do povo. Devido ao seu amor por Jerusalém, Deus escolherá estar de novo ali presente, desta vez como aquele que abençoa (9.1-9). Devido à resposta positiva do remanescente diante das mensagens de Ageu e Zacarias, o Senhor fará bem a Jerusalém, causando alegria e satisfação (8.10-19). Devido ao fato de o favor ter sido restaurado à cidade, cidadãos de muitas nações virão ali para buscar o Senhor (8.20-23).

De fato, cumprir-se-ão os propósitos de Deus para Israel. O povo servirá ao Senhor como uma nação santa que atrai todas as nações à sua capital, onde é evidente a presença de Deus. Dessa maneira reverter-se-á a história negativa. Cumprir-se-ão promessas canônicas, tais como aquela feita a Abraão de que todas as nações seriam abençoadas por meio dele (v. Gn 12.1-9). Uma vez que deve-se ler Zacarias 7 e 8 no contexto de 1.7—6.15, as promessas davídicas também se cumprirão (v. 2Sm 7.1-17). O propósito que Deus declarou para Israel em Êxodo 19.5,6 será alcançado. Sofonias e a visão de Isaías de um povo multinacional de Deus materializar-se-ão (v. Sf 3.8,9; Is 19.19-25). A história personificará a vontade de Deus.

O Deus que é o pastor e protetor de Israel: Zacarias 9—11

Zacarias 9 prossegue com o quadro de glória futura iniciado no capítulo anterior. O versículo 1 dá início a uma “advertência” (literalmente “peso”), que vai até 11.17. Outra advertência vai de 12.1 a 14.21, e Malaquias 1.1 também principia com uma advertência. Esse vocábulo recorrente ajuda a vincular Zacarias 9—14 ao livro de Malaquias¹⁴³ e tem levado alguns estudiosos a duvidarem da unidade de Zacarias.¹⁴⁴ Em seu contexto atual a primeira advertência explica que todos os opressores e antigos adversários de Israel serão derrotados pelo Senhor (9.1-8; v. 9.4). Juntamente com 8.20-23; 9.1-8 demonstra que a soberania de Deus extrapola Judá.¹⁴⁵ Toda a terra pertence a Yahweh (9.1), Deus observa toda a terra para assegurar que Israel esteja seguro (9.8), e o Senhor decidiu dar as nações ao povo escolhido (9.7,8). Quem quer que permaneça nessas terras servirá ao Senhor. Joyce Baldwin comenta que:

A primeira secção desta segunda parte do livro desde o começo estabelece dois fatos importantes: A vitória do Senhor é certa, e ele tenciona trazer de volta para si povos longe dele há muito tempo. Estas duas verdades subjazem a tudo que segue, e têm seu ponto alto no culto universal ao Rei, o Senhor dos Exércitos, em 14.16-19.¹⁴⁶

A esta altura os leitores de literatura profética sabem que o governante davídico deve ser parte dessa vitória. Em 9.9 ele aparece, ao mesmo tempo triunfante e manso, montado num jumento. Dessa maneira esse rei une a humildade e o poder inerentes à descrição que Deuteronômio 17.14-20 faz de um rei que serve ao povo, segue a aliança e recebe as bênçãos de Yahweh. Paz resultará do governo desse rei (9.10), pois ele terá como objetivo “o estabelecimento da ordem moral e da justiça social” no poder do Espírito Santo.¹⁴⁷ Essas imagens estão próximas da idéia do governo do rei mencionado em Isaías 9.2-7 e 11.1-9 bem como do ministério discreto do servo em Isaías 42.1-4 e 52.13—53.12.¹⁴⁸ Por causa desse reinado de paz, Deus porá em liberdade (9.11-15) todos os “prisioneiros da esperança” (9.12).

¹⁴³Cf. Ronald Webster Pierce, *Literary connectors and a Haggai/ Zachariah/ Malachi corpus*, p. 287-9; e Ronald Webster Pierce, “A thematic development of the Haggai/ Zachariah/ Malachi corpus”, p. 401-11.

¹⁴⁴Observe-se a análise apresentada anteriormente neste capítulo.

¹⁴⁵David L. PETERSEN, *Zechariah 9—14 and Malachi*, p. 41.

¹⁴⁶Agén, *Zacarias e Malaquias*, p. 133.

¹⁴⁷Walther EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, v. 1, p. 493.

¹⁴⁸Cf. Kaiser, *The Messiah in the Old Testament*, p. 216-7.

Todas essas maravilhas acontecerão porque Yahweh pastoreia Israel como a um rebanho (9.16,17). Quando esse trecho de Zacarias foi escrito, o povo sofria debaixo de pastores inadequados (10.1,2), uma imagem profética costumeira para governantes perversos (v. Jr 25.34-38; Ez 34.7-10). Mas Yahweh será o pastor deles, o que significa que Israel prevalecerá sobre os líderes de outras terras (10.3—11.3). Ninguém é capaz de frustrar os propósitos do soberano pastor, um fato que Ezequiel 34.11-31 anteriormente declara numa passagem que associa o pastoreio de Israel pelo Senhor, o governante davídico e a derradeira restauração de Israel. Todos os inúteis pastores humanos serão afastados da terra como um prelúdio daquele dia (11.4-17).

Não há nenhuma dúvida de que esses capítulos concordam com a descrição que Samuel, Isaías, Jeremias, Ezequiel e Miquéias já fizeram do descendente davídico. O caráter do rei incorporará retidão, humildade e poder. Sua aparição manifestará a graça e a retidão de Deus na terra.¹⁴⁹ Esperar por essa pessoa, que personificará um número tão grande de características desejáveis, traz esperança ao povo.¹⁵⁰ Sua vinda estende esperança a muitas nações, visto que os limites do seu reino incluirão toda a criação. Essa pessoa será, verdadeiramente, um Senhor universal.

O Deus que habita em Sião: Zacarias 12—14

O trecho final de Zacarias encerra a restauração da cidade santa, ao descrever a decisão final de Deus de habitar em Sião. Esse gesto finalmente fará a perversidade ficar longe do povo escolhido, da cidade, do sacerdócio e do trono real. Então as nações pensarão em Jerusalém como Sião, o local da habitação de Deus, a capital de todas elas. Então a cidade será santa para o Senhor (14.16-21). Antes dessa época, o Deus que criou os céus, a terra e a raça humana (12.1) fortalecerá Judá e Jerusalém (12.2-8). Qualquer nação que vier contra a cidade será destruída “naquele dia” (12.9). A bênção do criador firma o povo escolhido.

Além do favor do Senhor, uma tragédia em particular mudará o coração do povo, de modo que estará preparado para a vinda de Deus a Sião. Israel pranteará por aquele a quem traspassaram (12.10). Os estudiosos têm oferecido várias sugestões quanto à identidade dessa pessoa, inclusive o rei que está por vir, um profeta ou alguma personagem histórica posterior.¹⁵¹ Outros têm afirmado que é impossível determinar sua identidade.

¹⁴⁹JACOB, *Theology of the Old Testament*, p. 101.

¹⁵⁰ZIMMERLI, *Old Testament theology in outline*, p. 240.

¹⁵¹Cf. Redditt, *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 133.

de.¹⁵² O contexto de 12.10—13.9 ajuda a compor um quadro do traspassado. Primeiro, as três referências à casa de Davi dão, pelo menos, a indicação de que é alguém da realza.¹⁵³ Segundo, o Espírito de Deus deve ser derramado para que o povo se arrependa de seu pecado (12.10).¹⁵⁴ Terceiro, como resultado desse arrependimento haverá uma fonte de purificação que cobre todos os desvios de comportamento e também a impureza ritual e sexual (13.1).¹⁵⁵

Quarto, a purificação conduzirá à remoção de ídolos e de profetas mentirosos, dois ingredientes vitais nos fracassos passados de Israel (13.2-6).¹⁵⁶ O politeísmo continua vivo e ativo na época de Zacarias e depois.¹⁵⁷ Quinto, Deus fere um pastor, cuja morte faz o povo de Deus espalhar-se (13.7). Esse pastor desfruta de uma posição elevada, visto que fica ao lado de Deus (13.8,9). Assim “Israel e Yahweh ficarão em perfeita harmonia, conforme estipulado pela aliança (13.9; Êx 19.5)”.¹⁵⁸ Sem sombra de dúvida, a morte dessa pessoa é necessária para o arrependimento de Israel, arrependimento que, por sua vez, conduz ao surgimento do remanescente.

A renovação final de Jerusalém acontecerá quando Deus descer à cidade para derrotar exércitos estrangeiros que estiverem cercando a capital de Israel (14.1-5). Condições climáticas perfeitas, luz ininterrupta e água viva resultarão, pois Yahweh governará a terra (14.6-9). Agora derrotados (14.10-15), os povos da terra adorarão a Deus numa cidade totalmente santa ao Senhor (14.16-21). Cada uma das principais instituições tornar-se-á aquilo que Deus planejou originariamente. A graça de Deus derrota o pecado e, desse modo, prevalece sobre toda rebelião humana contra a vontade de Deus.¹⁵⁹

Síntese canônica: aquele que é traspassado

À semelhança de Zacarias 9—11, Zacarias 12—14 possui múltiplas ligações com textos anteriores relacionados com a promessa davídica. Seus paralelos mais interessantes estão, no entanto, em Isaías 52.13—53.12. Tanto o pastor de Zacarias quanto o servo de Isaías são justos, mas ao mesmo tempo feridos por Deus, operam arrependimento pesaroso e per-

¹⁵²Pex., Petersen, *Zechariah 9—14 and Malachi*, p. 121.

¹⁵³Cf. Redditt, *Haggai, Zechariah, Malachi*, p. 133.

¹⁵⁴ACHTEMEIER, *Nahum—Malachi*, p. 162.

¹⁵⁵BALDWIN, *Ageu, Zacarias e Malaquias*, p. 163-4.

¹⁵⁶PETERSEN, *Zechariah 9—14 and Malachi*, p. 125.

¹⁵⁷KAISER, *The Messiah in the Old Testament*, p. 226-7.

¹⁵⁸BULLOCK, *An introduction to the Old Testament prophetic books*, p. 322.

¹⁵⁹Iain M. DUGUID, *Messianic texts in Zechariah 9—14*, p. 280.

ção divino por meio de suas mortes e ajudam a produzir um remanescente de fé. Existe, então, uma clara “associação de idéias” entre os textos.¹⁶⁰ Zacarias 12.10—13.9 parece associar as duas personagens com o objetivo de identificar serviço, pastoreio e sofrimento com o governante davídico que viria.

Várias passagens do Novo Testamento referem-se a Zacarias 9—14. A maioria desses textos acha-se concentrada na descrição dos últimos dias de Jesus. Por exemplo, Mateus 21.5 e João 12.5 citam Zacarias 9.9 no contexto da entrada triunfal de Jesus em Jerusalém. Dessa maneira ambos os evangelhos apresentam Jesus como o pastor davídico que viria e cuja humildade é compatível com a descrição feita pelo profeta. De modo semelhante Mateus 26.31, Marcos 14.27 e talvez João 16.32 referem-se a Zacarias 13.7 para descrever a dispersão dos discípulos na noite anterior à crucificação. Tal dispersão é resultado da morte do pastor deles, mas por outro lado conduz, após a ressurreição, à criação de um novo remanescente de fé (Mt 26.32; Mc 14.28). Em Zacarias e nos Evangelhos os atos de ferir o líder e criar o remanescente são trabalho direto do Senhor, e esse ferir constitui ao mesmo tempo uma hora de juízo e a base para a esperança. É bem evidente que as associações que Zacarias faz entre a linhagem davídica, o pastoreio, o sofrimento e a renovação foram especialmente convincentes para os escritores dos Evangelhos, que acreditavam que Jesus se encaixa na descrição abrangente do governante davídico encontrada ali.

O Deus que restaura o povo: Malaquias

Uns setenta anos depois de Ageu e Zacarias terem exortado os israelitas a reconstruírem o templo, Malaquias, o último dos profetas canônicos, ministrou em Jerusalém. A essa altura o templo estava funcionando, mas a adoração era superficial. Jerusalém tinha voltado a ser o lar de muitos judeus, contudo Neemias achou necessário reconstruir o muro da cidade, repovoá-la e ajudar o povo a renovar a aliança. O povo enfrentava depressão social, econômica e espiritual.¹⁶¹ A mensagem de Malaquias confronta esses problemas ao fazer as mentes das pessoas prestarem atenção à teologia. Essa profecia declara que o Israel pós-exílio prosperará só quando o povo for renovado por uma visão inteiramente nova do amor de Yahweh e por uma reconsagração de seu desejo de amar, honrar e servir ao seu Senhor.

¹⁶⁰BRUCE, *New Testament development of Old Testament themes*, p. 112.

¹⁶¹V. a descrição da situação histórica em Petersen, *Zechariah 9—14 and Malachi*, p. 9-23; e Verhoef, *The books of Haggai and Malachi*, p. 25-32.

Malaquias apresenta o custo da renovação e explica como barreiras à restauração podem ser removidas. Ele o faz num estilo sóbrio¹⁶² e ao mesmo tempo ardente¹⁶³ que, enquanto apresenta sua mensagem, emprega perguntas, respostas, exortações, oráculos e descrições narrativas de atividades. De forma especial, perguntas formam seis trechos distintos que destacam os pecados que adiam a renovação do povo. A fim de operar restauração, Yahweh é apresentado como o Deus que ama Israel (1.1-5), o Deus que corrige os sacerdotes (1.6—2.9), o Deus que denuncia a infidelidade (2.10-16), o Deus que estabelece a justiça (2.17—3.5), o Deus que nunca muda (3.6-12) e o Deus que expõe a arrogância (3.13-15). Seguindo esses trechos fundantes, 3.16—4.6 apresenta Yahweh como o Senhor que cria o remanescente. O surgimento do remanescente no final do livro ressalta a renovação derradeira do povo. Contudo, tal como nas profecias anteriores, só a intervenção direta de Yahweh na história, mediante o dia do Senhor, torna possível essa renovação.

O Senhor que ama Israel: Malaquias 1.1-5

Para os israelitas que viveram por volta de 450 a.C., a vida sob o domínio persa numa Jerusalém devastada pelo tempo e pelo abandono era tão insuportável que duvidaram do amor de Deus (1.2). A resposta de Yahweh baseia-se em Gênesis 25.19-26, onde a escolha que Deus faz de Jacó em detrimento de Esaú é inicialmente expressa por uma palavra divina. À época de Malaquias a eleição de Israel já vinha se estendendo ao longo de dezesseis séculos. Deus explica que os descendentes de Jacó (Israel) continuarão sendo favorecidos em relação aos de Esaú (Edom).

Síntese canônica: o amor divino que elege

Na época de Malaquias o relacionamento de Deus com o povo escolhido baseia-se nas promessas feitas no passado aos patriarcas. Toda a esperança futura é possível porque o Deus que permaneceu amoroso e fiel por mais de mil anos continuará mantendo essa lealdade indefinidamente. Não se pode duvidar do amor de Yahweh. Qualquer sofrimento que a nação experiente deve ter necessariamente origem em outro lugar.

A eleição de Israel e o castigo de Edom são, em última instância, para a glória de Yahweh. A obra divina no julgar Edom tem o propósito de de-

¹⁶²BALDWIN, *Ageu, Zacarias e Malaquias*, p. 180-3.

¹⁶³J. M. Powis SMITH, Hinckley Gilbert MITCHELL e Julius August BEWER, *A critical and exegetical commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, p. 11.

monstrar a autoridade do Senhor sobre toda a terra e de mostrar a todos traços do caráter de Deus. Dessa forma 1.5 reflete conceitos encontrados em Joel 3.14-17, Jonas, Miquéias 5.4,5 e Zacarias 14.16-21, os quais, sem exceção, enfatizam o domínio do Senhor além das fronteiras de Israel. A menos que Yahweh seja exaltado, nem Israel nem Edom jamais servirão ao Deus vivo. A idolatria devastará a ambos.

O Deus que corrige sacerdotes: Malaquias 1.6—2.9

Tendo posto de lado um erro básico de entendimento acerca da natureza permanente da aliança com Israel, o Senhor passa a tratar das verdadeiras questões imediatas. O povo de Deus mostra que faz pouco caso do Senhor quando distorce suas práticas de adoração. Embora mencionem-se sacrifícios inaceitáveis (1.6-14), os problemas principais são que Israel faz pouco caso do nome de Deus (1.6) e não coloca seu coração para dar glória a Yahweh (2.2). É arrogante e não dá valor aos padrões de adoração revelados por Deus (1.13). Ao invés de reconhecer a autoridade mundial do rei do mundo (1.11,14), trata Yahweh como se fosse muito menos importante que os governantes do mundo (1.8).

Deus culpa os sacerdotes por essa situação (2.1). Os sacerdotes são encarregados de ensinar a lei e supervisionar a adoração devida, mas abriram mão de suas responsabilidades (2.5-9). Ao agirem assim, levam a nação a correr o risco de sofrer as maldições da aliança expressas em Deuteronômio 27 e 28 (2.1-4).¹⁶⁴ Por isso este texto afirma a importância dos sacerdotes e ao mesmo tempo repreende as atividades que desenvolvem.¹⁶⁵ Para a restauração do povo é crucial que os sacerdotes voltem a ter vitalidade teológica e que restabeleçam os princípios que conduzem à bênção. Só então o povo poderá participar da disseminação da glória de Deus a outros povos (1.11,14).

O Deus que denuncia a infidelidade: Malaquias 2.10-16

O resultado do colapso da adoração é a infidelidade na esfera espiritual e familiar. As duas dimensões haviam sido anteriormente associadas em Jeremias 2.1—3.5, Ezequiel 16 e 23 e Oséias 1—3. Aqui o texto afirma que Israel abandonou o Deus que cria e estabelece aliança e favoreceu deuses estrangeiros (2.10-12). Uma vez mais a idolatria surge como o resultado natural de rejeitar um relacionamento com Yahweh e de negligenciar a

¹⁶⁴VERHOEF, *The books of Haggai and Malachi*, p. 238-9.

¹⁶⁵PETERSEN, *Zechariah 9—14 and Malachi*, p. 193.

fidelidade à aliança. Até mesmo o santuário foi contaminado por práticas idolátricas (2.11).

Uma vez que a nação sente-se à vontade para quebrar o compromisso com o Senhor, não é de surpreender que quebrem o compromisso com seus cônjuges. Deus lhes concede vida para que produzam uma descendência reta (2.15). Por esse motivo Deus detesta divórcio injustificado (2.16) e recusa-se a abençoar aqueles que o praticam (2.13,14). Um tipo de infidelidade conduziu a outro, quando, na verdade, o ideal é o povo da aliança refletir em seus lares a lealdade e a fidelidade de Yahweh.¹⁶⁶ Quebrar os mandamentos sobre o Senhor (Êx 20.1-11) torna impossível guardar aqueles relacionados à vida comunitária (Êx 20.12-17). Aqueles que não amam a Yahweh descobrem que é impossível amar ao próximo (v. Dt 6.4-9; Lv 19.18).

O Deus que estabelece justiça: Malaquias 2.17—3.5

A próxima pergunta de Malaquias volta à questão do caráter de Yahweh. Desta vez não é o amor do Senhor que está em jogo, como foi em 1.1-5, mas a justiça de Deus. Israel alega que Yahweh ignora não apenas comportamentos certos e errados. Afirma que o Senhor favorece os perversos (2.17), o que é um óbvio ataque contra a natureza de Deus. Por esse motivo, o profeta diz que estão exaustos com o Senhor, ou que “testam a sua paciência”,¹⁶⁷ uma prática que Isaías 43.24 atribui aos perversos.¹⁶⁸ A opinião que têm de Deus coloca-os em perigo de serem castigados pelo Senhor cuja justiça atacam.

A reação de Yahweh faz lembrar Habacuque. Assim como as preocupações iniciais daquele profeta precedente foram respondidas com a revelação de juízo vindouro (v. Hc 1.5-11; 2.2-11), de igual maneira aqui Deus promete uma demonstração impressionante da justiça divina. Deus enviará um “mensageiro” para “preparar o caminho” do Senhor (3.1). Esse linguajar também é parecido com o de Isaías 40.3-5, onde aparece um arauto que prepara o caminho para a glória do Senhor ser derramada sobre o Israel sofredor. Uma vez feito o trabalho do mensageiro, Yahweh virá a “seu templo” para purificá-lo de práticas impuras, tais como aquelas mencionadas em 1.6—2.9 (3.2-4). A aparição do Senhor também purificará a terra de práticas injustas (3.5,6). As preocupações de Israel com a justiça

¹⁶⁶CRAIGIE, *Twelve prophets*, v. 2, p. 237.

¹⁶⁷VERHOEF, *The books of Haggai and Malachi*, p. 285.

¹⁶⁸BALDWIN, *Ageu, Zacarias e Malaquias*, p. 203.

serão tratadas de uma maneira tão atemorizante e completa quanto a invasão babilônica na época de Habacuque (c. 605 a.C.). A justiça de Deus necessariamente surge na forma de juízo.

Síntese canônica: o mensageiro que vem para preparar

Várias propostas têm sido apresentadas quanto à identidade do mensageiro. Opções incluem o próprio Malaquias, visto que seu nome literalmente significa “meu mensageiro”, o anjo da morte, os profetas em geral ou um profeta que é idêntico a “Elias” em 4.5,6, o qual preparará o caminho para a vinda de Deus.¹⁶⁹ Embora cautela seja necessária a esta altura, provavelmente o melhor é escolher a última possibilidade, dessa forma associando a tarefa de preparação realizada em Isaías 40.3-5, a personagem de 3.1 e o precursor do Senhor em 4.5,6. Essa decisão permite fazer vinculações vitais entre o cânon em geral e Malaquias em particular. É assim que Israel terá uma visão clara da justiça de Deus quando um precursor profético preparar o caminho para o juízo divino de Israel, juízo este que acontecerá a partir do templo. Nessa época falsos sacerdotes, feiticeiros, opressores, adúlteros, mentirosos e blasfemadores experimentarão a ira divina (3.2-5).

A visão que Malaquias tem do dia do Senhor ressoa a mensagem de várias passagens anteriores. À semelhança de Joel 2.11, Malaquias 3.2 indaga quem consegue suportar o dia, ao mesmo tempo em que se surpreende diante do clamor dos perversos por justiça, de uma forma parecida com Isaías 5.19 e Amós 5.18-20. Os perversos ver-se-ão refinados como metal (3.3), uma metáfora introduzida em Isaías 1.25, Jeremias 6.27-30 e Zacarias 13.9. A lista de pecados em 3.5 é um verdadeiro sumário de um enorme número de leis encontradas em Êxodo e Deuteronômio.¹⁷⁰ Como em todas as profecias que tratam de juízo, a atividade direta do Senhor opera a remoção dos que estão com pecado. Por outro lado, a introdução, por Malaquias, de um precursor fornece um novo elemento dessa intervenção, aquele que Marcos 1.2,3 identifica com o ministério de João Batista.

O Deus que nunca muda: Malaquias 3.6-12

Embora Israel acuse Yahweh de ter modificado os padrões de amor, bênção e justiça, o Senhor não mudou (3.6). Nem também Israel mudou.

¹⁶⁹Cf. Verhoef, *The books of Haggai and Malachi*, p. 287-8.

¹⁷⁰Pex., Êx 20.14 condena o adultério, Êx 20.16 e 19.16-21 fala contra mentirosos, Dt 24.14,15 se opõe à opressão de trabalhadores, e Êx 22.22-24 e Dt 24.17,18 ordenam que se protejam os fracos. Cf. Achtemeier, *Nahum–Malachi*, p. 185-6.

Deus continua a poupar o povo que repetidas vezes quebra a aliança, neste caso com dízimos e ofertas inadequados (3.8-12). Só o arrependimento poderá substituir a maldição pactual que agora experimentam pela bênção pactual que desejam (3.7). Em outras palavras, os princípios encontrados em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28 ainda se aplicam. Se Israel continuar a viver como seus antepassados viveram durante o período dos juízes e do reino dividido, então pagará a penalidade que escolheu para si mesmo. Qualquer que seja a decisão deles, Yahweh continua soberano, justo e bondoso.

O Deus que expõe a arrogância: Malaquias 3.13-15

Todas as queixas de Israel contra Yahweh equivalem juntas a uma arrogante recusa em reconhecer tanto sua pecaminosidade quanto a santidade de Deus. O povo opõe-se verbalmente ao Senhor e alega que Deus abençoa o arrogante (3.13-15). Sendo esse o caso, todos seriam abençoados! Em vez disso, o destino deles é o dos arrogantes, anunciado em Isaías 2.6-22; 10.5-19; 13.1-22 e 57.1-14 e Jeremias 7.1-83. Precisam ser ensinados que Deus governa o mundo com justiça e que a atitude humana desafiadora tem de ser removida para que se possa ver o poder divino por aquilo que é: a única esperança que a raça humana tem de perdão, renovação e bênção.

O Deus que cria o remanescente: Malaquias 3.16—4.6

Tal como em Ageu, a obra do Senhor por meio de Malaquias encontra uma reação positiva. É o remanescente, aqueles que temem ao Senhor (3.16), que se afastam da arrogância e da adoração corrompida. Essas pessoas têm os seus nomes escritos no livro de Deus (3.16). Serão poupadas no dia do Senhor, pois nessa ocasião Deus fará separação entre perversos e justos (3.17,18). Embora um sofrimento terrível aguarde o pecador, o remanescente regozijar-se-á com sua cura no final (4.1-3). Essas coisas acontecerão porque Deus agirá direta e definitivamente em favor deles (4.3).

Como Yahweh criará esse remanescente? Mediante a lei revelada a Moisés, criando expectativa e humildade em seus corações (4.4) e mediante o envio do profeta Elias (4.5), que preparará o povo de Deus para a ação de Deus (4.6; v. 3.1). Será mais uma vez uma combinação de escritos canônicos e pregação profética que levará o povo a perceber a necessidade que tem de arrepender-se e voltar-se para o Senhor. Esse padrão tem sido exatamente assim pelo menos desde Isaías 8.11-22, passagem onde Isaías recebe a instrução de ressaltar a lei e os testemunhos enquanto se esforça por ajudar o remanescente a, em dias difíceis, ficar firme ao lado de Yahweh.

Conclusão

Malaquias conclui tanto os doze quanto os profetas. Como trecho de conclusão dos doze, a profecia encerra o mapeamento que o livro faz do pecado de Israel e das nações, do castigo inevitável desse pecado e da renovação que vem após o juízo. Situado em aproximadamente 450 a.C, Malaquias completa a odisséia histórica dos doze, que principiou antes da derrota de Samaria frente aos assírios, passou pela destruição de Jerusalém pelos babilônios e chegou até a dominação do povo escolhido e da terra prometida pelos persas. Assim os doze cobrem cerca de trezentos anos de decadência, queda e início de recuperação. Malaquias também realça o futuro vislumbrado pelo restante dos doze, que concentra-se na intervenção de Deus na história em favor do remanescente.

Em outras palavras, Malaquias é o último dos doze na sequência de descrições intencionais do Deus que cumpre promessas. Essas promessas incluem bênçãos para o remanescente que se afasta do pecado bem como lamentos para os perversos que recusam-se a obedecer a Yahweh. Conforme os Profetas Anteriores já haviam indicado, a palavra de Deus determina o curso da história à medida em que Israel e as nações ou crêem nessa palavra e obedecem-na ou rejeitam-na e adoram outros deuses. Toda a tristeza prometida pelos profetas pré-exílicos se concretiza, de modo que a vitória assegurada ao remanescente certamente também se materializará.

Síntese da teologia profética

Não pode haver dúvida de que a literatura profética se constrói sobre as idéias teológicas encontradas no Pentateuco. Deus continua sendo o criador, sustentador, libertador, Santo e renovador da aliança. Yahweh continua sendo apresentado como a única divindade, o único Senhor que existe. Em particular o Senhor permanece como o Deus que criou, abençoou, sustentou e julgou Israel, dependendo do fato de o povo ter guardado ou não a aliança sináutica.

Os princípios da aliança encontrados na Lei levam os profetas a aprovarem ou denunciarem as atividades da nação escolhida durante a vida de cada um deles. As bênçãos e conseqüências da aliança anunciadas em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28 ajudam os profetas a avaliarem o passado de Israel, e esses mesmos conceitos dão-lhes esperança de que o Senhor não perdeu o interesse no pecaminoso Israel. O Deus que perdoou pode, com toda certeza, tornar a fazê-lo, conforme Deuteronômio 30.1-10 deixa claro.

Por outro lado, os profetas transformam essas noções em literatura memorável que mapeia o seu próprio curso à medida em que analisa o

passado, o presente e o futuro. Quanto ao passado, os Profetas Anteriores deram o tom daquilo que segue. Esses livros integram fatos concretos e interpretação profética. Por exemplo, o autor de Reis apresenta acontecimentos que acredita terem ocorrido. É claro que parábolas e provérbios aparecem, mas são identificados como tais (v. 1Rs 22.18-28; 2Rs 14.9,10). O autor poderia ter escolhido um formato mítico parecido com aqueles adotados por outras nações, mas não o fez. Não existe nenhum panteão de deuses, nenhuma hierarquia entre os deuses, absolutamente nenhum outro deus. Não existe nenhuma idéia cíclica dos acontecimentos humanos, nenhum deus que age só ligeiramente melhor do que os seres humanos, nenhum defeito no caráter de Yahweh. Os seres humanos aqui descritos também não são nada míticos. Os melhores deles são frágeis, falíveis e fracos. Temem a morte, dão maus conselhos, pecam mesmo já idosos e lutam batalhas erradas. São pessoas de verdade em situações de verdade. Deus encontra-se com elas onde elas se encontram, só ocasionalmente operando um milagre e isto só para proteger os fiéis.

Acima de tudo, o texto concentra-se em Yahweh. Deus não admite rivais, porque fazê-lo seria deixar que o povo creesse numa mentira e vivesse tal mentira. O historiador de Josué—Reis afirma que pode ser mortal ignorar essa idéia de história, pois isso leva a derrota nacional (2Rs 17.7-41). Por isso é crucial que cada leitor adote essa idéia de história. Só aqueles que acolherem essa teologia encontrarão esperança para o futuro, pois caso Yahweh seja apenas um entre muitos deuses ou não seja o que o texto diz, então não existe nenhum motivo para pensar que Israel sairá do abandono. Por que crer numa história futura e real, se no passado se acha uma história mítica, ainda que seja muito bem elaborada, artística, bela e bem intencionada? O exílio foi real, e só um Deus real que se relaciona no tempo e no espaço com seres humanos concretos é capaz de tornar real a renovação.

O historiador alega exaustivamente que a idolatria, a recusa em dar ouvidos aos profetas e a infidelidade generalizada à aliança levaram a nação a se desintegrar e, no fim, a mergulhar no exílio. Tendo 2Reis 17 como seu ponto culminante, esses livros relatam uma queda, que começa com vitória e termina com derrota. Ao mesmo tempo a promessa davídica apresentada em 2Samuel 7 dá margem para esperança futura de que a nação, em algum tempo distante no futuro, erguer-se-á para o Senhor e para a renovação. Afinal, uma aliança eterna está prometida a Davi.

Nos Profetas Posteriores nada põe de lado essa idéia do passado introduzida em Josué, Juízes, Samuel e Reis. Isaías dá o tom para os livros seguintes ao concentrar-se na idolatria e quebra da aliança tão dissemina-

das em Judá e Israel do século VIII a.C. e então ao ressaltar, em Isaías 7—12, o herdeiro davídico vindouro. Isaías 12 e 13 destaca a soberania de Yahweh sobre as nações, e o restante da profecia desenvolve a análise dessas questões. Jeremias 2—6, Ezequiel 16,20,23 e vários trechos dos doze reafirmam a idéia que Isaías tem dos paralelos entre o passado de Israel e a situação então vigente. Enquanto a geração de cada profeta viver como seus antecessores, não haverá nenhuma glória espiritual, militar ou econômica para o povo de Deus. De semelhante modo, Jeremias 46—51, Ezequiel 25—32, Amós 1.3—2.3 e outros trechos concordam com Isaías de que todas nações do mundo pertencem ao Senhor e são, por isso, avaliadas por ele.

Devido à pecaminosidade tanto da nação da aliança quanto das demais nações, o futuro próximo traz alguns acontecimentos já descritos nos profetas anteriores. Isaías, Oséias e Amós esperam que Israel caia, e a invasão assíria descrita em 2Reis 17 de fato subjuga totalmente o reino do Norte. Naum comemora o fato de que a própria Assíria cai diante dos babilônios, um acontecimento prefigurado em 2Reis 20.12-21 e que prova que, por mais poderosos que sejam, os perversos não prosperarão para sempre. Jeremias, Ezequiel e Habacuque esperam que a Babilônia destrua Judá, uma realidade descrita em 2Reis 25 e também em Jeremias 39 e 52. O exílio antevisto em Deuteronômio 27 e 28 por causa da desobediência à aliança torna-se um fato quando os profetas anunciam a prova concreta de sua ideologia histórica.

Quanto ao futuro distante, a promessa a Davi funciona como um importante catalisador de mudança positiva e juízo punitivo. Isaías 7—11 e 40—66 ressaltam um rei e um servo sofredor que redime o povo de seus pecados e aponta para um reino de paz e glória. Jeremias 23.1-8 e 33.14-22 associam o governante davídico à era vindoura da nova aliança mencionada em 31.31-34, quando todo o povo da aliança conhecerá ao Senhor. Ezequiel 34.20-24 situa o herdeiro davídico bem no centro de uma futura renovação espiritual para o povo de Deus, como também o fazem Miquéias 5.2-5, Zacarias 9.9-13 e Zacarias 12.10—13.9. Contudo, para que renovação e paz perfeita apareçam, os perversos têm de ser removidos da terra, o que implica juízo para todos os que rejeitam a palavra de Deus.

Só o remanescente desfrutará os benefícios das bênçãos de Deus quando o rei davídico vier, ou seja, no dia do Senhor. Jeremias 31.31-34 afirma que naquela ocasião o povo de Deus consistirá apenas de crentes. De fato, não haverá nenhum remanescente entre o povo de Deus, pois não haverá nenhum incrédulo associado com “Israel”. Sofonias 3.8,9 indica que esse remanescente incluirá pessoas de nações outras além de Israel, uma possi-

bilidade apresentada já em Isaías 19.19-25 ou mesmo já no episódio de Raabe, no livro de Josué.

Ezequiel 11.19 declara que o remanescente será criado mediante ação direta do Espírito de Deus sobre os corações daqueles que constituem o novo povo de Deus. Também Isaías, Jeremias e Ezequiel associam o rei davídico à obra do Espírito na criação da comunidade de crentes. Naquele momento o povo de Deus, qualquer que seja a sua raça, conhecerá, sem exceção, ao Senhor, porque será recipiente de uma obra direta do Espírito de Deus em seus corações, o que torna cada um participante de uma nova aliança. O rei davídico será a pessoa chave na supervisão dessa aliança. Em todos os lugares na literatura profética o juízo do Senhor é chamado de dia do Senhor. As derrotas sofridas perante a Assíria, a Babilônia e a Pérsia são vistas, é claro, como dias do Senhor contudo o juízo final é o conclusivo dia do Senhor. Deus, o santo criador, sustentador, libertador e curador, tornar-se-á o Deus do castigo final, definitivo e permanente. Todos os perversos deixarão de incomodar os fiéis.

O remanescente fiel desfrutará os benefícios do reino de paz iniciado pelo herdeiro davídico. Nesse tempo Deus governará sobre a terra, o que, de acordo com Isaías 25.6-8 e Zacarias 14.1-21, será um reinado que coincide com a obra do governante davídico mencionado repetidas vezes nesses livros. É em favor desse remanescente que o Senhor dará início ao juízo, e só o remanescente conseguirá suportar sua chegada brutal.

Em última instância os profetas viveram em três momentos temporais distintos e ao mesmo tempo inseparáveis. Sentiram-se indissolivelmente ligados ao povo da aliança do passado. Suas alianças foram as mesmas mediadas por Abraão, Moisés e Davi. Suas histórias estavam entrelaçadas com as de seus antepassados. Ao mesmo tempo o tempo presente dos profetas era definido pela adesão deles aos padrões do Senhor. A fé que tinham e que conduzia à obediência só era possível por causa daquilo que já havia acontecido. Finalmente, o seu futuro era tão tangível quanto o seu presente porque não sabiam quando Deus irromperia na história com o surgimento do juízo, o herdeiro davídico ou o governo final de Deus sobre a terra. Aguardavam a concretização dos resultados finais do esquema histórico que acreditavam ser revelado pelo Senhor, mesmo quando viviam sua fé e obediência à luz do passado. Viviam responsavelmente porque viviam obediente e esperançosamente. Suas palavras interpretaram o passado, deram sentido ao presente e instilaram esperança quanto ao futuro, porque eram as próprias palavras de Yahweh.

Permeando todos esses temas proféticos existe a convicção de que não há nenhum outro Deus. Nenhuma outra divindade existe, de modo que

só o Senhor pode julgar, renovar ou salvar. Os ídolos são mera obra das mãos humanas, mas Yahweh é quem faz as mãos humanas. Por isso Isaías 44.9-20, Jeremias 50.1-3 e outras passagens sentem-se à vontade para proclamar a absoluta incapacidade de os ídolos salvarem. Perto do final dos doze, o Israel pós-exílico mal ousa considerar a existência de outros deuses, visto que veio a aceitar, pelo menos em parte, a idéia profética de história. Só o criador consegue revelar padrões pelos quais eles devem viver, e é esse revelador que deve ser obedecido.

O Deus governante

Salmos

Nenhum outro livro do AT possui o escopo histórico e teológico que se vê em Salmos. Como documento teológico o livro abrange toda uma gama de confissões bíblicas sobre o caráter, a atividade e os interesses do Senhor. Aqui Deus é chamado de criador, sustentador, protetor, salvador, juiz, estabelecedor de aliança e restaurador. Aqui se revela toda uma série de ações divinas que dão sentido a esses nomes, e aqui também se apresentam os ambientes históricos que fornecem o contexto para a realidade e reflexão teológica. Os principais acontecimentos da história israelita — a criação, a vida de Abraão, o Êxodo, a conquista, a monarquia, o exílio, a volta à terra — são mencionados para dar sustentação às declarações do livro acerca do dia-a-dia das pessoas. Devido à natureza abrangente dos comentários dos vários salmos sobre o poder supremo de Deus na história, é apropriado analisar sua contribuição teológica sob o tema geral de o Deus que governa. É esse Deus que Israel celebra, confessa e cultua.

Por causa de seu grande escopo teológico e histórico, Salmos é um livro perfeito para iniciar os Escritos, a última das três principais divisões canônicas.¹ Salmos examina as profundezas do sofrimento e analisa a origem e a aplicação da sabedoria, tópicos de que se ocupam Jó e Provérbios, os dois

¹V. no cap. 1 uma análise do processo mediante o qual o cânon tripartite se desenvolveu.

livros seguintes no cânon. Também realça a importância da aliança davídica, a carreira de Salomão, a luta por alcançar o sentido da vida, a dor do exílio e o desafio de, após o exílio, retomar o verdadeiro culto na terra. Desse modo fica visível em Salmos um direcionamento teológico para Rute, Eclesiastes, Lamentações, Ester, Daniel, Esdras, Neemias e Crônicas. Esses livros oferecem contribuições teológicas específicas, mas seu papel canônico é também o de suplementar idéias já introduzidas em Salmos e em textos anteriores. Dessa forma os Escritos possuem ao mesmo tempo uma unidade própria e uma unidade partilhada com a totalidade do AT.

Entre os estudiosos, no passado as abordagens dos salmos deram-se ao longo de linhas bem distintas, embora estejam surgindo novos enfoques. Aqueles familiarizados com tradições interpretativas esboçadas em capítulos anteriores desta obra observarão como os estudos de Salmos estão relacionados com as várias escolas de pesquisa do Pentateuco e dos Profetas. Boa parte do trabalho feito por autores cristãos entre a época da escrita do NT e os comentários de Martinho Lutero (1513-1516) e João Calvino (1557)² era de natureza alegórica e tendia a aproveitar praticamente toda oportunidade imaginável para aplicar passagens à vida e obra de Jesus Cristo.³ Lutero e em especial Calvino ressaltaram a interpretação dos salmos em seu contexto histórico e em sua língua original. Ambos entenderam que os superscritos dos salmos refletem tradições precisas sobre o contexto em que os textos foram escritos. Ambos destacaram a natureza cristocêntrica dos salmos, embora nem sempre tenham concordado que o NT citasse os salmos de acordo com seu contexto original.⁴

Entre 1557 e 1906 vários estudiosos de destaque produziram estudos em Salmos, mas aqui é possível mencionar apenas uns poucos. Em 1753, Robert Lowth explicou a natureza da poesia hebraica como constituída de paralelismos. Essa palavra refere-se à tendência de os poemas hebraicos apresentarem, em linhas sucessivas, idéias sinônimas, antitéticas ou sintéticas.⁵ Em 1811 Wilhelm Martin Lebrecht de Wette publicou um livro em que questionava a precisão dos superscritos dos salmos, considerava alguns salmos como obras nacionalistas e duvidava que fosse apropriado

²LUTERO, First lectures on the Psalms; CALVINO, *Commentary on the book of Psalms*, vol. 1. Essa obra é uma reimp. de *Calvin's commentaries*. O material original sobre Salmos é extraído de Jean Calvin, *In Librum psalmorum Iohannes Calvini commentarius* (Genebra: Oliva Roberti Stephani, 1557).

³Para um apanhado de obras desse período, consultem-se Franz Julius Delitzsch, *Psalms*, vol. 5, p. 47-57, e Charles Augustus Briggs e Emily Grace Briggs, *A critical and exegetical commentary on the book of Psalms*, vol. 1, p. CII-CVI.

⁴CALVINO, *Commentary on the book of Psalms*, p. 102-5.

⁵*Lectures on the sacred poetry of the Hebrews*.

interpretar que muitos salmos predissem a vinda de Cristo. Como fez em suas obras sobre teologia do AT, ele destacou as verdades religiosas duradouras que se pode aprender com os salmos.⁶ No outro lado do espectro teológico o comentário sobre Salmos escrito por Franz Delitzsch em 1867 destacava a fidedignidade das reconstruções históricas dos superscritos, afirmava a interpretação de salmos específicos relacionados com o salvador que viria e criticava os pontos de vista de estudiosos críticos.⁷ O renomado pregador batista Charles H. Spurgeon publicou, entre 1882 e 1886, uma obra em sete volumes com comentário e compilação de citações relevantes sobre Salmos.⁸ Essa série foi um ponto alto em abordagens devocionais e expositivas dos salmos. Finalmente, o comentário de dois volumes sobre Salmos publicado em 1906 por Charles A. Briggs e Emily G. Briggs foi o ponto alto de obras críticas anteriores sobre o livro. Briggs e Briggs fazem cuidadosa análise textual e lingüística e, em geral, atribuem aos salmos uma data muito posterior à sugerida por Delitzsch.⁹ Em seus princípios de interpretação, seus comentários são bem típicos das opiniões de Julius Wellhausen sobre o Pentateuco. No final desse período as principais batalhas teológicas eram sobre a exatidão da Bíblia e sobre a natureza dos salmos relacionados com a aliança davídica.

É impossível superestimar o impacto que a obra de Hermann Gunkel sobre Salmos vem tendo desde 1906 até o presente. Por volta de 1906 Hermann Gunkel já havia escrito seu famoso comentário sobre Gênesis (1901) e havia começado a delinear as linhas básicas do que tornar-se-ia seu procedimento padrão para exame dos salmos.¹⁰ Esse método, conhecido por *crítica da forma*, procura agrupar os salmos de acordo com seu tipo literário ou litúrgico e então sugerir o contexto de vida que deu ensejo à sua redação. Entre 1913 e 1933 Gunkel publicou sobre os salmos obras que aplicaram a crítica da forma aos textos, uma prática que revolucionou os estudos de Salmos.¹¹ Ele classifica os salmos em vários tipos, como hino, lamento individual, cântico de ação de graças, lamento comunitário e salmo régio, e declara as características literárias específicas de cada tipo.¹²

⁶*Commentar über die Psalmen.*

⁷V. Psalms, vol. 5, p. 3-78.

⁸*The treasury of David.*

⁹*Psalms*, vol. 1, p. liv-cx.

¹⁰*The Psalms: a form-critical introduction with an introduction by James Muilenburg*, p. vi. Essa é uma reimp. do vol. 1 de *Die religion in Geschichte und Gegenwart: Handworten Buch in gemeinverständlicher Darstellung*.

¹¹V. *Ausgewählte Psalmen; Die Psalmen übersetzt und erklärt*; e Gunkel e Joachim Begrich, *Einleitung in die Psalmen: die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*.

¹²*The Psalms*, p. 10-39.

Por não aceitar a fidedignidade histórica dos salmos, Gunkel situa as origens dos salmos quase que exclusivamente no culto pós-exílico dos israelitas. Por causa de seus interesses históricos e literários, os comentários teológicos de Gunkel são limitados, mas, conforme se verá adiante, suas observações a respeito dos salmos dentro da vida religiosa de Israel conduzem à reflexão teológica.

Hans-Joachim Kraus também analisa os salmos de acordo com suas formas, contextos e propósito no culto.¹³ Nisso ele espelha os procedimentos de Gunkel.¹⁴ No entanto, a principal contribuição de Gunkel é sua determinação de ir além da análise histórica e lingüística para refletir teologicamente. Em sua *Theology of the Psalms* [*Teologia de Salmos*], Kraus ressalta a necessidade concentrar-se primeiramente nos atos e caráter de Deus e então declarar o que significava para Israel existir como uma comunidade cultuadora sob o senhorio de Yahweh. Com esse objetivo ele classifica todas as convicções de Salmos sob o tema maior da identidade de Deus.¹⁵ Dessa forma Kraus avalia o conteúdo dos salmos tendo em mente um programa teológico, uma metodologia que favorece bastante uma vinculação eficaz entre exegese e teologia.

Vários resultados surgiram com o predomínio de Gunkel sobre os estudos de Salmos. Primeiro, a análise de crítica da forma analisou adequada e efetivamente os tipos literários de salmos e como eles geralmente se apresentam. O resultado foi uma compreensão mais clara de salmos individuais bem como o reconhecimento de que esses textos individuais estão aparentados com muitas outras composições. Segundo, chegou-se a uma melhor compreensão dos salmos como parte do culto, o que ajuda a manter sua importância para a comunidade de fé dos dias de hoje. Terceiro, apesar desses aspectos positivos, os salmos foram isolados uns dos outros. A abordagem da crítica da forma não permite que se perceba nenhuma continuidade dentro do livro. Perde-se o contexto canônico, dessa forma fazendo com que Salmos seja um livro único na maneira como “deve” ser interpretado. Quarto, por geralmente rejeitar a validade dos títulos dos salmos e as afirmações históricas existentes nos próprios salmos a favor de festas religiosas hipotéticas e não confirmadas, muitos críticos da forma desvinculam os salmos da história israelita. Esse resultado é o oposto do que pretendem, mas assim mesmo essa é a realidade. Quinto, esses resultados apontam para a necessidade de haver uma análise canônica que leve em conta forma,

¹³*Psalms*.

¹⁴*Ibid.*, vol. 1, p. 32, 64.

¹⁵Minneapolis: Augsburg, 1986.

história, conteúdo e teologia. Essa necessidade é especialmente crucial para se realizar uma reflexão teológica como a que este livro procura fazer.

Recentemente houve algum progresso nessas linhas de estudo. Embora em sua obra Brevard S. Childs não faça grandes avanços, sua insistência na teologia canônica destaca as possibilidades de ir por um novo caminho. Childs assinala que, qualquer que seja a maneira de uma abordagem canônica ser feita, ela deve incluir um reconhecimento do papel dos superscritos na formação do livro de Salmos, um reconhecimento crescente do governo futuro de Deus e um destaque para os salmos davídicos no NT.¹⁶ Embora não adote explicitamente a proposta de Childs, em seu livro *Psalms* (1994) James L. Mays procura analisar os constantes vínculos de conteúdo ao mesmo tempo em que destaca salmos que expõem veios canônicos. Também enfatiza salmos que influenciaram a teologia bíblica e as tradições de culto da Igreja.¹⁷ Childs e Mays demonstram, então, a possibilidade de começar um movimento na direção da leitura canônica, contextual e teológica de Salmos.

Num texto seminal de 1991, John H. Walton propõe uma maneira de vincular a divisão canônica de Salmos em cinco livros,¹⁸ seus superscritos, seu conteúdo, sua teologia e a história israelita. Tomando por ponto de partida a análise que Gerald Henry Wilson faz da estrutura canônica de Salmos,¹⁹ Walton afirma que os salmos 41; 72; 89 e 106 concluem com uma doxologia, ou bênção, de Yahweh, que os salmos 1 e 2 introduzem o livro e que os superscritos agrupam salmos específicos para atender objetivos específicos. Além disso, ele afirma que Salmos revela “prioridades de conteúdo” que incluem uma introdução (Sl 1 e 2), o conflito de Davi com Saul (Sl 3—41), o reinado de Davi (Sl 42—72), a crise assíria (Sl 73—89), reflexão sobre a destruição de Jerusalém (Sl 90—106), reflexão sobre a volta à terra (Sl 107—145) e louvores finais (Sl 146—150).²⁰ Essas divisões e declarações de conteúdo mantêm-se fiéis à forma de Salmos e oferecem maneiras pelas quais temas teológicos importantes podem ser analisados. Também levam em conta, na interpretação de Salmos, a diversidade essencial e a unidade necessária desse livro.

A grande extensão e amplitude de Salmos requer uma clara afirmação sobre como o livro será tratado neste capítulo. Primeiro, as propostas ca-

¹⁶*Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 191-4.

¹⁷*Psalms*.

¹⁸Os textos hebraicos dividem Salmos em partes, a saber, 1—41; 42—72; 73—89; 90—106 e 107—150.

¹⁹V. *The editing of the Hebrew Psalter*.

²⁰*Psalms: a cantata about the Davidic covenant*, p. 21-31.

nônicas feitas por Childs, Mays, Walton e escritores mais antigos, como é o caso de Delitzsch, serão seguidas. Primeiro, o livro será analisado de acordo com suas cinco partes tradicionais, assinalando-se as principais ênfases teológicas de cada uma. Ressaltar-se-ão vínculos com textos canônicos anteriores. Superscritos serão levados a sério como marcadores históricos e temáticos.²¹ Segundo, os salmos serão interpretados de acordo com seus tipos literários. Gunkel, Sigmund Mowinckel e Claus Westermann estão certos em muitas de suas designações de salmos individuais. Examinar um texto levando em conta seu tipo específico favorece, com frequência, uma reflexão teológica específica. Só raramente adotar-se-ão contextos de vida propostos pela crítica da forma. Terceiro, nem todos os salmos serão tratados. Nenhuma seleção de salmos conseguiria agradar a todo o mundo, contudo vários salmos têm sido considerados cruciais por numerosos comentaristas. Dar-se-á atenção em particular a salmos com vínculos com a totalidade das Escrituras. Quarto, terão prioridade as confissões que o livro apresenta acerca de Deus, e a questão do povo de Deus e dos inimigos de Deus terão um papel secundário. Sobre essa questão Kraus está correto em sua convicção.

Conforme já se disse, o texto hebraico apresenta uma estrutura de Salmos em que divide-o em cinco partes. A primeira parte cobre os salmos 1—41 e concentra-se no Deus que instrui, elege e livra. Os três primeiros salmos introduzem esses temas. Com exceção de quatro, os demais salmos têm superscritos relacionados com Davi, de forma que o cânon faz com que Davi seja o foco de atenção nesses textos. Nessa seção dá-se prioridade à maneira como o Senhor livra das dificuldades. A segunda parte vai do salmo 42—72 e ressalta o Deus que firma e livra. O salmo 72 é atribuído a Salomão e conclui com a sentença “Encerram-se aqui as orações de Davi, filho de Jessé”, o que provavelmente indica que as duas primeiras partes foram originariamente reunidas, formando o primeiro saltério. Os salmos 66 e 68 apresentam um sumário da história israelita, parando no culto no templo. Deus continua a livrar Davi e colocou Salomão no trono. As promessas anunciadas em 2Samuel 7 começaram a se materializar.

A terceira parte (Sl 73—89) ressalta o Deus que repreende e rejeita. Só o salmo 86 é atribuído a Davi, embora os superscritos podem talvez situar alguns dos textos próximos da era davídica. Menciona-se o culto em Jerusalém, ou Sião (v. Sl 84 e 87), mas a promessa davídica está ostensivamente ausente. Só o sumário histórico do salmo 89 menciona a eleição de Davi e o faz apenas no contexto da destruição de Jerusalém. Toda a terceira

²¹V. a nota 45 do cap. 9 desta obra.

parte destaca o crescimento da impiedade em Israel, com o sumário histórico do salmo 78 proporcionando uma descrição apropriada dos fracassos que, desde o êxodo, Israel experimentou no cumprimento da aliança.

A quarta parte (Sl 90—106) apresenta Deus como quem se lembra e sustenta. Só três desses salmos são atribuídos a indivíduos: o salmo 90, a Moisés; e os salmos 101 e 103, a Davi. Os salmos 90—100 realçam o poder de Deus, especialmente como criador, ao passo que os salmos 101—104 destacam a lealdade ao Senhor. Aparentemente salmos associados a Moisés e a Davi foram escolhidos para realçar como o Criador sustém os fiéis. Os salmos 105 e 106 oferecem um sumário histórico que termina com orações pela volta desde os confins da terra, ou do exílio. Não há poemas sobre Sião.

A quinta parte (Sl 107—150) apresenta o Deus que restaura e renova. Vários salmos celebram o amor inabalável de Deus (107.1; 108.1; 118.1), e os famosos salmos de subida (Sl 120—134) apresentam peregrinos retornando para cultuar em Jerusalém. O livro conclui com cinco salmos com louvor incontido ao Deus que governa a terra e abençoa Israel. A era pós-exílica reflete-se nessa seção. O salmo 119 faz aqui a nação e sua aliança estarem baseadas na palavra escrita, da mesma forma como o salmo 19 o faz na primeira parte. O louvor de Israel indica que sua história moveu-se do êxodo para o novo êxodo.

Quaisquer que sejam as circunstâncias específicas nas seções ou nos salmos individuais, o escritor destaca a soberania de Deus sobre Israel e o restante da criação. Na condição de criador, redentor, juiz e estabelecedor da aliança, o Senhor governa como rei divino, e nessa condição merece culto, seja na forma de louvor seja na de lamento. Na condição de soberano, mediante sua atividade Yahweh deixa claro que não existe nenhum outro deus, embora esse fato seja constantemente questionado. No dizer de Mays:

Pelo fato de se tratar do reinado de Deus, cujos caminhos no mundo estão sendo percorridos por meio de um povo e de uma presença e de um rei e de um tipo particular de conduta humana, o domínio enfrenta a oposição de nações e governantes e pessoas cujos deuses e poder e autonomia são negados pelo reinado do Senhor. Não existe um único salmo que de uma maneira ou de outra não reflita alguma dimensão desse conflito fundamental.²²

Segundo Kraus, pelo fato de a singularidade de Deus expressar-se mediante conflito histórico, as repetidas afirmações em Salmos de que só

²²*Psalms*, p. 34.

Yahweh é Deus não são uma mera declaração teórica.²³ Pelo contrário, nos salmos o monoteísmo está arraigado na vida diária mediante constantes confissões de que Deus vive, fala, age, ajuda, vê, ouve, responde e salva.²⁴ Em Salmos nenhum outro deus faz qualquer uma dessas coisas. Por isso, qualquer que seja o nome que Salmos use para referir-se a Deus (p.ex., *Elohim* ou Yahweh), há um só Deus, e esse Deus governa a criação. Em Salmos, como em outras partes do AT, o Deus que cria é o único Deus que existe. No dizer de Ludwig Köhler, “Deus é o Senhor que governa: essa é a declaração fundante da teologia do Antigo Testamento”.²⁵ Esse princípio permeia todo o rico e variado material encontrado em Salmos.

O Deus que instrui, elege e livra: Salmos 1—41

Setenta e três salmos são associados a Davi, e desse total 37 aparecem nesta parte do livro. A descrição da vida de Davi nos livros de Samuel e Reis realça como Deus protege o escolhido, livrando-o de todo tipo de mal, tanto externo quanto causado pelo próprio escolhido, e também destaca a promessa, feita a Davi, de um reino eterno. Ao mesmo tempo, descreve-se Davi como um agradecido adorador de Yahweh (v. 2Sm 22.1—23.7) e como aquele rei que, apesar de seus pecados óbvios, mais do que qualquer outro personifica os princípios do papel do rei encontrados em Deuteronômio 17.14-20 (v. 1Rs 15.1-5). Por esse motivo não é de surpreender que se encontrem instrução, aliança, livramento e louvor realçados numa seção tão delineada por salmos considerados davídicos. Os salmos 1—3; 8; 18; 19 e 22 são característicos do vínculo entre o material narrativo de Samuel e Reis e as passagens poéticas de Salmos. Esses textos introduzem muitos salmos semelhantes que seguem.

Há bastante tempo o salmo 1 vem sendo considerado uma introdução a todo o livro devido à ênfase na importância de seguir a palavra de Deus. Calvino, por exemplo, escreve que “Quem quer que tenha reunido os salmos num único volume, seja Esdras ou alguma outra pessoa, parece ter colocado este salmo no início, à guisa de prefácio, pelo que inculca em todas as pessoas piedosas o dever de meditar na lei de Deus”.²⁶ Os obedientes à palavra do Senhor viverão sabiamente, rejeitarão o estilo de vida dos descrentes e prosperarão (1.1-3), ao passo que os perversos serão varridos para longe (1.4-6). Por esse motivo Artur Weiser comenta que esse salmo, “colocado no início

²³*Theology of the Psalms*, p. 22.

²⁴*Ibid.*, p. 23.

²⁵*Old Testament theology*, p. 30.

²⁶*Commentary on the book of Psalms*, p. 1.

do saltério como se fosse uma placa sinalizadora”, oferece aos que temem a Deus “uma orientação clara sobre a maneira como conduzirão a vida”.²⁷ Também adverte os incrédulos o destino que os espera.

Essa introdução a Salmos tem certos vínculos canônicos específicos. Primeiro, sua ênfase na meditação na palavra de Deus como a chave para o sucesso soa bem parecido com Josué 1.7,8, o episódio inicial dos profetas. Ali o Senhor diz a Josué que a palavra revelada e escrita guia-lo-á; aqui toda a comunidade de crentes recebe o mesmo ensinamento. A palavra escrita de Deus continua sendo vital para o povo de Deus. Segundo, o uso, pelo texto, de temas sapienciais, como retidão como estilo de vida ou como jornada (1.1), sucesso decorrente da adesão a princípios previamente revelados (1.2,3) e a distinção entre o fiel e o perverso (1.4-6), faz os leitores lembrar de textos passados, como Deuteronômio 27 e 28, Josué 1.1-9 e IReis 2.1-10. Também montam o palco para outros “salmos sapienciais”,²⁸ como o salmo 37, e para escritos sapienciais, como Jó, Provérbios e Eclesiastes. Dessa forma, este único capítulo introduz os Escritos e ao mesmo tempo estabelece vínculos entre a Lei, os Profetas e os Escritos.

O salmo 2 ajuda o salmo precedente a introduzir o saltério, pois tanto o salmo 1 quanto o 2 não possuem superscritos, e 1.1 começa com uma declaração sobre quem é “feliz”, um conceito que conclui o salmo 2 (v. 2.12).²⁹ Praticamente todos os estudiosos consideram que o salmo segundo é um salmo régio ou um salmo “em que o rei está inconfundivelmente em destaque”.³⁰ Salmos régios posteriores incluem os salmos 18; 20; 21; 45; 72; 101; 110; 132 e 144,³¹ de forma que este texto introduz um gênero literário que se encontra ao longo do Saltério. Para Sigmund Olaf Plytt Mowinckel e Weiser essa passagem é um salmo de entronização escrito após a era davídica, mas William Lee Holladay e Derek Kidner acham provável que o salmo tenha tido origem no reinado de Davi.³² Ninguém questiona o fato de que este texto identifica a linhagem davídica com a família que Deus escolheu para liderar Israel.

A passagem divide-se em quatro trechos. Primeiro, 2.1-3 descreve os “reis da terra” a tramar contra o Senhor e o ungido do Senhor. Segundo,

²⁷ *The Psalms*, p. 102.

²⁸ Cf. P. C. Craigie, *Psalms 1—50*, p. 296-300.

²⁹ Cf. Patrick Dwight Miller Jr., *Interpreting the Psalms*, p. 87-8.

³⁰ A. A. ANDERSON, *The book of Psalms*, vol. 1, p. 63.

³¹ Claus WESTERMANN, *The Psalms: structure, content and message*, p. 105.

³² MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's worship*, vol. 1, p. 47-8; WEISER, *The Psalms*, p. 190; HOLLADAY, *The Psalms through three thousand years: prayerbook of a cloud of witnesses*, p. 23; e KIDNER, *Salmos: introdução e comentário*, vol. 1, p. 50.

2.4-6 apresenta Deus a rir diante de tal insolência e então a identificar o ungido de 2.2 como o rei que o Senhor instalou em Sião (2.6). Davi e os descendentes de Davi são os escolhidos de Yahweh, os ungidos. Terceiro, em 2.7-9 Deus chama Davi de seu “filho”, o qual receberá os confins da terra como herança. Todos os que se opõem à linhagem davídica opõem-se ao decreto infalível de Deus acerca do presente e do futuro. Quarto, 2.10-12 aconselha os reis a se curvar diante da vontade de Deus, caso queiram ser “felizes” (2.12). A sorte das nações está atrelada à obediência de seus reis a essa eleição e bênção divinas de Davi.

Aqui a exaltação de Davi ecoa muitas promessas encontradas nos Profetas Anteriores e Posteriores. É claro que 2Samuel 7 dá início à tradição davídica específica, mas textos como Isaías 9.6,7 e 11.1-10, Amós 9.11-15 e Miquéias 5.1-5 afirmam especificamente que o salvador davídico governará todas as nações. Todas as demais predições acerca do ungido maior incluem vínculos diretos com a família de Davi. Nenhuma outra fonte chega a ser mencionada. No final todo o poder repousa ali.

O salmo 3 demonstra que o fato de Davi ser escolhido e abençoado não significa que ele e seus descendentes viverão sem problemas. Bem ao contrário, a vida do próprio Davi é marcada mais por lutas e oposição do que por paz. Este lamento simples menciona os muitos adversários do escritor (3.1,2), considera Deus como sua segurança (3.3-6) e pede ao Senhor que o livre dos perversos (3.7,8). A fé é palpável; continua sendo verdade que o Deus que instrui, elege e abençoa permite que o fiel suporte todo tipo de problemas. A vida do remanescente não é fácil, nem mesmo para quem recebeu a promessa de um reino eterno.

A forma do lamento é crucial para os demais salmos e o restante do cânon. Claus Westermann afirma que:

o salmo de lamento individual é, no Saltério, o tipo mais comum de salmo. Mais de cinquenta dos 150 salmos são deste tipo: Salmos 3—17 (com a exceção de 8; 9; 15); 22—28 (exceto o 24); 35—43 (exceto o 37); parte do 40; 51—64 (com a exceção do 60); e também muitas passagens individuais. Fora do saltério temos Lamentações 3; Jeremias 11; 15; 17; 18; 20, e muitas passagens no livro de Jó.³³

A essa lista pode-se acrescentar os lamentos de confissão encontrados em Daniel 9.1-19 e Esdras 9.1-15. Os que decidem servir o Deus único serão desafiados e atacados por quem não toma tal decisão. Circunstâncias

³³ *The living Psalms*, p. 65.

variadas, como ataques por exércitos inimigos e o próprio exílio, colocam o remanescente fiel em situações difíceis. Sua confissão é que Deus livrou-os no passado e tornará a fazê-lo nas novas adversidades. É esta fé que faz com que suas orações se caracterizem pela esperança e não por desespero.³⁴

Dois outros salmos com conexões davídicas e nuances de lamento merecem ser mencionados a esta altura. Os salmos 18 e 22 descrevem situações em que o Senhor supre as necessidades prementes do autor. O primeiro texto é atribuído a Davi quando ele regozija-se por ter sido livrado das mãos de Saul. Conforme foi afirmado no capítulo sobre Samuel, o salmo 18 repete, quase palavra por palavra, incluindo-se aí o superscrito, 2Samuel 22, onde o poema apresenta um sumário da obra de Yahweh a favor de Davi. O ensino principal desse texto é que Deus interveio poderosamente a favor de Davi em circunstâncias históricas concretas,³⁵ um fato que justifica a fé ali expressa. O versículo final da passagem confessa que a aliança davídica é um fator relevante nesse livramento, visto que o amor divino resolutivo mencionado na aliança é oferecido tanto a Davi quanto a seus descendentes (18.50).

O salmo 22 vem logo após dois salmos reais que declaram a fé que o rei, em meio a provações, tem em Deus (v. Sl 20 e 21). Esse salmo amplia bastante o escopo e a profundidade do tema do sofrimento. Aqui o escritor sente-se abandonado por Deus (22.1), suporta zombarias (22.6-8) e sofre dores físicas (22.14-18). A afirmação de fé realça a certeza de livramento (22.19-24) e a confiança de que todas as nações voltar-se-ão para o Deus que as fez (22.25-31). Este crente deseja que o livramento resulte em testemunho e num Reino de Deus que está sempre se expandindo. Dessa forma, para esse salmista, o sofrimento torna-se redentor na medida em que outros se maravilham com a maneira como Deus cuida dos fiéis. Quando a dor de Davi alivia, o lamento transforma-se em louvor surgido de uma confissão de fé específica.

Mesmo passagens que rompem a seqüência de lamentos e salmos reais reforçam os temas de instrução, eleição e livramento divinos. Fazem-no ao acrescentar outras convicções canônicas ao arcabouço teológico de Salmos. Por exemplo, salmo 8 está colocado entre os lamentos e os salmos reais que caracterizam salmos 3—7 e 9—18. Esse salmo louva a Deus por cuidar do povo, uma atitude mais ou menos pressuposta nos lamentos. O interesse de Deus no povo é resultado do fato de que o Senhor é o criador (8.1-4) que, com base em sua soberania e onipotência, deu aos seres humanos

³⁴Willem A. VAN GEMEREN, *Psalms*, vol. 5, p. 77.

³⁵KRAUS, *Psalms*, vol. 1, p. 265-6.

responsabilidade sobre a terra.³⁶ Salmos 8.5-8 reafirma a ênfase de Gênesis 1.26-31 nos deveres que Deus revela como peculiares à raça humana.³⁷ Além disso, o fato de que Yahweh é o único criador é a razão pela qual o Senhor instrui, elege e livra pessoas. Davi torna-se rei por obra do mesmo governante que dá aos seres humanos posição de domínio sobre a criação.

O salmo 19 explica como Yahweh escolhe revelar verdades que ajudam os crentes a saber como aprender, governar e lamentar. Primeiro, 19.1-6 volta à temática da criação com o intuito de eliminar qualquer idéia de que os ídolos são uma opção viável de adoração. Toda a criação declara que existe alguém que a fez; ela não é auto-suficiente. Nem mesmo o sol, um objeto popular de adoração no mundo antigo, tem posição de deus. Pelo contrário, “o sol [...] não passa de obra das mãos de Deus, e deve-se prestar adoração somente ao criador”.³⁸ A própria natureza revela quem a fez. Segundo, Salmos 19.7-11 exalta a exatidão e a eficácia da palavra revelada e escrita de Deus. A lei escrita e tudo o que está associado a ela, a saber, testemunhos, preceitos, mandamentos, normas de adoração e leis casuísticas, são respectivamente perfeitos, certos, justos, límpidos, puros e verdadeiros. No que diz respeito ao seu valor, esses escritos transformam corações, comunicam sabedoria, dão alegria, produzem compreensão, proporcionam estabilidade e definem a equidade. Em outras palavras, nenhuma parte do texto escrito é errôneo, frívolo ou sem importância. Assim, a palavra escrita de Deus é, para cada área da vida, de um valor sem igual. Terceiro, Salmos 19.12-14 afirma que só a revelação de Deus mantém o escritor à distância de pecados secretos ou intencionais. A palavra de Deus complementa a natureza como meio de ensinar o monoteísmo e seu significado dentro do contexto da obra de Yahweh com Israel. A criação aponta para o criador; então a palavra revelada oferece informação específica sobre a natureza do criador.³⁹

O salmo 41 encerra a primeira seção do livro ao destacar temas encontrados ao longo desses capítulos. A maneira como alguém pode ser “feliz” é tratada em 41.1-3. O livramento divino de calamidades é o assunto principal de 41.4-12. O louvor devido ao cuidado eterno do Senhor por Israel conclui esse salmo davídico (41.13). A instrução, o livramento, a eleição e a graça divinos recebem atenção. Os tipos de salmos também refletem-se aqui. A bênção de Yahweh em 41.13 proporciona uma oração final apropriada para este bloco.

³⁶Walther EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, p. 120.

³⁷KRAUS, *Theology of the Psalms*, p. 148.

³⁸ANDERSON, *The book of Psalms*, vol. 1, p. 169.

³⁹KRAUS, *Theology of the Psalms*, p. 39.

Síntese canônica: a palavra escrita do Criador

Algumas observações canônicas já foram feitas a respeito dos salmos 1—3 e 18, de modo que aqui os comentários concentrar-se-ão em textos que não foram tratados. Os salmos 8 e 19.1-6 enquadram-se no interesse permanente que o cânon tem no Deus único que criou os céus e a terra. Esses textos ressaltam que a condição de criador, desfrutada por Deus, leva a um interesse divino nos seres humanos e à necessidade de revelar-lhes princípios específicos. A autoridade governadora de Yahweh cria cuidado e não opressão. Certamente esse criador merece louvor.

Salmos 19.7-11 apresenta, em forma de sumário, o que a palavra escrita de Deus significa ao longo do cânon. Quando Deus fala a Moisés, ao historiador deuteronomista ou aos profetas, essa não é uma palavra incerta, pouco convincente ou inútil. O salmo 119, o salmo mais longo, reafirma esses itens com bastante minúcia. Textos neotestamentários, como 2Timóteo 3.14-17 e 2Pedro 1.16-21, concordam que as Escrituras procedem de Deus, que pode-se confiar nelas e que elas possuem um grande valor. Visto que as palavras são de Deus, elas são perfeitas. Visto que são de Yahweh, tem autoridade. Visto que são tão completas, são suficientes.

Síntese canônica: o salmo 22 e o sofrimento de Cristo

Em círculos cristãos o salmo 22 é mais conhecido como o lamento usado pelos escritores dos evangelhos para estruturar a descrição da crucificação de Jesus. O próprio Jesus cita Salmos 22.1 como seu lamento ao sentir-se abandonado por Deus (v. Mt 27.46; Mc 15.34). Tendo em vista o contexto veterotestamentário de lamentos, o grito de Jesus é o início de uma angustiada afirmação de fé, não uma acusação. Mateus 27.39-44, Marcos 15.29-32 e Lucas 23.35-37 refletem Salmos 22.7,8 ao descrever a zombaria que Jesus enfrenta. A partilha de roupas assinalada em 22.18 aparece em todos os quatro evangelhos.⁴⁰ Em outras palavras, Jesus adota o salmo 22 como seu lamento frente ao sofrimento, e os evangelhos adotam-no como um meio de contar aos leitores que Jesus é o sofredor/ lamentador de todos os sofredores e lamentadores. Assim, o salmo 22 é “um guia hermenêutico” para a compreensão do sofrimento de Jesus.⁴¹ Ele ajuda os leitores dos evangelhos a saber que Jesus sofreu injustamente, com fé e com esperança segura de livramento.

⁴⁰V. Mt 27.35; Mc 15.24; Lc 23.34 e Jo 19.23,24.

⁴¹MILLER, *Interpreting the Psalms*, p. 109.

O Deus que estabelece e protege: Salmos 42—72

A segunda parte de Salmos ressalta a contínua proteção do Senhor sobre Davi, o que permite o estabelecimento da aliança davídica e seus resultados positivos. Os superscritos relacionam quatro fontes para esses textos: os filhos de Corá, músicos no templo (Sl 42—49; v. 1Cr 6.22); Asafe, um dos chefes de coro nomeados por Davi (Sl 50; 73—83; v. 1Cr 6.39; 15.17; 2Cr 5.12); Davi (Sl 51—65; 68—70); e Salomão (Sl 72). Os salmos 66; 67 e 71 são anônimos.⁴² As passagens atribuídas a Corá e Asafe enfatizam o estabelecimento do culto, enquanto aquelas atribuídas a Davi e Salomão concentram-se na proteção divina e na continuidade da aliança davídica. Os três textos anônimos destacam a obra de Deus na história de Israel desde a criação até a época de Davi.

No seu conjunto, os salmos 42—50 caracteriza-se pelo desejo da comunidade de conhecer e servir a Deus. Os salmos 42 e 43 são um lamento amalgamado em que o salmista fica deprimido por procurar o Senhor e aparentemente não conseguiu-lo. O salmo 44 pranteia a derrota nacional apesar da fidelidade do povo. Onde Deus está? O salmo 45 responde parcialmente à pergunta, ao dizer que o Senhor ainda está com o rei, proporcionando-lhe rainha e trono para ele. Nos salmos 46—49 temos declarações de fé de que Deus permanece o auxiliador de Israel, e o salmo 50 contém a promessa divina de salvar quem o honra. O Deus que parece escondido em tempos difíceis responde positivamente a adoradores que buscam, são penitentes e permanecem fiéis.

Os salmos de Davi 51—65 refletem uma atitude parecida de busca. O salmo 51 começa esse processo ao pedir sistematicamente perdão. Atribuído à situação do adultério de Davi com Bate-Seba, esse texto destaca o fato de que o pecado é a principal maneira de levar Deus a ficar distante do crente. Dessa forma concorda com os salmos 6 e 32. Os ímpios se vangloriam (52.1) e são tolos (53.1), mas o pecador penitente descobre perdão, um desejo renovado de cultuar e um começar tudo de novo com Yahweh (51.13-19). Os salmos 54—64 refletem situações de crise na vida de Davi. Quer situadas no começo ou no fim da sua vida, essas passagens soam como um clamor urgente pela ajuda de Deus. Sem a misericórdia protetora do Senhor, os inimigos perversos de Davi triunfarão sobre ele. O salmo 65 funciona como uma passagem associada ao salmo 50, pois à semelhança deste último, o salmo 65 louva a Deus por resgatar os que o procuram. A variedade de contextos e súplicas nos salmos 42—65 indica que o Senhor é capaz de salvar em qualquer situação.

⁴²KIDNER, *Salmos*, vol. 1, p. 165.

Os salmos 66—68 são particularmente importantes porque dão início ao processo de apresentação de um sumário da história israelita, processo este retomado nos salmos 78; 89 e 104—106. Os salmos 66 e 67 fundamentam a história de Israel a partir das noções gêmeas de que Yahweh governa todas as nações e merece a adoração delas (66.1-4; 67.1-7). Yahweh transformou o mar em terra seca para fazer o êxodo acontecer (66.5-7), provou Israel no deserto (66.8-12a), trouxe-o à terra (66.12b), deu-lhe um centro de adoração e a alegria da adoração (66.13-15) e protegeu-o na terra (68.7-29). Todas essas verdades alimentam a adoração na medida que produzem, no rei e no povo, oração, louvor e fé (66.13-15; 68.24-29). O templo é o centro da atenção nesse apercebimento de que Yahweh merece louvor por estabelecer Israel e a adoração de Israel em meio a acontecimentos históricos reais.

O salmo 72 termina a segunda parte com uma oração intercessória em que pede que um novo rei sirva ao Senhor mediante um governo justo do povo de Deus. O superscrito associa o texto a Salomão, embora 72.20 afirme que o poema conclui as orações de Davi. Bem poucos estudiosos acreditam que Davi ou Salomão escreveu o texto, mas a maioria conclui que a passagem indica uma transição no livro. Talvez 72.20 assinale o fim de uma versão anterior de uma coletânea de salmos,⁴³ e não se pode questionar que um salmo de coroação assinale a ascensão de um novo monarca ao poder. Um texto de transição é colocado na junção de duas divisões dentro da estrutura do livro. O tema principal é mudança dentro do contexto de continuidade.

Síntese canônica: as alianças davídica e abraâmica

Várias idéias canônicas fundem-se no salmo 72. Essas noções também fornecem um sumário do cerne das contribuições canônicas de toda a seção. Primeiro, Deus mantém a aliança davídica ao colocar no trono o próprio filho de Davi (2Sm 7.12). Segundo, as súplicas por um governo duradouro (72.5) e por um domínio mundial (72.8-11) antecipam o cumprimento de promessas feitas à família de Davi em 2Samuel 7.16 e Salmos 2.1-11. Terceiro, os padrões de retidão do rei (72.1-4) estão de acordo com as regras que Moisés estabeleceu para os reis em Deuteronômio 17.14-20. Quarto, a bênção de Yahweh em 72.18,19 reflete aquelas de Salmos 41.13; 89.52 e 106.48. Essas doxologias claramente delimitam as principais seções do li-

⁴³Cf. Anderson, *The book of Psalms*, vol. 1, p. 527; Kidner, *Salmos*, vol. 1, p. 5; e Mays, *Psalms*, p. 239.

vro. Quinto, esta doxologia em particular ressalta o fato de que Yahweh, o realizador de coisas maravilhosas a favor de Israel, é verdadeiramente o rei de toda a terra.⁴⁴ Israel repousará em segurança na medida que adorar Yahweh como o único Deus, seu salvador, seu soberano celeste.

Sexto, aqui também menciona-se a aliança abraâmica, visto que 72.17 pede a todas as nações que abençoem a si mesmas por meio dessa pessoa. Kraus diz que “a bênção de Abraão (Gn 12) é aplicada ao rei. Ele é o portador universal da bênção de Deus”.⁴⁵ Weiser acrescenta que a fama do rei testemunhará do fato de que as promessas de Deus aos patriarcas residem nesse indivíduo.⁴⁶ Por isso, este texto reúne as alianças davídica, mosaica e abraâmica. Toda a teologia do AT funde-se na sucessão da linhagem davídica. Este texto talvez não contenha predições específicas a respeito de quem cumpre a promessa davídica, mas torna conhecida quanta atividade divina acha-se na vida e obra daquela pessoa.

O Deus que repreende e rejeita: Salmos 73—89

Mudanças sutis na atitude, nos superscritos e no conteúdo, culminando nos sumários históricos dos salmos 78 e 89, indicam que a terceira parte reflete a decadência de Israel no pecado e no exílio. Esse fracasso nacional ocorre por volta de 930-587 a.C. e foi anteriormente descrito em 1Reis 11—2Reis 25 bem como em Isaías, Jeremias e os Doze. A idéia de história aqui encontrada compara-se à vista nos profetas: a quebra da aliança por parte de Israel levou Deus a repreender e, em seguida, a rejeitar o povo escolhido e a expulsá-lo da Terra Prometida. Estes salmos apresentam esta repreensão e rejeição, tendo como, pano de fundo, tanto as lutas de fé enfrentadas pelo remanescente quanto a paciência do Senhor.

Salmos 73—83 são atribuídos a Asafe, que instituiu “uma das três principais corporações de músicos levitas do templo, os ‘filhos de Asafe’ (1Cr 25.1,2,6,9)”.⁴⁷ À semelhança dos salmos de Corá na segunda parte, estas passagens concentram a atenção em Israel como um todo mais do que em Davi ou na família real, embora a aliança davídica não seja totalmente ignorada. Mesmo os salmos individualistas de Asafe (p.ex., Sl 73) tratam de questões que afetam o remanescente fiel, como por que alguém deveria servir a Yahweh enquanto os perversos parecem prosperar. A esses salmos de Asafe seguem-se textos atribuídos a Corá (Sl 84 e 85), Davi

⁴⁴VAN GEMEREN, *Psalms*, p. 475.

⁴⁵*Psalms*, vol. 2, p. 80.

⁴⁶*The Psalms*, p. 504.

⁴⁷Mitchell J. DAHOOD, *Psalms*, vol. 2, p. 188.

(Sl 86), novamente Corá (Sl 87), Hemã (Sl 88) e finalmente Etã (Sl 89). O salmo de Etã é um sumário histórico que demonstra que as orações de Asafe, Corá e Davi não impediram a captura de Jerusalém. Mudanças nos superscritos indicam que os chamados de Yahweh em face do pecado foram ouvidos e atendidos por alguns israelitas, mas no final foram bastante ignorados. Nem mesmo membros firmes do remanescente seriam capazes de salvar os israelitas de si mesmos.

Mudanças de atitude também refletem a decadência de Israel. Por exemplo, os salmos 73—76 conduzem aos sumários históricos dos salmos 77 e 78, de modo parecido como os salmos 43—65 conduzem aos salmos 66—68. Na segunda parte, existe uma procura por Deus baseada na inocência comunitária (v. 44.17-19), procura esta que conduz a uma reação positiva da parte de Deus em 50.7-15 e nos salmos 51—65, o que por sua vez resulta na adoração de 68.24-29. Nos salmos 73—78, no entanto, um salmista solitário evita tornar-se como os perversos (Sl 73); os fiéis clamam ao Deus da aliança mas sem fazer afirmações de inocência nacional (Sl 74—76). A seção termina nos salmos 77 e 78 com confissões da grandeza de Yahweh a despeito da infidelidade de Israel. Devido ao pecado, Jerusalém está em ruínas (Sl 79), e Israel precisa desesperadamente de livramento (Sl 80,83). Israel tem demonstrado quase nenhuma fé em Deus (78.22), de forma que o Senhor passou a se irar (78.58) e então a rejeitar (78.59). Os salmos 73—78 apresentam o povo da época como que a revisitar os períodos pecaminosos do deserto e dos juízes, e o salmo 79 não deixa dúvidas quanto aos resultados finais desse reavivamento às avessas. No texto a atitude passou de inocência corporativa para a de intercessão do remanescente.

Embora questões de conteúdo afetem detalhes dos salmos 73—83, o conteúdo dos salmos 84—89 demonstra conclusivamente a decadência e queda de Israel. Os salmos coraítas 84 e 85 professam o amor pelo templo, mas ao mesmo tempo assinalam que Yahweh está irado com Israel. A oração de Davi, como em 78.58, situa na idolatria de Israel a fonte da ira divina. Salmos 78.58 exprime o ódio que Deus tem pela adoração de ídolos, e 86.8-13 confessa que não existe deus como Yahweh, que todas as nações irão, no final, curvar-se diante do Senhor e que Deus salva os fiéis. Essa fé monoteísta caracterizou a vida de Davi e preservou sua aliança com Yahweh. Contudo, o salmo 89 lamenta a queda da casa de Davi (89.38-45), o que significa que a fé de Davi não se reproduziu na história. O politeísmo conduziu à catástrofe.

Síntese canônica: sabedoria divina e história

O salmo 73 claramente se enquadra na tradição sapiencial israelita. Reflete o desejo de viver de acordo com o conselho de Deus encontrado no

salmo 1 e no livro de Provérbios. Mais especificamente procura entender a prosperidade dos perversos de uma maneira semelhante à dos salmos 37 e 49 e também à do livro de Jó.⁴⁸ O adorador encontra paz na presença de Deus, no apercebimento de que não existe nenhuma outra divindade que possa sustê-lo e na convicção de que, no fim, os perversos perecerão (73.17-28). A experiência de Jó é parecida com a do salmista, pois sua insistente busca de respostas por parte de Deus resulta numa presença divina quase próxima demais para oferecer algum consolo (Jó 13.13-19; 19.23-29; 38.1—42.6). Tanto para Jó quanto para o salmista o alívio é encontrado na instrução divina.

O salmo 78 faz da história de Israel um apanhado que faz lembrar sumários como Deuteronômio 1.6—4.49; Josué 24.1-3; Juizes 1 e 2; 1Samuel 12.6-18; 2Reis 17; Isaías 63.7-14; Jeremias 2.1—3.5 e Ezequiel 16; 20 e 23. Prefigura passagens como os salmos 89 e 104—106, bem como Neemias 9.16-31. Da escravidão Deus livrou Israel, contudo este pecou no deserto (78.9-51). Yahweh deu Canaã a Israel, contudo este venerou ídolos (78.52-66). O Senhor deu a aliança davídica (78.67-72). O que vai acontecer? O padrão é fatídico. A história de Israel possui muitos momentos gloriosos, embora essa glória também esteja obscurecida pela necessidade de disciplina aplicada por Deus.

Síntese canônica: sofrimento e a aliança davídica

O salmo 89 fornece uma clara compreensão de uma das questões mais sérias do cânon. A promessa de Deus a Davi em 2Samuel 7 é de um reino duradouro (89.19-37). Se a linhagem de Davi não está mais ocupando o poder, então o que acontece com essas promessas (89.38-45)?⁴⁹ É palpável a apreensão do escritor.⁵⁰ Esse choque leva a perguntas temporais (por quanto tempo?) e espaciais (onde está teu antigo grande amor?) que refletem a mortalidade e as limitações físicas dos seres humanos.⁵¹ As alianças tanto abraâmica quanto davídica parecem correr risco, pois a terra e a monarquia se foram. Por acaso Deus se esqueceu de Sião?⁵²

Embora este texto não forneça todas as respostas às perguntas que ele próprio levanta, na verdade oferece pistas de soluções encontradas mais

⁴⁸Cf. John I. Durham, *Psalms*, vol. 4, p. 318; Weiser, *The Psalms*, p. 507; e Dahood, *Psalms*, vol. 2, p. 187.

⁴⁹Para um ótimo sumário desse problema, v. VanGemenen, *Psalms*, p. 583-4.

⁵⁰Claus WESTERMANN, *Elements of Old Testament theology*, p. 66.

⁵¹MAYS, *Psalms*, p. 287.

⁵²Cf. Christoph Barth, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 292-5.

concretamente em outras passagens canônicas. Ao acentuar o poder e a fidedignidade de Deus (89.1-37), o salmista parece entender que a derradeira resposta acha-se no caráter de Yahweh. Deus não pode mentir (Nm 23.19) e é eterno (Êx 3.14; Dt 33.27), de forma que, com base na natureza do Senhor, a promessa tem de se cumprir no futuro. Ao refletir sobre a maneira como o servo de Deus é ridicularizado entre as nações, o salmista lembra os leitores do servo sofredor de Isaías 53.⁵³ O herdeiro de Davi tem de sofrer e experimentar livramento da mesma maneira como acontece com o próprio Davi (Zc 13.1-9). O sofrimento é parte da glória da aliança davídica. Parece que a descrição canônica do sofrimento de Davi é transferida para o esperado herdeiro davídico. Talvez as crenças gêmeas do caráter infalível de Deus e do padrão do sofrimento e vitória davídicos alimentem a doxologia que encerra essa porção de Salmos (89.52).

De um modo geral esta seção dá prosseguimento à ênfase canônica no monoteísmo. Salmos 8.1-9 e 19.1-6 já haviam declarado o fato de que só Deus é o criador. Salmos 46.10; 50.1-6; 65.1-13; 66.1-4; 67.1-7 e 72.18,19 ressaltam todos o governo de Deus sobre toda a terra. O salmo 53 chama o ateísmo de tolice. Salmos 72.18 afirma que nenhum outro deus faz grandes coisas. Portanto, não é de surpreender que Salmos 78.58 atribua as dificuldades de Israel a seu comportamento idólatra. E também não surpreende ler Salmos 81.6-16, onde Yahweh é citado a dizer que não existe *nenhum deus estrangeiro*, nem descobrir que o salmo davídico 86 declara que “só tu és Deus” (86.10). Salmos 89.1-18 afirma que toda a terra pertence a Yahweh. Não existem afirmações do tipo “Baal não é real”. Assim mesmo, a impressionante descrição de Yahweh como criador, sustentador, libertador, curador e governante tem o efeito prático de eliminar de consideração todas as demais divindades.

O Deus que se recorda e sustém: Salmos 90—106

O salmo 89 deixa Israel e a monarquia davídica abalada, rejeitada e posta de lado. Não se menciona especificamente a invasão babilônica, contudo essa catástrofe certamente completou a queda da casa de Davi. Nessa situação desesperadora os fiéis são levados a apoiar-se no perdão passado de Yahweh como o fundamento para a renovação futura e na condição de Yahweh como criador e sustentador como base para sua esperança de sobreviver. Confessam que o Senhor se lembra do remanescente de Israel, sustendo-o até que venha o tempo quando poderá ser plenamente restau-

⁵³KRAUS, *Psalms*, vol. 2, p. 210.

rado à terra. Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze já consideraram essas questões com alguma profundidade.

A fim de demonstrar a necessidade de depender do perdão divino no passado, a quarta parte começa com um salmo atribuído a Moisés. O fato de que só dois outros salmos desta seção são atribuídos a um indivíduo (SI 101; 103) e o fato de que ambos estão associados a Davi reforçam a idéia de olhar para o passado em busca de forças. O salmo 90 confessa que Yahweh “é o Senhor de tudo, o governante sobre todo o mundo (SI 8.1; 24.1)”.⁵⁴ Desde o início do mundo Deus tem sido uma ajuda duradoura para Israel (90.1),⁵⁵ contudo Yahweh transcende ao próprio tempo, pois Yahweh existe “de eternidade a eternidade” (90.2). Weiser assinala que essa expressão “deixa implícita uma abundância ilimitada de poder e uma presença que supera as barreiras do tempo”.⁵⁶ Dessa forma, na observação de Kraus, Yahweh é o Deus preexistente, que permanece para sempre, e sua eternidade o separa dos seres humanos, que estão presos ao tempo, o Senhor da vida e da morte e o ser vivente que julga a terra.⁵⁷ É esse criador quem governa a terra, que não a deixa desintegrar-se ao “mantê-la em suas mãos”.⁵⁸

Em contraste, os seres humanos não passam de pó (90.3). Estão à mercê de um Deus para quem mil anos é como um único dia (90.4). Portanto, os seres humanos, à luz de sua existência transitória, devem “orar pela sabedoria do coração/ mente, a qual é resultado de considerar a finitude, a frustração e a brevidade da existência humana”.⁵⁹ Tal sabedoria só pode vir do Deus eterno e só pode ser compreendida pelo remanescente (90.11,12). Conforme assinalado por Calvino, “Só os verdadeiros crentes, que conhecem a diferença entre essa condição transitória e uma eternidade abençoada, para a qual foram criados, sabem qual deve ser o alvo de sua esperança”.⁶⁰ A resposta adequada diante da ira de Deus é buscar a sabedoria (90.11,12), a misericórdia (90.13-16) e o favor (90.17) divinos.⁶¹

Quando as pessoas, que estão presas ao tempo, buscam abrigo no Deus eterno (92.1-13), o Senhor responde favoravelmente. O Senhor promete o seguinte aos que se apegam amorosamente a ele (91.14):

⁵⁴Ibid., vol. 2, p. 215.

⁵⁵Marvin Embry TATE, *Psalms 51—100*, p. 440.

⁵⁶*The Psalms*, p. 597.

⁵⁷*Psalms*, vol. 2, p. 217.

⁵⁸WESTERMANN, *The living Psalms*, p. 159.

⁵⁹MAYS, *Psalms*, p. 293.

⁶⁰*Commentary on the book of Psalms*, vol. 5, p. 473.

⁶¹Cf. VanGemen, *Psalms*, p. 595-8.

Resgatarei;
Protegerei;
Darei resposta;
Estarei ao lado;
Livrarei;
Honrarei;
Satisfarei;
Mostrarei salvação (91.14-16).

Em outras palavras, Deus recordar-se-á e susterá os que se lembram de amar o Senhor. Conforme os profetas mostraram conclusivamente, o exílio é incapaz de fazer separação entre os fiéis e o amor pactual de Yahweh.

Os salmos 93-110 também aplicam antigas verdades às situações novas e difíceis anunciadas no salmo 89. Primeiro, esses textos confessam que “o Senhor reina” (93.1; 96.10; 97.1; 99.1). Segundo, afirmam que Yahweh é o juiz de toda a terra (96.1-13; 98.8,9). Terceiro, dizem que o motivo de Yahweh reinar e julgar é que Yahweh é o criador da terra (93.1-15; 95.1-7; 100.3). Quarto, as implicações dessa verdade são de que não existe nenhum outro deus. Todos os deuses não passam de ídolos, são meras imagens (96.4,5), de modo que quem quer que se vanglorie de ídolos sem valor será envergonhado (97.6,7). Só Yahweh é exaltado sobre toda a terra (97.9). Esses textos equacionam os deuses com coisas não viventes (p.ex., imagens e ídolos), o que deixa apenas Yahweh como uma divindade viável.

Em face dessas verdades, quem for sábio renunciará à arrogância e aceitará a punição, pois a disciplina faz os fiéis voltar para o Senhor (94.4-15). Deus não abandonará os justos (94.14,15). Estes serão lembrados e restaurados devido à sua fé monoteísta e às suas confissões ousadas.

A quarta parte termina com afirmações davídicas de fidelidade humana (Sl 101) e bondade divina (Sl 103), as quais são prelúdio de outro sumário histórico (Sl 104—106). O sumário histórico propriamente dito é, teologicamente, o mais abrangente até agora. O salmo 104 comemora a criação de Yahweh e o cuidado que ele tem com a terra. É difícil imaginar uma declaração mais completa acerca de quão longe vai o interesse divino pela ordem criada. Toda a história começa com o Senhor, que num momento específico começou todos os acontecimentos. Louvor é a resposta natural de todos os que compreendem a importância de reconhecer Yahweh como o único criador e sustentador (104.31-35).⁶² Em seguida, o salmo 105 reconhece a aliança de Deus com os patriarcas (105.1-15), o livra-

⁶²Elmer A. MARTENS, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 163.

mento de Israel por intermédio de José (105.16-25) e o êxodo (105.26-45). Todas essas bênçãos aconteceram porque Yahweh “se lembra para sempre da sua aliança” (105.8). Nem mesmo o exílio consegue mudar essa realidade.

O salmo 106 relembra restaurações passadas. Israel revoltou-se no mar Vermelho, mas Deus assim mesmo o livrou (106.6-12). Pecou no deserto, contudo Deus o perdoou (106.13-23). Devido à sua falta de fé deixou de entrar em Canaã (106.24-33). Quando Deus lhe deu a terra, Israel serviu a ídolos, mas Yahweh resgatou o povo porque o Senhor se lembrou da aliança e amou Israel (106.34-46). Se Yahweh perdoou todas aquelas transgressões, então é possível que ele uma vez mais renove a nação (106.47). Dessa forma a doxologia de conclusão abençoa Yahweh em face da graça invencível e sustentadora (106.48). A história de Israel fala elogiosamente do Senhor da mesma forma como condena o procedimento da nação. É, portanto, possível que o povo seja reunido de todos os lugares aonde o exílio o levou (106.47).

Síntese canônica: Salmos 90—106 como sumário canônico

Estes capítulos funcionam como uma verdadeira lista canônica das obras de Yahweh. As ênfases que Gênesis dá à criação, à aliança patriarcal e à salvação de Israel por meio de José aparecem aqui. Mencionam-se aqui aspectos importantes de Êxodo, como a descrição do êxodo, o delineamento da nação pré-sinaítica, a insistência no monoteísmo e a crítica da idolatria no incidente do bezerro de ouro. Repete-se aqui a declaração deuteronomica de não existir nenhum outro deus. Afirma-se a maneira de os Profetas Anteriores entenderem a história. É, contudo, significativo assinalar que os temas de Sião e de Davi estão ausentes. Só o arrependimento proveniente da concordância com a Lei e os Profetas Anteriores pode devolver a esperança inerente à maneira de os Profetas Posteriores verem o futuro. No entanto, quando esse arrependimento chegar à maturidade, terá surgido o remanescente pronto para retornar a Sião. O Deus eterno fará acontecer esse retorno para os fiéis sábios e humilhados, pois Deus se lembra e sustém.

O Deus que renova e restaura: Salmos 107—150

A restauração e a renovação já têm estado em proeminência no cânon, especialmente nos Profetas. Afinal, as promessas, em Isaías, Jeremias e outros lugares, acerca do reinado do herdeiro de Davi apontam para a renovação final e duradoura do povo, da terra e da aliança. Além disso, textos como

Isaías 44.38 e 45.1 prometem que o exílio não é a palavra final para Israel. Ademais, Ageu, Zacarias e Malaquias anseiam pela renovação do templo, da cidade e do povo. Finalmente, a própria existência no cânon dessas três profecias pós-exílicas indica o desejo, pelo remanescente, de entender a vontade divina quanto ao futuro de Israel. Os salmos 107—150 declaram esses impulsos proféticos mediante uma ênfase na importância do povo de Israel (Sl 107—109), nas expectativas davídicas (Sl 110), no louvor exultante (Sl 111—118), na lei dada por Deus (Sl 119), na adoração de peregrinação (Sl 120—134) e no incontido bendizer de Yahweh (Sl 135—150). Na medida em que o Senhor renova e restaura o povo escolhido, este reage agradecidamente à iniciativa divina.

Salmos 107.1-3 começa a quinta parte com louvor a Deus por ter este respondido à oração feita em 106.47, na qual suplica-se a volta do exílio. Não importa onde os israelitas peregrinaram (107.4-16), não importa o quanto ansiaram (107.16-22), não importa as vezes que temeram (107.23-32), o fato é que Yahweh os sustentou (107.33-43). Esse salmo pode ter sido escrito anteriormente, mas agora acha-se adaptado e aplicado à situação pós-exílica.⁶³ Os salmos 108 e 109, ambos atribuídos a Davi, talvez também se enquadrem nessa situação. Ambos apóiam a afirmação encontrada no salmo 107 de que Yahweh não rejeita os fiéis, mas resgata-os (108.11). É certo que o remanescente retornará à Terra Prometida.

Conforme já foi assinalado, a aliança davídica quase não é mencionada nos salmos 90—106. Esse silêncio é quebrado pelo salmo 110, que, na prática, responde às preocupações, expostas pelo salmo 89, de que a aliança davídica teria sido deixada de lado pelo Senhor.⁶⁴ Atribuído a Davi, esse texto reafirma a escolha divina da linhagem de Davi. Alguns estudiosos acreditam que Davi escreveu a passagem ou que ela data de sua época,⁶⁵ sendo que a maioria dos comentaristas pelo menos situa-a durante a monarquia, considerando-a um poema de coroação para um novo governante não identificado.⁶⁶ Kraus acha que esse texto vem do “período mais antigo dos reis”,⁶⁷ uma avaliação apropriada que certamente direciona a atenção dos leitores para Davi e seus sucessores imediatos. Marcos 12.36 apresenta Jesus a dizer que Davi, inspirado pelo Espírito, fez a declaração

⁶³KRAUS, *Psalms*, vol. 2, p. 331.

⁶⁴MAYS, *Psalms*, p. 353.

⁶⁵Pex., Holladay, *The Psalms through three thousand years*, p. 23; e Kidner, *Salmos*, vol. 2, p. 407-8.

⁶⁶Pex., Weiser, *The Psalms*, p. 693; e Durham, *Psalms*, p. 396.

⁶⁷*Psalms*, vol. 2, p. 347.

encontrada em 110.6. Embora tenha suas dificuldades, a posição de que esse salmo provém de Davi é correta.

Davi emprega fórmulas de fala profética no salmo 110. Mays declara que, no estilo e no conteúdo, o salmo é parecido a ditos proféticos. O salmo está dividido em duas partes, cada uma iniciada por uma fórmula de introdução de ditos oraculares por profetas e videntes: “O Senhor disse”, no versículo 1, e “O Senhor jurou”, no versículo 4. Após cada fórmula segue-se uma palavra falada no estilo divino da primeira pessoa, um estilo característico de falas proféticas.⁶⁸

Dessa maneira o texto todo pressupõe autoridade divina e perspectiva futura (tanto a curto quanto a longo prazo). É impossível que tudo o que está prometido no salmo 110 se cumpra durante a vida de Davi, de forma que, de alguma maneira, seus descendentes têm de estar incluídos.

O salmo 110 desenvolve-se em duas partes: 110.1 faz uma promessa cujo cumprimento está descrito em 110.2,3; e 110.4 apresenta uma segunda garantia, cuja realização é tratada em 110.5-7.⁶⁹ A declaração profética de 110.1 amplia a autoridade de Davi sobre todos os seus adversários, o que faz lembrar da glória oferecida ao ungido de Deus em Salmos 2.7-11. Também faz do governante davídico um co-regente com o Senhor, uma designação anunciada em 80.18 e 89.27.⁷⁰ Conforme assinalado por Gerhard von Rad, “O trono de Yahweh e o de seu ungido eram inseparáveis — de fato, à luz de Salmos 110.1ss. eram na verdade um só”.⁷¹ Devido a essa autoridade determinada por Deus, a vitória estender-se-á desde Sião contra todos os inimigos (110.2,3).

A segunda promessa é menos comum. Remontando a Gênesis 14.17-20, a profecia promete que o rei será “sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque” (110.4). Deus não mudará de idéia, de forma que aqui “a palavra de Yahweh é inalterável”.⁷² Reis de outras terras antigas eram considerados sacerdotes, e é verdade que algumas vezes reis israelitas exerceram funções de sacerdote sem serem repreendidos por Yahweh (p.ex., 2Sm 6.13-17).⁷³ Assim mesmo Saul (1Sm 13.8-15) e Uzias (2Rs 15; 2Cr 26.19-21) são castigados por fazer o que apenas sacerdotes estavam autorizados a fazer. Citar o exemplo de Melquisedeque significa

⁶⁸MAYS, *Psalms*, p. 350.

⁶⁹VANGEMEREN, *Psalms*, p. 697.

⁷⁰KRAUS, *Theology of the Psalms*, p. 100.

⁷¹*Old Testament theology*, vol. 1, p. 46.

⁷²ANDERSON, *The book of Psalms*, vol. 2, p. 771.

⁷³KRAUS, *Psalms*, vol. 2, p. 351.

que tais objeções são postas de lado. Como em Zacarias 6.9-14, os papéis de sacerdote e de rei fundem-se de uma forma que havia sido negada à linhagem davídica, conforme narrado em Reis e Crônicas. As vitórias alis-tadas em 110.5-7 devem, portanto, dizer respeito a uma pessoa futura.

Essa passagem reafirma não apenas a importância da aliança davídica, mas também sua natureza eterna, e, ao mesmo tempo, redefine-a em parte. A devastação infligida em Judá pelos babilônios não acabou com a promessa feita a Davi, apenas criou um novo contexto para seu cumprimento. Um rei davídico surgirá, governando vitoriosamente tanto na condição de rei como na de sacerdote, derrotando todos os inimigos, permanecendo para sempre. Dificilmente poder-se-ia imaginar privilégios mais elevados do que esses.

Os salmos 111—118 renovam o louvor de Israel num estilo já estabelecido na quarta parte. As obras de Deus (Sl 111) e sua bênção sobre justos e sábios (Sl 112) merecem louvor, da mesma forma como o merecem a incomparabilidade de Yahweh (Sl 113) e o livramento de Israel do Egito (Sl 114). Em outras palavras, esse Deus é vivo, real. Por outro lado, ídolos não passam de imagens, sem qualquer capacidade de ver, ouvir, andar ou pensar. Todos os que os adoram são tolos (115.3-7). Os adoradores do Senhor possuem um Deus que sabe (115.12), ouve (116.1) e ama (117.2). Possuem um Deus que, de uma forma que imita o êxodo, é capaz de restaurá-los à sua pátria (118.10-14). Mais uma vez a singularidade de Yahweh torna os outros deuses tão comuns, sem nada de especial, que eles claramente não existem.

Para Israel superar sua amnésia histórica e teológica, a palavra escrita de Deus tem de recuperar a proeminência expressa nos salmos 1 e 19. Assim, o capítulo mais longo do livro é dedicado ao assunto. A passagem é um gigantesco poema em forma de acróstico constituído de 22 estrofes de oito linhas cada, nas quais empregam-se cada uma por sua vez as 22 letras do alfabeto hebraico. Qualitativamente falando, a palavra de Deus está “firmada nos céus” (119.89), é tão perfeita, que não dá para definir (119.96), é sempre justa (119.44), totalmente fidedigna e permanentemente relevante (119.60). Em termos práticos, a palavra de Deus oferece instrução, compreensão, direção, motivação e confirmação para os justos (119.33-40). Leva as pessoas a buscar boas companhias (119.63) e a lutar contra o mal (119.104). Oferece esperança em momentos de crise (119.105-112).

⁷⁴Quanto às várias opções, consulte-se Mowinckel, *The Psalms in Israel's worship*, vol. 1, p. 3; VanGemenen, *Psalms*, p. 768-9; e Walter C. Kaiser Jr., *The journey isn't over: the pilgrim Psalms for life's challenges and joys*, p. 13-8.

A lista poderia ser estendida, mas a lição é clara: a palavra de Deus é perfeita e valiosa. O futuro de Israel deve ser construído com base nos princípios da palavra de Deus a fim de que as conseqüências anunciadas em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28 não tornem a acontecer.

Certamente os salmos 111—118 demonstram que o louvor pode acontecer onde quer que o povo de Deus esteja. É, no entanto, impossível esquecer a proeminência de Sião em Samuel, Reis, Isaías, Ezequiel, Zacarias e os salmos mais antigos. A renovação da cidade como local central de adoração de Israel é corroborada nos salmos 120—134, todos eles trazendo o título “Cântico de Ascensão”. Embora os estudiosos venham debatendo o significado desse título,⁷⁴ a explicação mais lógica é que a maioria desses textos, se não a totalidade deles, “eram cânticos empregados pelos peregrinos ao caminhar para o Templo de Jerusalém para as festas”.⁷⁵ Situados na quinta parte de Salmos, esses textos assinalam o retorno à adoração, a qual fora interrompida pela catástrofe descrita no salmo 79.

O salmo 132 apresenta as dificuldades enfrentadas pela casa de Davi como um paradigma de todas as aflições experimentadas pelo povo de Deus no exílio. Davi ansiava construir um templo para o Senhor da mesma forma como o povo ansiava por voltar a adorar em Jerusalém (132.1-7). Essa referência aos desejos de Davi abre caminho para a apresentação de outros detalhes tirados de 2Samuel 7. Naquela oportunidade Deus fez para o rei um juramento irreversível⁷⁶ de que seu herdeiro reinaria e construiria um templo, de que Israel descansaria na Terra Prometida e de que Davi seria o pai de uma dinastia eterna (2Sm 7.7-17). Visto que essas promessas estão tão firmes quanto a própria integridade de Deus, o povo restaurado por Yahweh pode esperar que elas se materializem. O povo adorará o Senhor em Sião (132.18), servirá de novo a um rei davídico; pode confiar totalmente na palavra de Deus. Essa fé confiante está por trás dos cânticos de ascensão.

Os salmos 135—150 encerram o livro com textos que são anônimos ou atribuídos a Davi. Essas passagens apresentam temas familiares, como a eleição divina de Israel (135.1-4), a singularidade de Deus (135.5-7, 15-18), o papel de Deus como criador (135.7), a obra de Deus no êxodo e na conquista (135.8-12), o amor de Deus (Sl 136), a ira de Deus (Sl 137) e o governo de Deus (Sl 138). A esse Senhor o salmista traz todos os pedidos de ajuda em assuntos espirituais e temporais (Sl 139—143). Esse Deus é chamado de eternamente fiel (145.13), e esse Deus recebe louvor

⁷⁵KIDNER, *Salmos*, vol. 2, p. 442.

⁷⁶ANDERSON, *The book of Psalms*, vol. 2, p. 883.

incontido da parte do remanescente resgatado (Sl 146—150). A adoração conclui o livro. O sofrimento tão evidente nos salmos 78; 89 e 104—106 cedeu lugar ao regozijo que provém de um sentimento de perdão, renovação da aliança e restauração de privilégios perdidos.

Síntese canônica: a restauração divina de Israel

A quinta parte de Salmos contém detalhes canônicos vitais acerca do futuro de Israel de um modo geral conforme visto por meio das lentes do passado. Deuteronômio 30.1-10 declarou que as maldições da aliança poderão ser superadas quando o povo de Yahweh se arrepender, e a sobrevivência de Joaquim no exílio (v. 2Rs 25.27-30; Jr 52.31-34) demonstra que a linhagem de Davi não perecerá no exílio. Ageu, Zacarias e Malaquias testemunham acerca dos fatos de que Israel de fato retorna à terra e de que dias melhores estão à frente. Os salmos 107—150 oferecem mais demonstrações da fidelidade de Deus às alianças feitas com Abraão, Israel e Davi. O povo de Deus volta a Jerusalém com o expreso propósito de adorar seu Senhor, o qual, eles sabem, dentre todos os deuses é o único que vive e age. A família de Davi continua a possuir uma promessa eterna, contudo sua liderança não é fisicamente palpável nessa época. Sua glória eterna é uma promessa cujo cumprimento é adiado mas que tem de se cumprir. Esse adiamento faz os salmos ultrapassar as preocupações imediatas de adoração, levando-os a abarcar a esperança escatológica de longo prazo.⁷⁷

Certos salmos na quinta parte apresentam contribuições específicas para o testemunho canônico dessa esperança. Por exemplo, o salmo 110 associa as promessas normais de um rei davídico futuro a governar tanto Israel quanto a terra a uma conexão mais rara dos papéis sacerdotal e real. Praticamente todas as promessas davídicas explícitas encontradas nos Profetas e nos salmos reais declaram que o salvador que vem será um rei maior do que Davi. Talvez apenas Zacarias 6.9-14 e salmo 110 afirmem que esse rei também será um sacerdote. Essa conexão não é extraordinária no mundo antigo em geral, mas é bem incomum em Israel.

Síntese canônica: o salmo 110 no Novo Testamento

O NT reflete um tanto ou quanto detalhadamente acerca deste e de outros aspectos do salmo 110. Jesus emprega 110.1 num debate com os

⁷⁷Cf. Brevard S. Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*, p. 193.

fariseus em Mateus 22.41-46; Marcos 12.35-37 e Lucas 20.41-44 para assinalar que o Senhor, a quem Davi se refere, é o salvador que viria. No dizer de Willian L. Lane, “No salmo Davi claramente declarou que a promessa divina dizia respeito não a si próprio, mas ao Messias”.⁷⁸ É essa pessoa que Deus exalta. Esse versículo é aplicado ao próprio Jesus “em Atos 2,34ss.; 1Coríntios 15.25 e Hebreus 1.13 para declarar que seus inimigos estarão sujeitos a ele”.⁷⁹ Dessa maneira o NT concorda com o AT em que o rei que estava por vir será o herdeiro de Davi e também usa esse versículo para anunciar a identidade de quem viria.

Hebreus 5.5-10 e 6.17—7.28 emprega Salmos 110.4 para sustentar que a obra sacerdotal de Jesus em sua morte e ressurreição substitui o sacerdócio levítico. Mediante o sofrimento Jesus revelou ser rei-sacerdote (5.9-10), e mediante a ressurreição dentre os mortos proporcionou um sacerdócio melhor devido à natureza eterna de tal sacerdócio (7.17-25). Sua santidade é perfeita, o que também torna-o superior a sacerdotes não divinos (7.26-28). Esses textos estão de acordo com o conceito de sacerdote-rei encontrado em Zacarias 6.9-14 e Salmos 110.4. Tais textos identificam Jesus com aquela pessoa. Mays comenta que “Hebreus está absolutamente certo em seu uso do versículo 4 quando estabelece diferença entre o sacerdócio de Arão e o de Jesus porque o sacerdócio de Jesus é um sacerdócio messiânico e régio, o sacerdócio do Filho (Hb 1.13; 5.6; 7.17,21)”.⁸⁰ É interessante que Hebreus considera o sofrimento de Jesus parte necessária das ações que cumpridas em 110.4.

Conclusão

De forma convincente e poderosa Salmos reafirma os ensinamentos da Lei e dos Profetas. O livro concorda que o Senhor criou os céus e a terra e afirma que nenhum outro deus tem a capacidade de ouvir, andar, falar, ajudar, salvar ou amar. Em outras palavras, os chamados deuses existem no sentido de que os povos antigos os veneravam, contudo não existem no sentido de ter vida real ou de existir. Salmos confessa que a Lei é dada por Yahweh para ensinar os fiéis sobre como viver e como amar o Senhor a quem servem. Salmos afirma que o salvador davídico governará como rei e sacerdote num tempo futuro que confirmará os fiéis e castigará os perversos. Essa coleção

⁷⁸ *The gospel of Mark*, p. 436.

⁷⁹ Eduard SCHWEIZER, *The good news according to Mark*, p. 256.

⁸⁰ *Psalms*, p. 354.

de cânticos sagrados proclama que Yahweh governa sobre tudo que existiu, existe ou existirá.

Essas confissões de fé são feitas num contexto de adoração, tendo por trás o contexto histórico. Os fiéis fazem essas afirmações numa nação que se desvia do Deus vivo para servir a ídolos (Sl 78; 89; 104—106). Apesar da oposição dos perversos, o remanescente continua adorando, confiando no Deus que livra os oprimidos numa espécie de êxodo diário. Aqui a adoração tem conteúdo e coragem. Não é apenas uma série de altos e baixos emocionais. É certamente emocional, mas é adoração baseada na verdade que torna as emoções significativas e redentivas. O fato de que essa adoração chega a existir é um tributo à coragem de pessoas que ficaram firmes diante dos perversos, tiveram fé durante a crise enfrentada e creram no Deus que governa e transforma a história. Às vezes a adoração surge somente a um preço elevado, um fato que o próximo livro canônico ressalta repetidas vezes.

O Deus digno de ser servido

Jó

Provavelmente, Jó tem influenciado muito mais a literatura popular e crítica, do que qualquer outro livro do AT.¹ Seu brilhantismo artístico o torna um tema cativante para os estudiosos literários. Seu matiz temático convida à discussão filosófica. Suas origens desconhecidas têm levado muitos historiadores bíblicos a especular sobre sua autoria, data e públicos pretendidos.² Acima de todas essas qualidades óbvias permanece, contudo, sua investigação a respeito do caráter de Deus. Sem dúvida, a maior contribuição de Jó é sua coragem teológica, pela qual ele levanta duras questões sobre se Deus merece ser servido. Jó afirma que Deus é digno do serviço humano, apesar da realidade do eventual e excepcional sofrimento e das privações. Apesar da constante e recorrente dor mental, física, emocional e espiritual, Jó defende que Deus merece ser servido.

Jó, Provérbios, Eclesiastes e o Cântico dos Cânticos fazem parte da antiga tradição de sabedoria do Oriente Próximo.³ Como foi declarado

¹Esse ponto é amplamente ilustrado na abrangente bibliografia de obras sobre Jó encontrada in David J. A. Clines, *Job 1—20*, Word biblical commentary 17 (Dallas: Word, 1989), p. lxiii-cxv.

²V. a discussão sobre essas questões mais adiante neste capítulo.

³Esses são os livros de sabedoria no cânon. Os livros apócrifos incluem o Sirac [em português, via tradição católica, esse livro é denominado por Eclesiástico] e a Sabedoria de Salomão, ambos se encaixando em tal tradição. Para uma discussão sobre o Sirac e a Sabedoria de Salomão, consulte James L. Crenshaw, *Old Testament wisdom: an introduction*, p. 149-80.

nos comentários a IReis 4.29-34, Salomão e outros israelitas participaram dessa escola intelectual e literária de pensamento. Muito antes de Israel ser uma nação, o Egito, a Babilônia e vários países estavam escrevendo descrições do mundo natural, provérbios úteis, provérbios enigmáticos, declarações sobre como servir a realeza, contestações sobre o significado das tragédias da vida e comentários sobre as situações aparentemente injustas.⁴ Da mesma maneira que Moisés não inventou as alianças ou as leis, os escritores da sabedoria israelita não inventaram esses tipos literários. Mais propriamente, como no caso de Moisés, eles estavam inspirados por Deus para adaptar as formas de arte a serviço das verdades que desejavam apresentar. Eles usaram as formas existentes de comunicação para expressar suas considerações sobre o que constitui o viver sábio ou tolo.

Não é possível resumir a essência da antiga sabedoria num parágrafo. Por natureza, qualquer tentativa nesse sentido simplificará demais os assuntos em questão. Entretanto, se tal redução drástica tiver de ser feita, o âmago da literatura sapiencial apresentará o desejo de ensinar os leitores como viver bem, como viver prosperamente.⁵ Os que aprendem a agir eficazmente nas muitas circunstâncias que pontuam a existência humana são considerados sábios. Os possuidores de tal possibilidade e ainda assim são incapazes ou se recusam a aprender a agir sabiamente são julgados ingênuos (simples) ou tolos, respectivamente, sendo responsáveis por sua falta de entendimento.⁶ A sabedoria deve ser alcançada no decorrer do tempo.⁷ Ela não é propriedade exclusiva de uma única nação, raça ou classe de pessoas. A nobreza pode ou não ser sábia; assim, posição não garante sabedoria. A cada nova geração, deve-se ensinar a sabedoria, pois ela não é transmitida geneticamente. Em outras palavras, a sabedoria é por natureza passível de ser desenvolvida, democrática em seu alcance e aplicada por meio do ensino.

A sabedoria do AT difere de suas correspondentes mais antigas em certos aspectos. Primeiro, a sabedoria israelita no contexto canônico integra firmemente a fé nos detalhes da vida diária. Nesses livros, o temor do Senhor é o começo (Pv 1.7) e a soma total (Jó 28.28) da sabedoria, independente de qual seja sua aplicação particular. Ao tentar separar as primi-

⁴Para uma seleção dessa literatura antiga, leia James B. Pritchard, org., *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament*, 3. ed.

⁵Cf. R. B. Y. Scott, *The way of wisdom in the Old Testament*, p. 5; Roland Edmund Murphy, *Wisdom literature and psalms*, p. 29-31; Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 113-37; e Crenshaw, *Old Testament wisdom*, p. 31-6, 239.

⁶CRENSHAW, *Old Testament wisdom*, p. 81.

⁷Cf. Paul R. House, *Old Testament survey*, p. 222-32.

tivas tradições de sabedoria em Israel das mais recentes, alguns estudiosos as diferenciaram entre conteúdo secular e sagrado, com o primeiro tipo sendo considerado o mais antigo dos dois.⁸ A crença de que a sabedoria secular gradualmente se orientou para expressões religiosas é uma perspectiva desenvolvimentista não comprovada sobre o surgimento dessa literatura; o cânon não apresenta nenhuma distinção.⁹ Em vez disso, sempre se faz do relacionamento com Deus a razão pela qual alguém é capaz de se tornar sábio. Qualquer coisa deve ser aprovada ou desaprovada por meio da relação pessoal com o Senhor ou do temor a ele. Segundo, Israel confessou que só existe um Deus. Assim, só um Deus pode inspirar ou dar sabedoria.¹⁰ Deus possuía sabedoria antes da criação do mundo, é isso que sua condição de Criador demonstra (v. Jó 28; Pv 8). A insistência do AT de que o Deus único é o Criador sustenta todas as formulações teológicas da sabedoria.¹¹ Como Criador e divindade una, o Senhor é a única fonte de sabedoria, que concede aos seres humanos os meios para que a fé penetre em sua vida. Assim, o desejo de sucesso de Israel se compara ao de outros países, à medida que usa instrumentos literários particulares para satisfazer esse desejo. Porém, seus meios de alcançar esse objetivo claramente divergem dos de seus vizinhos.

Em várias partes da Lei, dos Profetas e dos Salmos se introduzem idéias encontradas nos livros de sabedoria.¹² Por exemplo, na Lei, Abraão se defende na segunda vez em que ele declara Sara como sua irmã, alegando que ele pensava não existir nenhum “temor de Deus” entre os habitantes de Gerar. Presumivelmente, por não demonstrar nenhum respeito por Deus, eles o poderiam matar para possuir sua esposa. Abraão obviamente associa a relação de uma pessoa com Deus ao seu provável comportamento (v. Gn 20.11). Mais adiante, José aconselha ao faraó que designe um homem “criterioso e sábio” para conduzir a armazenagem da colheita do Egito (Gn 41.33). Em razão do chamado de José para liderar (Gn 37.1-11) e de sua plenitude do Espírito de Deus (Gn 41.38), José prova ser um homem sábio mediante suas decisões acertadas em Gênesis 42—50. Moisés escolhe anciãos que temem a Deus e exibem grande caráter (v. Êx 18.13-27; Nm 11.11-30; Dt 1.9-18). Todas as passagens indicam que o respeito a

⁸Gerhard VON RAD, *Old Testament theology*, v. 1, p. 418-59; e William MCKANE, *Prophets and wise men*, p. 48-54.

⁹Cf. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 526-44.

¹⁰Cf. Von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 177-85.

¹¹Essa é a conclusão que Leo G. PERDUE engendra em *Wisdom and creation: the theology of wisdom literature*.

¹²Cf. Lindsay Wilson, *The book of Job and the fear of God*, p. 59-61.

Deus inspira o caráter formador de líderes capazes de realizar um trabalho confiável.

Deuteronômio agrega um segundo benefício estreitamente associado à sabedoria.¹³ Aqui, o temor do Senhor é a base para viver eticamente e manter a aliança. Moisés diz em 4.10 que a aliança do Sinai foi dada para inspirar o temor do Senhor no coração de Israel, uma referência direta às origens de uma sólida relação com Deus. Em 5.20, Moisés afirma que Deus esperava por consequência da aliança o temor ao Senhor motivando a fé contínua. Assim, esse temor é apresentado como motivação ao longo do tempo para a manutenção da aliança. Em seguida, Moisés cita o temor do Senhor como parte do aprendizado para amá-lo (6.2-25), como a força motriz por detrás do monoteísmo e da obediência (6.13-19), e como o catalisador para a prosperidade oferecida por Deus (6.24,25). Finalmente, Moisés usa o termo em trechos que resumem as obrigações pactuais de Israel (v. 10.12,20). O temor a Deus levará o povo a andar em seus caminhos, a amá-lo e servi-lo (10.20). Deuteronômio 27 e 28 sustenta que esse estilo de vida conduzirá à benção, não ao julgamento. Sem dúvida, na Lei, o temor ao Senhor começa uma reação em cadeia que conduz ao comportamento honrado, fiel, íntegro. O mesmo é verdade nos livros de sabedoria.

Os Profetas avançam em relação à ênfase do cânon sobre a sabedoria na liderança e na existência ética fundamental. O discurso de despedida de Samuel estabelece o temor do Senhor como o meio pelo qual Israel e seus reis podem agradar a Deus (1Sm 12.14,24). Salomão ora, em 1Reis 3.9, por um “coração criterioso” capaz de conduzir Israel (v. Gn 41.33) e demonstra a sabedoria de seu governo ao resolver o caso dos bebês das prostitutas (1Rs 3.16-28). Salomão participa da grande herança literária relativa à tradição sapiencial (1Rs 4.29-34) e considera o temor do Senhor como a esperança de Israel por prosperidade na Terra Prometida (1Rs 8.39-43). O valor da sabedoria para a liderança e fidelidade à aliança permanece um ponto a ser destacado. Deus dá a sabedoria aos líderes e reis, e submete a demonstração dessa sabedoria pela obediência à aliança.

Isaías e Jeremias estendem a influência da sabedoria. Isaías 11.2,3 estabelece que a vinda do rei davídico será preenchida com o Espírito de Deus e assim será dotada de sabedoria e inspiração no temor ao Senhor. A sabedoria é desse modo ligada à aliança davídica. Jeremias argumenta que não temer ao Senhor conduz Israel à ruptura do pacto e incita ao desastre (Jr 5.22-24), concordando portanto com Deuteronômio, Samuel e Reis. Jeremias 18.18 relaciona a sabedoria dos conselheiros à dos falsos profetas e professores me-

¹³Cf. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic school*, p. 244-81.

díocres (os escribas) como líderes que enfraquecem o povo. Pode-se admitir pela história de Jeremias (c. 627-587 a.C.) que professores de sabedoria faziam parte da estrutura dirigente de Israel.¹⁴ O fracasso deles em ajudar a insuflar o temor do Senhor no povo acelerou o fim da nação.

Como se declarou no capítulo anterior, alguns salmos refletem noções da sabedoria. Salmos 34.11 e Salmos 111.10 mencionam o temor do Senhor, com o último desses textos concordando com Provérbios 1.7 e Jó 28.28 que o medo do Senhor inicia e resume a sabedoria. Além disso, os salmos 1, 19, 37 e 119 contrastam o modo de vida baseado na palavra de Deus com o caminho da decadência escolhido pelos praticantes do mal. Esses textos descrevem a vida como uma série de decisões sensatas que muito se assemelham a Jó e Provérbios. Eles consideram o conhecimento do Senhor e sua reverência como os alicerces da vida próspera. A relação que fazem entre a promessa divina, o temor do Senhor e o viver honesto estão em ressonância com as ênfases nos textos mencionados.

Assim, até que o cânon alcance Jó, vários conceitos de sabedoria fundamentais são empregados. Primeiro, o temor do Senhor é o caminho essencial para a sapiência. Segundo, temer ao Senhor conduz à vida honesta. Terceiro, a vida honesta permite a Israel manter a aliança do Sinai. Quarto, a vida insensata, definida como a ruptura da aliança, levará as pessoas a sofrer as conseqüências apontadas em Deuteronômio 27 e 28. Quinto, a vinda do Salvador personificará a sabedoria em seu melhor e mais completo sentido. Sexto, a vida próspera consiste na manutenção desses princípios. Jó, Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos adicionarão mais detalhes, mas o cânon oferece tais itens como os princípios que sustentam a literatura sapiencial.

Com os princípios gerais presentes, espera-se ser mais fácil abordar o livro de Jó. Várias análises sobre Jó poderiam ser exatas, mas o seguinte esquema de quatro tópicos oferece um quadro de referência bastante abrangente sob o qual outros tópicos podem se suceder. Primeiro, Jó 1 e 2 apresenta um Deus que permite que o crente seja provado. Essas provações são consentidas para responder a pergunta: Jó servirá a Deus por nada (sem nenhum ganho aparente)? Somente pela dor e pela privação, a questão sobre o valor de Deus pode ser respondida. Segundo, Jó 3—37 representa Deus como aquele cujo caráter pode ser questionado. Questões duras são levantadas sobre a natureza e a atividade de Deus. Novamente, os leitores são forçados a considerar que tipo de divindade é o Senhor, e se o Deus

¹⁴Cf. Joseph Blenkinsopp, *Sage, priest, prophet: religious and intellectual leadership in ancient Israel*, p. 37-41.

único é merecedor de amor, serviço e obediência. Em terceiro lugar, Jó 38.1—42.6 exibe o Deus que responde ao crente. Aqui, Deus se dirige a Jó diretamente, embora não necessariamente do modo previsto por Jó. Por último, Jó 42.7-17 retrata Deus como o que restitui o crente. As perdas de Jó são revertidas, com exceção das perdas humanas. Seu Deus o exalta e repreende os companheiros de Jó. Acima de tudo, o livro demonstra que o Único que põe à prova também é o Único que ouve, revela, defende e cura. Esse Deus defende a fé dos que o servem sem desfrutar de uma vida livre de dor.

O Deus que permite a provação do crente: Jó 1 e 2

Desde o início, o autor estabelece o fato de que nenhum dos sofrimentos de Jó acontece por causa de qualquer pecado específico de sua parte. Jó 1.1-5 retrata-o como um homem de caráter elevado, no sentido mais completo da tradição sapiencial.¹⁵ Declaradamente, ele teme a Deus e, assim, vive de modo correto diante de Deus e entre os seres humanos (1.1). Ele alcançou a maturidade que a literatura de sapiência inspira em seus leitores. Ele tem dez filhos, extensa riqueza e devoção evidente (1.2-5). S. R. Driver e George Gray observam: “Duas coisas que o autor pretende salientar: o caráter de Jó e sua prosperidade; aquele sendo constante, esta, efêmera; aquele como essencial”.¹⁶ Situando o caráter de Jó e sua relação com Deus no primeiro plano de importância, o autor já começa a assinalar que eventos subseqüentes afetarão esse relacionamento.

A cena se altera da terra para a morada de Deus. Lá, Deus governa como rei sobre os anjos e sobre Satanás. Os anjos não são “nem humanos nem divinos no sentido estrito, mas ‘filhos de Deus’; seu ser deriva dele, e seu estatuto é sobre-humano”.¹⁷ Deus os criou. Eles não são de nenhuma maneira igual a Deus, pois reportam-se a ele (1.6). Satanás, cujo nome significa “adversário ou oponente”,¹⁸ também têm que se reportar a Deus como alguém que não é igual ao Senhor. Assim como em Zacarias 3.1,2, Satanás age como um acusador nessa cena. Ele argumenta que a sabedoria e a retidão de Jó são puro egoísmo, que se dissolverão caso suas posses lhe sejam retiradas (1.6-11). Satanás faz a pergunta teológica do livro, Jó “serve a Deus por nada” [na NVI: “Será que Jó não tem razões para temer a Deus?”]?

¹⁵PERDUE, *Wisdom and creation*, p. 129.

¹⁶*A critical and exegetical commentary on the book of Job*, p. 1.

¹⁷CLINES, *Job 1—20*, p. 8.

¹⁸Franz Julius DELITZSCH, *Job*, v. 4, p. 53 (ed. original *Biblischer commentar über das Alte Testament*, Leipzig: Dorffling und Franke, 1862-1872).

(1.9). Deus responde permitindo a Satanás testar Jó, entretanto, estabelecendo certos limites. Satanás anseia por atacar Jó; mas é evidente que, da mesma maneira, o Senhor não impede a provação do fiel. Deus tem confiança na fidelidade de Jó. Sua confiança se justifica quando esse sábio e íntegro homem permanece adorando o Senhor. Até então, Jó confessa o mérito de Yahweh (1.13-22).

A soberania de Deus é reafirmada em Jó 2. Novamente, Yahweh é o Rei que governa os anjos, Satanás, as obrigações humanas e, enfim, as provações que as pessoas devem suportar. Dessa vez, Deus permite a Satanás atingir o corpo de Jó, e, mais uma vez, Jó passa no teste. Ele está disposto a aceitar tanto a dificuldade quanto a benção do Deus que ele serve (2.1-10). Até aqui, Jó sofreu a perda da família, da propriedade, dos criados e da saúde, contudo ele ainda considera Yahweh merecedor de lealdade e adoração. Quando os amigos chegam, eles encontram uma figura espantosamente arruinada, cujo sofrimento não o fez abandonar Deus (2.11-13).

Síntese canônica: sofrimento e retidão

A atitude de Jó diante do sofrimento, até certo ponto, assemelha-se a José em Gênesis 37—50. Semelhantemente a Jó, José foi escravizado, preso e vergonhosamente tratado sem nenhuma culpa comprovada. Cedo, ele aceitou seu injusto sofrimento como desígnio de Deus para preservar a família e a nação, e assim se cumprir a promessa feita a Abraão (v. Gn 45.1-7; 50.19,20). Deus permitiu o sofrimento de José, mas somente para salvá-lo a vida, conservar a fé de Abraão e remir o sofredor. Jó parece disposto a sofrer, embora ele ainda não tivesse compreendido o propósito maior de Deus ou obtido a remissão. A conexão entre os dois homens é ainda mais forte pelo fato de que ambos são descritos pela terminologia da sabedoria (v. Gn 41.33-39; Jó 1.1,8; 2.3).

Davi é outro personagem canônico precedente, cuja vida se compara a Jó. Deus escolhe Davi para suceder Saul (1Sm 16.1-3) e permite que ele mate Golias e derrote os Filisteus (1Sm 17 e 18). Mas Saul tenta eliminá-lo (1Sm 19—30), e Davi precisa lutar para alcançar o poder (2Sm 1.1-5.5). Uma vez rei, Davi se depara com muitos inimigos estrangeiros e internos (2Sm 15-21). A súplica de Davi a respeito da própria vida destaca a libertação da morte e do sofrimento (2Sm 22.1—23.7; v. Sl 18). Ele vê o Senhor como quem liberta dos inimigos, mas também como quem permite ao justo experimentar dor e provação (v. 2Sm 15.25,26; 16.11,12).

Os profetas experimentam a privação, a perseguição e dificuldades severas. Elias, Jeremias, Ezequiel, Oséias e Amós servem a Yahweh sob con-

dições cruéis. Eles perdem o respeito, a família, a propriedade e a liberdade enquanto pregam e representam a palavra de Deus. Como monoteístas, eles sabem que o Deus que rege os céus e a terra permite que sejam submetidos ao poder do perverso (v. 1Rs 19.1-18; 22.1-40; Jr 11—20; 28; 34—45; Ez 24.15-27; Os 1—3; Am 7.10-17). Em Zacarias 3.1,2, Satanás aparece como o acusador e quem condena os servos de Deus, mas também completamente sob o controle de Yahweh. Satanás é real e ativo, contudo é incapaz de fazer mais do que Deus permite. Embora a dor e o sofrimento sejam constantes na vida dos profetas, de nenhuma maneira eles usam esse fato como evidência de que outros deuses estejam usurpando a autoridade de Yahweh, que Deus não esteja mais plenamente no comando da situação ou que o poder do Senhor tenha diminuído, ou esteja de alguma maneira enfraquecido. Eles recebem o desconforto como parte de seus chamados e ministérios.

Além dos exemplos gerais de sofrendores injustiçados no AT, é também importante notar os exemplos específicos da provação de Deus às pessoas. O caso clássico é encontrado em Gênesis 22.1-19, em que Deus testa a fé de Abraão ordenando o sacrifício de Isaque. Abraão venceu a prova acreditando na palavra de Deus e obedecendo-a. Moisés diz que a extraordinária mostra do poder divino no Sinai foi dada para avaliar o temor de Israel ao Senhor (Êx 20.20). Ele também declara que a época do deserto foi uma prova da aliança de Israel com Deus (Dt 8.2). Tais provações evidenciam a fé e a obediência. O poder e a graça de Deus nunca estão em questão. As provações ocorrem para expor ao crente e aos leitores do cânon o dever individual ou comunitário com o Senhor.

Todos esses exemplos de julgamentos e provações acontecem dentro de um contexto claramente monoteísta. As cenas da sala do trono em Jó 1 e 2 não são exceções ao princípio.¹⁹ O que elas significam é que Yahweh permanece totalmente soberano sobre o alívio e o sofrimento, a vontade e a concessão divina colocam Deus no comando dos eventos humanos.²⁰ Isso também significa que não existe outro Deus a quem os sofrendores possam recorrer para a cura ou libertação. Jó deve recorrer a Yahweh para as respostas à sua situação. Seus amigos e familiares também devem fazer o mesmo. Assim, o monoteísmo torna-se tanto a solução quanto a dificuldade onde o sofrimento aflige. Os personagens e leitores do livro são forçados a considerar a natureza do Deus único, da mesma forma como precisam colocar em perspectiva o sofrimento de José, Jó e outros.

¹⁹John C. L. GIBSON, *Job*, p. 10-1.

²⁰DELITZSCH, *Job*, v. 4, p. 59.

O Deus cuja reputação está em risco: Jó 3—37

Essa seção contém o diálogo entre Jó e seus amigos. Jó começa a discussão com um lamento (3.1-26). Em seguida, o protagonista fala aos seus três amigos, Elifaz, Bildade e Zofar, em Jó 4—31. Eliú, um quarto amigo, conclui a seqüência com uma longa oração (Jó 32—37). Cada fala não será discutida em detalhes, mas serão apontados o principal argumento teológico de cada um e sua contribuição para a teologia proclamada em Jó e no cânon. O objetivo dos discursos está em explorar a natureza de Deus, pois a ênfase da narrativa muda da provação do caráter de Jó para a definição de Deus. Agora a reputação do Senhor está em prova, em parte porque Yahweh é o único Deus, em parte porque Deus testa o crente.

O lamento inicial de Jó incita seus amigos a questionar sua teologia e seu conhecimento sapiencial. A declaração é claramente um lamento de Jó sobre si próprio dirigido a Deus.²¹ Jó amaldiçoa o dia do seu nascimento (3.1-10), pergunta por que as pessoas devem nascer afinal de contas, ou, se nascem, por que eles não podem morrer antes de enfrentar o sofrimento (3.11-23), e lamenta sua total falta de paz (3.24-26). Ele exclama que Deus faz da vida uma prisão (3.23). Norman Habel observa que

a característica literária dominante no discurso é um complexo padrão de reversões: do nascimento à morte prematura, da ordem ao caos original, da luz à escuridão, da infelicidade em vida ao prazer no mundo dos mortos, da desordem e confinamento em terra à liberação e paz no Sheol.²²

Em outras palavras, o lamento de Jó solicita uma reversão da criação, o que insinua o descontentamento com o modo do Criador reger o mundo. Francis I. Andersen diz: “Jó está atordoado por não pode negar que o Senhor fez tudo isso a ele”.²³ E claramente, continua Andersen, “ele sente-se perseguido”.²⁴ Como um monoteísta, Jó é levado a questionar a obra do único Deus que possui o poder. Efetivamente, ele indaga: deveria o doador da vida dar vida? O impressionante é que ao contrário da maioria (se não de todos) os lamentos bíblicos, esse não oferece nenhuma declaração concreta de fé. Os amigos de Jó são levados a ponderar sobre tal ruptura literário-teológica da norma.

²¹Claus WESTERMANN, *The structure of the book of Job: a form-critical analysis*, p. 37-8.

²²*The book of Job*, p. 105.

²³*Job*, p. 99.

²⁴*Ibid.*, p. 109.

A primeira fala de Elifaz dá o tom para todos os comentários dos amigos. Depois de reprovar Jó por não ser capaz de ajudar a si mesmo, embora ele tenha ensinado aos outros (4.1-6), Elifaz resume sua teologia declarando que o inocente e o íntegro nunca são destruídos (4.7). Só o perverso sucumbe (4.8-11). Sua base para esse sistema de crença é dupla: uma visão pessoal que ele recebeu (4.12-21) e o conhecimento dos ensinamentos de sabedoria (5.1-7). Elifaz acredita que Jó foi disciplinado por Deus (5.17) e deve apelar ao Senhor justo e redentor (5.8-16). Sem dúvida, Elifaz acredita em simples punição tipo causa-efeito para o pecado. Ele não reserva nenhum lugar na sua visão de mundo para um sofredor inocente, como os leitores bem sabem ser o caso de Jó.²⁵ Ao menos nesse momento, ele não considera seu amigo fora da redenção. Ele quer simplesmente lembrar a Jó que “inocência e sofrimento são mutuamente exclusivos”.²⁶

Algumas partes da teologia de Elifaz estão corretas. Ele afirma que Yahweh é justo, misericordioso, clemente e disposto a oferecer a revelação. Acredita que a criação tem um propósito e significado para o fiel. A noção de um Deus que testa e castiga o ultrapassa. Sua visão a respeito da punição estrita o distingue como partidário benevolente dos antigos ensinamentos de sabedoria, que enfatizam diretamente causa e efeito nos eventos humanos.²⁷ Essa teologia incompleta dificulta sua defesa de Deus, sua amizade com Jó e sua habilidade em possuir e expressar a sabedoria.

De forma alguma, Jó é convencido pelos argumentos de Elifaz. Ao contrário, ele mantém seu desejo de morrer (6.1-10), continua questionando por que ele deveria sofrer (6.11-13) e lamenta a futilidade da vida (7.1-10). Mais adiante, acusa seus amigos de o abandonar (6.14-23). Finalmente, ele pergunta a Deus por que fez dele um alvo (7.11-20). Numa inversão impressionante do salmo 8, ele deseja saber por que Deus dedica tanta atenção negativa aos seres humanos (7.17).²⁸ Para Jó, a onisciência de Deus tem se tornado cruel, e o poder de Deus uma desculpa para táticas dominadoras (7.17-20).²⁹ Agora, Jó reverteu o gênero de louvor; assim como em Jó 3 ele reformula o lamento numa forma literária totalmente negativa. Até aqui, os papéis do Senhor como criador, protetor,

²⁵CLINES, *Job 1—20*, p. 154.

²⁶John D. W. WATTS, John Joseph OWENS e Marvin Embry TATE, Job, in *Broadman Bible commentary*, v. 4, p. 47.

²⁷Este estudo não acredita que o cânon favoreça um tipo em detrimento do outro. Antes, um equilíbrio deliberado tem sido mantido, de modo a continuar enfatizando o monoteísmo e o temor do Senhor. V. este capítulo e o próximo dedicado a Provérbios.

²⁸John E. HARTLEY, *The book of Job*, p. 151.

²⁹DRIVER e GRAY, *Job*, p. 74.

redentor e benevolente foram questionados, como também a bondade do poder de Deus, seu conhecimento dos indivíduos e seu interesse pessoal neles.

O discurso inicial de Bildade segue a defesa de Elifaz a favor da justiça divina. Ele nega que Deus perverta a justiça da forma que Jó sugere (8.3). Para ilustrar suas opiniões, Bildade alega que os filhos de Jó morreram em consequência dos seus pecados (8.4). Jó, porém, não foi morto, assim ele ainda tem uma chance para se arrepender (8.5-7).³⁰ O fundamento da sua autoridade está na sabedoria proverbial antiga, ela o ensina que todo efeito tem uma causa específica e que o sofrimento sempre é resultado do pecado (8.11-19). Deus perdoa, logo, Jó deveria se arrepender (8.20-22). Essa defesa da justiça de Deus conclui corretamente que o Senhor perdoa e cura, mas que ele também considera o pecado muito seriamente. Ironicamente, a denúncia do pecado falha ao não considerar que as pessoas sofrem muitas vezes devido ao pecado alheio. Abel, José, Jeremias e outros comprovam esse fato. Bildade não vê razão para as pessoas justas sofrer. Ele rejeita qualquer idéia de aceitar a injustiça na fé em proveito da glória de Yahweh. Aparentemente, apenas os que desfrutaram de conforto encarnam um estilo de vida que honra a Deus.

Em sua resposta a Bildade, Jó começa a jogar com uma nova idéia teológica. Ele considera o litígio contra o Senhor como um meio de descobrir por que Deus o afligiu e, em falas subseqüentes, recusa as acusações do Senhor contra ele (13.13-19), procura um defensor (v. 16.18-21; 19.21-29) e oferece testemunho a seu favor (v. Jó 29—31).³¹ Em outras palavras, Jó deseja formalizar seu questionamento sobre o caráter e a reputação de Yahweh. A sabedoria e o poder de Deus são obstáculos a tal diligência, por isso Jó duvida que Deus lhe responderá (9.1-20). Francamente, ele deseja saber se o Senhor é justo, íntegro e generoso o bastante para agir assim (9.21-23). Yahweh responde aos homens que questionam a bondade do Deus único? Se não, esse Deus merece ser servido? Se não, Jó considera a morte preferível à vida (10.18-22).

Zofar conclui o primeiro ciclo de discursos dos amigos de forma bastante repetitiva. A maioria do que ele diz é derivado de comentários feitos por Jó ou pelos outros amigos,³² e sua alusão à sabedoria é a menos atraente de todas elas.³³ Zofar gostaria que Deus respondesse a Jó, pois então sua

³⁰CLINES, *Job 1—20*, p. 201.

³¹HABEL, *The book of Job*, p. 54. Esse desenho da “metáfora legal” de Jó pode ser a contribuição mais distintiva dos estudos de Habel sobre Jó.

³²Ibid., p. 204-6.

autojustificação seria exposta como descaminho (11.1-6). Ele declara que os caminhos de Deus estão além da compreensão humana (11.7-12), um ponto que Jó ressaltou em 9.1-20, e então pede que se arrependa (11.13-20). Uma atitude já solicitada por Elifaz e Bildade (5.17-27; 8.5-7). Na melhor das hipóteses, pode-se atribuir a Zofar um conhecimento correto da soberania e sabedoria de Deus, e um sincero apelo à oração oferecida por motivos puros.³⁴ Na pior das hipóteses, ele torna Deus ainda mais distante e incompreensível do que fazem seus amigos.

De forma interessante, o desejo de Jó em inquirir Deus conduz sua marcha a um caminho de fé que o reata ao Senhor que serviu no passado. Inquirindo o caráter do Deus, ele demonstra uma fé obstinada que conseqüentemente resulta na sua justificação. Ele sabe que os amigos não lhe deram qualquer resposta (12.1-6) e acredita que a sabedoria reside no Criador, o Deus que rege sobre a terra (12.7-25). Jó continua sua diligência porque tem esperança em Deus, porque ele confiará em Deus mesmo se Yahweh o matar (13.15). Ele quer o alívio, uma resposta e uma relação renovada (13.20-27). Jó pretende completar o retrato teológico de Deus iniciado por ele e seus amigos e já vislumbrado pelos leitores do cânon.

Embora o restante das falas dos três primeiros amigos seja quase mera repetição dos seus primeiros comentários, eles não alteram consideravelmente seus horizontes teológicos. Assim, é mais útil examinar a crescente ênfase de Jó sobre a ação e fé legítimas. Depois de ser acusado por Elifaz de ser um empecilho à devoção a Deus (15.4) e da pretensão de haver visto Deus criar o mundo por meio da sabedoria (15.7-13), Jó responde com uma segunda e fundamental confissão de fé. Embora Deus o tenha afligido, ele acredita ter um defensor no céu que purificará seu nome (16.15-21). Quem é esse defensor? Talvez seja algum terceiro que fará a mediação entre Deus e ele,³⁵ mas Jó 1 e 2 não revela tal pessoa. A resposta mais provável é que o defensor seja Deus. Ninguém mais poderia vingar o sangue derramado ou estar “no alto” no sentido em que Deus está representado no livro de Jó.³⁶ Ninguém poderia inspirar mais “confiança em Deus que o próprio Deus”.³⁷ Nenhum outro testemunho pessoal poderia negar o de Yahweh.³⁸ Jó começa a concluir que ninguém pode reabilitar a reputação do Senhor, exceto o Senhor.

³³ANDERSEN, *Job*, p. 156-57.

³⁴Edouard DHORME, *A commentary on the book of Job*, p. cxxv, 163-65.

³⁵HABEL, *The Book of Job*, p. 275.

³⁶ANDERSEN, *Job*, p. 183.

³⁷WESTERMANN, *The structure of the book of Job*, p. 102.

³⁸HARTLEY, *The book of Job*, p. 264.

Jó faz sua terceira declaração de fé após a segunda fala de Bildade, na qual ele acusa Jó de querer que o mundo pare por sua causa e repete sua convicção de que Jó perdeu sua descendência devido ao pecado (18.1-21; v. 8.4). Jó pede piedade pela sua situação (19.1-22). Não sentindo a compaixão dos amigos, ele novamente busca o Senhor. Ele declara enfaticamente que seu redentor vive (19.25), que será absolvido depois da morte ou mesmo antes (19.26) e que anseia ver a redenção (19.27). Ele compreende que precisa de ajuda de externa, pois não pode se livrar do sofrimento imposto a ele.

Quem é o “redentor” que Jó acredita que virá resolver seu caso? Quem o libertará? Como no caso do “defensor” de 16.16, estudiosos têm oferecido duas opções básicas sobre a identidade dessa pessoa: Deus ou o defensor de Jó perante Deus. David Clines explica que se chamavam “redentores” os parentes próximos que recompravam uma propriedade da família (Lv 25.25-34; Jr 32.6-15), resgatavam um membro da família que fora escravizado (Lv 25.47-54), casavam com uma viúva para gerar um herdeiro para um parente falecido (Rt 3.12; 4.1-6) ou vingavam a morte de um familiar (Nm 35.12,19-27; Dt 19.6,11,12; Js 20.2-5,9).³⁹ John Hartley observa que o termo é aplicado a Yahweh, particularmente no contexto discursivo do êxodo (v. Êx 6.6; Is 41.14; 43.1-7; 44.24; 49.7-9,26; SI 74.2).⁴⁰ Esse redentor deve provar que Jó está do lado de Deus, ele deve viver até o fim dos tempos e tornar possível que Jó veja Deus após a morte (19.25-27).

Clines e Norman Habel acham improvável que Jó, devido à sua frustração com o Senhor, rogasse a Deus; assim, eles optam por um redentor cósmico que defenderá seu caso diante do Senhor.⁴¹ Hartley conclui que somente Yahweh pode ser um redentor eterno.⁴² Walther Eichrodt afirma que Jó sabia que não há nenhum outro deus para dar ou tirar a vida. Jó acredita, então, que “Deus virá encontrá-lo pessoalmente e mostrar-se diante de todas as ofensas humanas como testemunha, fiador e redentor; quem por todo o seu poder inconcebível permanece ligado, numa relação pessoal, com sua criatura”.⁴³ Driver e Gray comentam a crença de Jó de que na morte toda a confusão será esclarecida, visto que Deus estará ao seu lado.⁴⁴ Dadas as primeiras declarações de Jó sobre o incontestável conhe-

³⁹*Job 1—20*, p. 459.

⁴⁰*The book of Job*, p. 292.

⁴¹Cf. Clines, *Job 1—20*, p. 459; e Habel, *The book of Job*, p. 305.

⁴²*The book of Job*, p. 293-4.

⁴³*Theology of the Old Testament*, v. 2, p. 519.

⁴⁴*Job*, p. 172.

cimento e poder de Deus, e conhecida sua descrição do redentor, parece apropriado concluir que somente Deus pode redimi-lo, pois somente Deus possui a capacidade de fazê-lo. Tal é a natureza da luta de Jó, que ela amplia os limites de uma teologia coerente, conforme a que Jó tem concebido até agora. Como explica Walther Zimmerli:

É declarado claramente que Jó, o aparente rebelde que se recusa a entender seu sofrimento como parte da ordem necessária das coisas, aqui transcende tudo o que é incompreensível e confessa que Deus se levantará a favor de seus direitos, como um parente próximo que leva a cabo uma vingança de sangue — de fato como seu “redentor”, para usar uma tradução interpretativa. Nós não poderíamos ver aqui o Deus conhecido de Israel desde a libertação no êxodo? Nesse caso, porém, Jó é mais do que um rebelde. Ele é o “homem pobre” que não abandona sua fé nem mesmo quando não pode entender seu destino.⁴⁵

Além do Deus soberano que o deixou sofrer tão terrivelmente, Jó não tem nenhum outro redentor, nenhum outro defensor, ninguém mais merecedor de fé, ainda que ele o mate.

Os discursos finais dos amigos de Jó continuam a pressioná-lo a confessar seus pecados e voltar-se para Deus. Zofar insinua que Jó, como outras pessoas más, recebeu o que merecia de Deus (20.29). Elifaz afirma que Deus não reprovou a devoção de Jó, mas, seu pecado óbvio (22.1-11). Entretanto, o arrependimento resultará em perdão. Jó precisa concordar com Deus (22.12-30). Bildade simplesmente reafirma sua convicção de que os seres humanos não podem ser íntegros perante Deus, o que significa que Jó deveria aceitar sua punição como justa (25.1-6). A resposta de Jó é em três partes. Primeiro, ele contesta o sistema de crença dos seus amigos, argumentando que as pessoas más nem sempre sofrem (21.1-34); Deus os deixa prosperar. Segundo, ele confessa que busca saber por que a justiça parece invertida, mas que ainda não conseguiu descobrir uma resposta adequada (23.1—24.25). Terceiro, ele se recusa a confessar os pecados que não cometeu (26.1—27.23). Os caminhos de Deus permanecem sob julgamento; o caráter divino ainda está sob escrutínio. As confissões de fé não interrompem a busca inexorável de Jó por uma completa compreensão.

Em seu monólogo final, Jó afirma ter aplicado escrupulosamente as verdades reveladas pela sabedoria. Ele declara prontamente que a sabedoria se origina com Deus, que então a revela aos seres humanos (28.20-28).

⁴⁵*Old Testament theology in outline*, Edinburgh: T & T Clark, 1978, p. 164.

A sabedoria foi criada e estabelecida pelo Criador, assim sua essência deve derivar do caráter de Deus.⁴⁶ Dessa forma, Jó percebe que Deus é a única possibilidade de encontrar uma explicação para sua situação. Da mesma maneira, não há nenhum outro defensor ou redentor, assim como não existe outro mestre em sabedoria que possa instruí-lo. O que ele ouviu, desde logo obedeceu, pois evita o mal de todos os tipos (31.1-40); um estilo de vida outrora adotado por consentimento e virtude, mas agora por doença e angústia (29.1—30.31). Uma vez que a busca da obediência e da sabedoria não conduziu automaticamente à continuidade da graça divina, Jó continua exigindo conhecer as acusações contra si (31.35). Ele temeu a Deus e apartou-se do mal (28.28). Que tipo de divindade não honra tal conduta?

Jó e seus três primeiros amigos chegaram a um impasse, com nenhum lado capaz de converter o outro. Contudo, Eliú, um quarto amigo, tenta quebrar o impasse explicando os desígnios de Deus aos quatro debatedores. Muitos intelectuais consideram essas falas uma adição desnecessária ao texto.⁴⁷ Outros especialistas, porém, observam que Eliú resume a refutação dos amigos de Jó⁴⁸ e atua como quem acredita falar por Deus.⁴⁹ Ele fornece uma última defesa do Senhor, personificando e ampliando as crenças teológicas do grupo. Eliú, diz Hartley, oferece quatro pontos fundamentais:

1. O sofrimento pode ser uma medida disciplinar visando salvar Jó de um destino pior (33.19-33).
2. Jó não deveria questionar ou culpar Deus (34.5-9).
3. Deus governa de forma justa (34.10-30).
4. Jó deveria prestar atenção aos ensinamentos de Deus e meditar sobre seus propósitos (36.5—37.24).⁵⁰

Embora Eliú introduza algum elemento novo, enfatizando a natureza instrutiva do sofrimento, ele pouco defende ou altera radicalmente a perspectiva dos demais amigos. Como os outros, ele não admite, na sua teologia, um Deus que permite que o íntegro, o puro (v. 1.1-5), sofra.

⁴⁶PERDUE, *Wisdom and creation*, p. 186.

⁴⁷Pex., Driver e Gray, *Job*, p. xl-xli; e Marvin H. Pope, *Job: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. xxvi.

⁴⁸Cf. Westermann, *The structure of the book of Job*, p. 145-6; e Andersen, *Job*, p. 51.

⁴⁹Cf. Habel, *The book of Job*, p. 443-7.

⁵⁰*The book of Job*, p. 485-6.

Ao término de Jó 37 os leitores podem ser surpreendidos por um dilema causado pelo panorama histórico de Jó e sua posição no cânon. Os leitores já possuem o benefício da perspectiva de Jó 1 e 2 e o conhecimento sobre a justificação do crente por Deus já revelada no cânon.⁵¹ Em contraste, a posição histórica de Jó é anterior à época de Moisés, de forma que nenhuma das grandes considerações canônicas poderia ajudar a Jó. Os leitores podem saber o que esperar, mas Jó não, e nem mesmo esses leitores sabem precisamente o que Deus fará. Assim, Jó representa todas as personagens do AT que foram apanhadas na história entre a cruel realidade e a total revelação dos propósitos de Deus. Ele, portanto, aguarda por informação adicional.

Uma teologia incompleta tem colocado a reputação de Deus em risco. Sem uma avaliação do fato de que Yahweh permite o sofrimento como meio de mostrar que ele merece ser servido sob todas as condições, os amigos decidem que aquele homem aparentemente íntegro é de fato um terrível pecador. Não completamente ciente de todos os fatos, Jó cogita com seriedade sobre a noção de que Deus talvez não seja amoroso e justo. Sem esse conhecimento, seus amigos consideram Deus insensível e categórico, enquanto Jó vê Yahweh como muito rigoroso e quase insuportável. De qualquer modo, tal retrato de Deus pouco se assemelha ao do contexto integral da Lei, dos Profetas e dos Salmos. A continuidade da teologia canônica deve ser resgatada.

O Deus que responde ao fiel: Jó 38.1—42.6

Parte da irritação dos amigos teve origem na insistência de Jó em apresentar uma contenda contra Deus, o que forçaria o Senhor a justificar o que aconteceu. Eliú pensa que precisa e deveria falar por Deus, já que os outros amigos falharam na contestação a Jó e porque o Senhor não fala diretamente aos seres humanos. Os quatro amigos não acreditam que Jó seja fiel a Yahweh, nem pensam que Deus o responderia se ele fosse íntegro. Para eles, o Senhor é indiferente, contentando-se em falar aos seres humanos por visões misteriosas (v. 4.12-21), desastres naturais ou aflições (v. 33.14-22). Mesmo Jó considera que a sabedoria do Senhor está além do alcance humano (v. 28.1-28). Porém, os dois pronunciamentos do Senhor nessa seção provam o erro de Jó e dos seus amigos sobre a atitude de Deus em relação às pessoas. Eles julgam mal a disposição de Deus em oferecer uma revelação proveitosa. As declarações de Deus também justificam Jó e sua

⁵¹V. a parte introdutória deste capítulo para exemplos desse princípio.

fé, pois demonstram que Jó pode ser tanto inocente quanto um sofredor. As respostas de Jó às perguntas de Yahweh declaram o valor de servir o Senhor sob as mais extremas condições.

As ponderações de Deus utilizam uma série de questões no intuito de expor a ignorância de Jó sobre os desígnios divinos e, também, pretendem restabelecer a integridade do Senhor. Para alcançar esses objetivos, Yahweh enfatiza a teologia da criação em seu primeiro discurso. São usadas metáforas fundamentais para realçar o papel do Senhor como Deus único e Criador exclusivo. Deus é o mestre construtor, o parteiro do mar, o oficial comandante da luz e o proprietário dos mais íntimos segredos do mundo (38.4-24).⁵² Deus fundou tudo sobre a terra (38.4-7), tanto a ordem inanimada da existência (38.25-38) quanto tudo o que é animado (38.39—39.30). Em seguida, o Criador cita toda a criação (v. 38.25-41). Jó não sabe como tais coisas são feitas e mantidas, assim, ele confessa a necessidade de calar-se perante Deus (40.3-5). O mundo não é tão desordenado como ele supôs.

O poder de Deus é enfatizado em 40.6—41.34. Aqui, o Senhor pergunta se Jó pode domesticar as grandes criaturas do mar que aterrorizam os marinheiros. Só o Criador e mantenedor tem a força para assim o fazer. Embora Deus não respondesse imediatamente aos clamores de Jó, essa demora não se deveu a qualquer deficiência. Deus esperou por motivos outros que Jó tem que aceitar sem exigir uma explicação completa. A questão crucial é se Jó confiará no Criador, o mantenedor e poderoso que lhe falou, ou se levará seu processo adiante, continuando a questionar os desígnios de sua elevada divindade pessoal.

As declarações de Deus são insatisfatórias para alguns pesquisadores, mas não para Jó.⁵³ Alguns especialistas têm argumentado que Deus não responde às perguntas de Jó,⁵⁴ o que pode, em parte, ser verdade. Entretanto, o que Deus fez foi se identificar com o condenado pelos próprios amigos e assim o justificar.⁵⁵ A manifestação de Deus remove a culpa de Jó ao não considerar os pecados que os amigos sugeriram ter ele cometido.⁵⁶ Deus enobrece Jó por tratá-lo seriamente.⁵⁷ Jó aprendeu que Deus está ao seu lado, e esse conhecimento satisfaz suas exigências.⁵⁸ Em outras pala-

⁵²Cf. Hartley, *The book of Job*, p. 493-7.

⁵³Cf. Von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 225.

⁵⁴Pex., Watts, Owens e Tate, *Job*, p. 150.

⁵⁵Samuel L. TERRIEN, *The elusive presence: toward a new biblical theology*, p. 371.

⁵⁶HABEL, *The book of Job*, p. 578.

⁵⁷Robert L. ALDEN, *Job*, p. 368.

⁵⁸POPE, *Job*, p. 289.

vas, Jó descobriu que o Senhor revelou a si mesmo e aos seus **designios** para o crente. Eles não são abandonados a perseguir demandas sem fim que acabam apenas com a morte. Seu defensor/ redentor de fato vive e se comunica com ele.

Recebidos os dois pronunciamentos divinos, Jó mais uma vez deposita sua confiança em Deus (42.1-6). E declara que antes havia ouvido falar do Senhor, mas que agora ele o experimentou (42.5). A revelação pessoal de Deus retirou de Jó todas as dúvidas sobre o poder, a sabedoria, a honra e o amor de Yahweh. Assim, ele conclui que Deus deve ter uma razão para permitir o sofrimento, o qual também tem um lugar no mundo organizado pelo Senhor. Jó não se rende a um tirano cósmico, coloca sua fé num Deus que revela mais do que ele sabia antes. Como Claus Westermann observa: “Agora ele conhece Deus, e não apenas um aspecto da atividade de Deus”.⁵⁹

Síntese canônica: a resposta de Deus aos sofredores

Essa parte do livro de Jó repercute em vários textos canônicos nos quais Deus ouve os clamores dos aflitos e age a seu favor. As súplicas de Israel em Êxodo 2.23-25 são respondidas pelo êxodo. Os reiterados pedidos de ajuda da nação, em Juízes, são respondidos com a libertação. Davi confessa que Deus o salvou de todas as crises de sua atribulada vida (2Sm 22; v. SI 18). Deus responde à dor de Elias (1Rs 19.1-18), à crise política de Ezequias (2Rs 19.1-37) e ao desejo de clareza espiritual de Josias (2Rs 22.14-20). Yahweh poupa a vida de Jeremias e Amós. Os salmos 18, 22 e 40 expressam contentamento sobre como Deus age diretamente na história para salvar o fraco. Portanto, os lamentos de Jó, como os daquelas personagens, são ouvidos, não ignorados. A prova canônica mais contundente é que o fiel não é abandonado para enfrentar os problemas da vida sem uma revelação importante, com a qual possa afrontar esses desafios. Deus liberta porque Deus é o Criador. Jó é a criação de Deus e seu fiel servidor.

O Deus justificador do fiel: Jó 42.7-17

A manifestação de Deus poderia ser considerada libertadora o bastante para o perturbado Jó, mas o Senhor faz mais. Primeiramente, Deus reprova os amigos por não se expressar corretamente sobre o Senhor, como o fez Jó. Assim, Jó precisa interceder por eles (42.7-9). Em segundo lugar, Deus dá a Jó uma nova família e restabelece suas posses (42.10-15). Em terceiro

⁵⁹ *The structure of the book of Job*, p. 128.

lugar, Deus dá a Jó uma vida longa (42.16,17). Tudo, exceto os filhos perdidos, retorna ao sofredor. Seus amigos são forçados a admitir que estavam errados sobre o que disseram. A retomada da amizade depende da intercessão de quem eles haviam acusado. A disposição de Jó em fazê-lo demonstra sua honradez e generosidade.

Síntese canônica: a libertação dos sofrendores fiéis a Deus

De que modo Jó falou corretamente sobre Deus? Deus simplesmente recompensou Jó por suportar tanto? Os comentários de Jó estavam corretos no que firmemente estabeleceram,⁶⁰ nesse caso, sobre a fé. Ele falou a “verdade nua”,⁶¹ no sentido em que ele nunca cedeu à pressão para confessar os pecados que não cometera. Ele acreditou que Deus era pessoal, que se revelava e era merecedor de submissão. Sua fé não era livre de imperfeição, entretanto permaneceu firme num Deus único, que ele supôs que enfim o redimiria (v. 19.23-27). Tal fé é justificada diante de todos os que tinham uma direção menos teológica, mesmo dos que acreditavam, dessa forma, proteger a Deus.

A justificação de Jó, no entanto, é a mais recente de uma longa lista canônica de tais episódios. Como Bildade, Zofar e Elifaz, os irmãos de José aprenderam que Deus os havia feito realmente curvar-se perante José. O faraó de Moisés, Baraque, Golias, Acabe, Jezabel e uma multidão de outros inimigos do remanescente descobriram que as pessoas de fé são honradas pelo Senhor, que lhes permite sofrer durante um tempo. Também é verdade que a simples existência de Jó no cânon justifica o herói do livro perante cada geração sucessiva de leitores. Sua história é uma prova a mais de que os fiéis a Deus não serão humilhados. Os que dirigem seus lamentos ao único Deus que cria, sustenta, ouve e cura descobrem que o Senhor é merecedor da completa submissão. Ao distinguir esse fato, eles distinguem o verdadeiro respeito por Deus, o que significa seu encontro com a verdadeira sabedoria (v. 28.28).

⁶⁰WATTS, OWENS e TATE, Job, p. 150.

⁶¹HABEL, *The book of Job*, p. 584.

O Deus revelador de sabedoria

Provérbios

Muitos dos discursos em Jó procuram demonstrar que Jó ou seus amigos possuem a sabedoria. Cada qual tenta mostrar-se mais sagaz do que sua contraparte, mas o resultado é a constatação da incompletude do seu conhecimento. Na análise final, porém, somente Deus expressa a sabedoria da renovação e do sustento da vida, pois somente as palavras do Senhor satisfazem o desejo de Jó pela verdade. Apenas Yahweh possui a perfeita sabedoria, assim Jó e seus amigos têm que abraçar a revelação da sabedoria de Deus. Sem a revelação, Jó continuaria indignado, seus amigos permaneceriam imprópriamente triunfantes e os leitores, em dúvida sobre como o Senhor lida com os sofredores inocentes que rogam por respostas. Jó demonstra que o sábio vivendo sob condições extremas é dependente da revelação divina.

Os provérbios provêem a sabedoria, ensinando que ela é igualmente dependente da revelação da verdade divina ao obediente e fiel remanescente. Aqui, as situações envolvidas são menos dolorosas do que aquelas em Jó. São tratadas as circunstâncias de vida normal com a intenção de ajudar o povo de Deus a passar da imaturidade à maturidade. Embora esse tipo de assunto possa parecer mundano ou até mesmo secular, o fato é que os seres humanos não podem tornar-se sábios somente pela própria vontade. Até mesmo as atividades diárias comuns não podem ser levadas a cabo sabiamente sem os padrões revelados de Deus, os quais concedem a interpretação e os meios de sucesso. Seja em tempos terríveis ou nos razoavel-

mente normais, as pessoas não podem fracassar na busca e aceitação do ensinamento de Yahweh e, ainda, esperar aprovação nos testes de vida.

Como Jó, o livro dos Provérbios é, no geral, um produto da antiga sabedoria tradicional do Oriente Médio e da tradição da sabedoria Israelita em particular. Como tal, o livro utiliza tipos literários proverbiais¹ encontrados na literatura de outros países, notavelmente no Egito,² embora também na Babilônia e em outras partes.³ Esses tipos literários expressam temas comuns daquelas terras, como o uso sábio do dinheiro, a necessidade de servir a realeza atentamente e de modo satisfatório, a necessidade de evitar as mulheres pecaminosas, a importância de observar a veracidade, e assim por diante.⁴ São assuntos de interesse de todas as pessoas que se esforcem para viver numa sociedade decente e obediente à lei. Ao mesmo tempo, as idéias características da teologia do AT também estão compreendidas nessas declarações, transformando o material do senso comum em orientação divina.

Essencial entre essas ênfases teológicas é o monoteísmo. Crawford Howell Toy escreve que em Provérbios

o monoteísmo é tido como correto, Deus é considerado supremo e absoluto em poder, sabedoria e bondade, e o único sinal de antropomorfismo na concepção teísta é a insensível (hostil e zombeteira) atitude de Deus com relação ao pecador (1.26; 11.20 etc.).⁵

Nenhum outro Deus é considerado uma fonte para sabedoria, e o Senhor é referido como o Criador (v. 3.19; 8.22-31), doador (2.6-8) e juiz (3.11,12; 5.21; 6.16-19) da sabedoria e de como ela é usada pelos seres humanos. Além disso, o Senhor é o criador da terra (3.19), o juiz do comportamento humano (3.11,12; 5.21; 6.16-19; 10.3,29; 11.1,28; 12.2)

¹Para uma completa, porém sucinta descrição desses tipos, consulte Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 28-39. Cf. William McKane, *Proverbs: a new approach*, p. 10-22.

²Cf. R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. xl-ii; James L. Crenshaw, *Old Testament wisdom: an introduction*, p. 212-35; e James Bennett Pritchard, org., *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament*, 3. ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), p. 412ss.

³Cf. W. G. Lambert, *Babylonian wisdom literature*.

⁴CRENSHAW, *Old Testament wisdom*, p. 212-35. Cf. Roland Edmund Murphy, *Introduction to the wisdom literature of the Old Testament*.

⁵*A critical and exegetical commentary on the book of Proverbs*, p. xv. Note-se também a certeza de Von Rad de que as convicções iconoclastas de Israel “definitivamente o separaram dos cultos das nações vizinhas e mostraram-no mais e mais incapaz de tratar esses cultos com justiça” (Gerhard VON RAD, *Wisdom in Israel*, p. 185).

e o revelador de toda a verdade benéfica (2.6; 6.23; 8.22-36⁴. Deus é merecedor de fé sincera e séria (1.29; 3.5,6; 3.11,12; 12.2; 16.3; 28.25).

Outras ênfases canônicas surgem da mesma forma. Yahweh é o protetor do pobre (14.31; 17.5; 19.17) e o redentor do crente (3.25,26; 10.29; 23.10,11). O Senhor é chamado o Santo (9.10). Yahweh rege a terra e os eventos humanos (16.1-9), e determina sobre quais fundamentos as pessoas podem ser consideradas íntegras (10.30—11.11). Muitas conexões entre Provérbios e a Lei são óbvias.⁶ Finalmente, o temor do Senhor é o começo da sabedoria (1.7), a definição de retidão (14.2), a fonte da vida coerente e satisfatória (14.27) e o modo para a recompensa divina (22.4). O respeito pelo Senhor inflama, sustenta e define a vida do fiel.

Em outras palavras, Provérbios lida com assuntos da vida humana cotidiana, apresenta-se quase não-teológico em sua orientação. De fato, como o parágrafo precedente indica, no final, a forma canônica de Provérbios concorda com as idéias teológicas principais dos livros anteriores. É verdade que os grandes feitos históricos de Israel não estão incluídos,⁷ mas as referências a Salomão (1.1; 10.1; 25.1) e Ezequias (25.1) vinculam os textos a conjunturas importantes da história israelita. Também é certo que as verdades teológicas manifestadas nos atos de Deus não representam a totalidade da teologia do AT, entretanto, elas são decididamente importantes. Reflexão e instrução são estímulos teológicos tão válidos quanto a história. Todos contribuem para a representação de Deus no cânon.

A estrutura de Provérbios é um tanto difícil de determinar porque as próprias sentenças nem sempre parecem estar relacionadas entre si. Apesar da dificuldade, porém, certos pontos são claros. Primeiro, Provérbios definitivamente é um manual para o viver apropriado sob o comando de Deus.⁸ Segundo, o texto “marca claramente as transições” devido aos seus tópicos, em 1.1, 10.1, 22.17, 24.23, 25.1, 30.1 e 31.1.⁹ Essas transições determinam quando certo material sucede a outro, como em 25.1, em que o texto muda para os provérbios salomônicos recolhidos durante a era de Ezequias. Outras vezes, como em 30.1 e 31.1, as transições trazem informação sobre o autor de um material específico. Em 22.17 e 24.23, as pausas demonstram que em seguida virão “os ditados dos sábios”, um gru-

⁶Cf. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic school*, p. 260-74; e Gerhard von Rad, *Old Testament theology*, v. 1, p. 437-8.

⁷Walther EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, v. 2, p. 81-2; Raymond Bryan DILLARD e Tremper LONGMAN III, *An introduction to the Old Testament*, p. 235; e VON RAD, *Old Testament theology*, v. 1, p. 435.

⁸TOY, *Proverbs*, p. x-xvi.

⁹SCOTT, *Proverbs*, p. xv.

po não especificado. Cada uma das seções contém material semelhante, porém, cada uma delas também possui características específicas, como será notado depois. Terceiro, muitos comentaristas declaram corretamente que Provérbios 1—9 funciona como uma introdução para o restante do livro. Tal fato torna possível perceber a progressão das partes que constituem o todo de Provérbios. Quarto, a literatura sapiencial do AT considera que o crescimento em relação às verdades sapienciais é um processo progressivo ao longo do tempo. Assim, os anciãos deveriam ser os crentes mais maduros e íntegros na comunidade de fé (v. Dt 6.1-9; Sl 1.1-6; 37.1-26). Qualquer tentativa de produzir um esboço teológico do livro deve incorporar ao menos esses princípios rudimentares.

Estabelecidas as noções básicas, é possível esboçar um esquema teológico para Provérbios. Em Provérbios 1—9, o texto introduz as principais idéias do livro, apresentando o Deus que chama as pessoas para abraçar a busca e conquista da sabedoria. O temor do Senhor é afirmado como o começo da sabedoria (1.7). O capítulo personifica a sabedoria como a criação de Deus e como o que impele o humilde a buscar a maturidade (8.22—9.12). Em seguida, Provérbios 10—24 utiliza os ensinamentos de Salomão e dos sábios para descrever como “o íntegro” age. Os destinatários desses trechos haviam aceito o desafio de buscar a sabedoria, entretanto ainda não tinham de qualquer maneira atingido a perfeição. Eles estão aprendendo a seguir o Deus que instrui o humilde. Finalmente, Provérbios 25—31 examina como os líderes devem agir. Os destinatários desses capítulos estão atrás da opção pela sabedoria e por seu desenvolvimento. Os proponentes desses provérbios são reis (v. 25.1; 31.1) e homens sábios (30.1). Eles discutem o Deus que forma os líderes. Cada um desses tópicos destaca as ênfases teológicas já mencionadas neste capítulo. Cada um considera o temor do Senhor a força motriz da sabedoria.

O Deus que chama o humilde à maturidade: Provérbios 1—9

Provérbios 1.1-7 expressa a essência da chamada à sabedoria. O tópico inicial estabelece que os textos seguintes até o próximo sobrescrito são “provérbios de Salomão, filho de Davi, rei de Israel” (1.1). Diversas definições de *provérbio* são possíveis. Derek Kidner sugere que a palavra significa “comparação”, embora “... veio a significar qualquer tipo de pronunciamento sábio, desde uma máxima ou uma observação [...] até um sermão (e.g., capítulo 5), e desde um motejo (Ez. 18.2) até uma revelação doutrínaria (Sl 49.4)”.¹⁰

¹⁰*Provérbios*: introdução e comentário, p. 56.

Conforme R. B. Y. Scott, “a raiz de seu significado é ‘semelhança, padrão, regra’, e muitas vezes tem o sentido adicional de uma profunda ou misteriosa declaração, que traz em si um poder efetivo (Nm 23.7; Jr 24.9)”.¹¹ Ele acrescenta que os provérbios são usados em profecias (Is 14.4), escárnios (Dt 28.37), declarações solenes (Jó 27.1), poemas instrutivos (Sl 78.2) e advertências (Pv 2).¹² James Crenshaw concorda com Scott que a palavra significa “ser como” ou “reger”. Ele observa, “o primeiro sentido enfatiza a analogia que existe no núcleo de todo provérbio, enquanto o segundo destaca seu caráter paradigmático ou exemplar”.¹³ Em outras palavras, provérbios são declarações que podem ser usadas em vários contextos, mas sempre com a intenção de dar para os leitores uma analogia que dominará seus pensamentos e moldará seus comportamentos.

Os leitores podem assimilar certas habilidades com o livro. Eles aprenderão a conhecer a sabedoria, a ouvir os ensinamentos e as palavras que dão entendimento (1.2). Eles descobrirão como tomar decisões sensatas e como ser correto e justo (1.3). O desenvolvimento acontecerá em cada nível de leitor, seja jovem e simples, ou velho e sábio (1.5). Seus mestres são os sábios do passado (1.6). Seus benefícios só podem advir, porém, quando a pessoa começa respeitando o Senhor, o Deus uno, a fonte de sabedoria (1.7). Yahweh define e provê sabedoria para quem a procura.

Dois mestres dominam a mensagem de 1.8—9.18. O primeiro é o típico pai da antiga sabedoria que instrui o jovem imaturo,¹⁴ e o segundo é a sabedoria em si mesma, apresentada convidando o humilde a aprender seus modos. Ambos trabalham para incitar os leitores a superar a fase de principiante no processo de aprendizagem. Ambos destacam o papel de Deus no estabelecimento e acompanhamento do progresso dos discípulos.

Os dois orientadores estimulam o iniciante a perseguir a sabedoria em 1.8-33; então, o pai se encarrega de Provérbios 2—7, seguido pela sabedoria em Provérbios 8 e 9. O pai confirma que a sabedoria a ser ensinada é valiosa porque incute o temor do Senhor nos ouvintes e lhes oferece o conhecimento de Deus (2.1-5). O que se segue é uma descrição das expectativas de Yahweh. O pai atribui a Deus a sabedoria reveladora, o conhecimento e a compreensão (2.6). É Yahweh quem torna possível às pessoas ser corretas, virtuosas, sensatas, justas e alegres (2.7-10). Deus prote-

¹¹*Proverbs*, p. 36.

¹²*Ibid.*

¹³*Old Testament wisdom*, p. 67.

¹⁴Nas literaturas de sabedoria israelita, egípcia, babilônica e assíria, os leitores são chamados de “meu filho”. Cf. Scott, *Proverbs*, p. 37-8.

ge os que buscam a sabedoria e julga os que não o fazem (2.7-15). Manifestando que Deus revela, ensina, protege e julga, o pai age como o mensageiro de Deus. Então ele se equipara ao papel de profeta, como uma pessoa que expressa a vontade de Deus aos necessitados de revelação.

Com a primazia de Yahweh demonstrada claramente em 2.1-15, o pai oferece exortações, promessas, advertências e fundamentos teológicos (2.16—7.27). As promessas incluem ser salvo das relações sexuais destrutivas (2.16-19), tornando-se um dos íntegros (2.20-22), desfrutando o favor de Deus (3.1-4), recebendo orientação (3.5,6), experimentando a cura (3.7,8), ganhando recompensa financeira (3.9,10) e abraçando a alegria (3.13-18). As promessas são irresistíveis: elas não deixam nenhuma área da vida sem a graça divina.

Tipicamente, as exortações precedem as promessas. O pai encoraja o filho a se lembrar dos ensinamentos e lhes ser leal (3.1-4). A ingratidão e a negligência não devem dominar o aprendiz. Em seguida, o pai recomenda fé, confiança no Senhor e um reconhecimento humilde dos planos superiores de Deus (3.5-8). A fé é a perspectiva humana que conduz a todas as outras marcas de retidão. Então, o pai enfatiza a honra a Deus com tudo o que se possui (3.9,10). A reverência deve permear a vida. Além disso, recomenda-se aos leitores que aceitem a repreensão do seu Deus paternal (3.11,12). O Senhor ama o crente, diz o pai, o que demonstra que Deus é, no final das contas, o pai-professor do aprendiz. Na progressão do texto, o pai compartilha o amor de Deus e se interessa pelo novato (4.1-9). Finalmente, o pai exorta os alunos a perseverar no processo de crescimento (3.21,22). Esse caminho não será fácil de trilhar, mas conduzirá à vida. As exortações apresentam Deus como merecedor de lealdade, fé e honra, porque Yahweh é quem guia, ama, corrige, cura, recompensa e protege.

Os conselhos chamam a atenção para os resultados de decisões impróprias feitas por quem abandona a sabedoria. Entre os perigos, destacam-se as relações com prostitutas ou outros tipos de mulheres pervertidas (2.16-19; 5.1-23; 6.23—7.27). Deve-se tomar uma esposa, e somente uma esposa, pois Deus vê o caminho de cada um, e julgará o adúltero (5.21). Além disso, o adultério é muitas vezes castigado pelos cônjuges ciumentos e pela pessoa desesperada. Nenhum outro pecado faz alguém tão completamente miserável. Outras advertências incluem as proibições contra ofensas ao próximo e a inveja do perverso (3.28-32), o uso impróprio do dinheiro (6.1-5), a preguiça (6.6-11), a mentira (6.12-15) e a falsidade em geral (6.16-19). Deus odeia tais coisas (6.16). Novamente o pai ensina o que é detestável para Deus, não apenas para o mestre.

Vários fundamentos teológicos inerentes às promessas, exortações e advertências já foram mencionados. Resta a idéia mais importante em 3.19,20, onde é dito que Deus criou o mundo utilizando a própria sabedoria e conhecimento. Deus, o Criador, criou o mundo num contexto de sabedoria. O mundo foi formado por um pensamento metódico, possui, portanto, princípios organizados e unificados. A criação reflete a sabedoria de Deus. Os seres humanos podem conhecer a sabedoria, mas não podem apreendê-la independentes de Deus, que a possui e revela. Uma comparação com a Lei é pertinente aqui, pois no Sinai um Deus santo revelou leis santas, enquanto que em Provérbios um Deus sábio revela sabedoria, e tanto a lei quanto a sabedoria guiam os seres humanos imperfeitos.

Provérbios 8 e 9 apresenta a sabedoria chamando o simples, o inexperiente e imaturo a vir até ela para instrução. Ela ainda fundamenta suas declarações no temor do Senhor, definindo-o como o ódio ao mal (8.13). Como um pai, promete grandes benefícios a quem procura a verdade (8.1-21). Como em 3.19,20, a sabedoria alega ter sido usada por Deus na criação do mundo (8.22-31). Ela não é igual a Deus por ter sido feita por ele (9.22-26) e vem diante do Senhor por consequência natural do seu caráter. Uma vez criada, a sabedoria se torna uma instituição viva, com tarefas próprias no mundo de Deus (8.27-31). Ela promete mediar o favor de Deus e dar vida (8.32—9.12), além disso, ela se esforça para manter o inexperiente distante das mulheres pecaminosas (9.13-18).

Essa descrição do chamado da sabedoria ao inexperiente reforça a ênfase do pai guiando os primeiros passos em direção à vida. Os conduzidos têm que andar muito antes de poder estar entre os íntegros. É evidente que a sabedoria deve ser alcançada com o passar do tempo, e é plausível supor que o mesmo Deus que chama o povo a essa viagem, também proveirá os meios para completá-la.

Síntese canônica: a Lei, a criação e a sabedoria

Várias ligações canônicas aparecem entre Provérbios 1—9 e as passagens anteriores. Por exemplo, há um nítido paralelo entre Êxodo 20.1-17 e as advertências em Provérbios 1—9. A idolatria nunca é mencionada, embora o tom monoteísta da passagem proíba qualquer veneração de outros deuses; se bem que a natureza de Provérbios 8 leva alguns intelectuais a questionar essa conclusão (v. abaixo). A blasfêmia e o sábado não são discutidos. Os últimos seis mandamentos, porém, são citados. Os filhos devem respeitar seus pais e os ensinamentos deles (1.8,9), devem desviar-se da violência e da matança (1.10-19). O adultério é repetidamente conde-

nado (2.16-19; 5.1-23; 6.23—7.27). O roubo é desprezado (6.30,31) e a inveja é condenada como o caminho para a violência e para a rejeição divina (3.31,32). É como se o temor do Senhor resumisse os primeiros quatro mandamentos e inspirasse a manutenção dos seis últimos.

A natureza da revelação em Provérbios 1—9 também aparece na Lei e nos Profetas. Como se sabe, a aliança de Sinai inclui dois tipos básicos de leis: os mandamentos e as leis casuísticas. O último é construído sobre o primeiro. Em Provérbios, o temor do Senhor, a criação da sabedoria de Deus e as idéias mencionadas no parágrafo acima correspondem a princípios fundamentais, sobre os quais se baseiam os ensinamentos desenvolvidos em relação a situações específicas (p.ex. 7.1-5,6-17). O tom pedagógico encontrado em Provérbios 1—9 também se aproxima do encontrado em Deuteronômio, em que uma “consciência pedagógica distintiva” é óbvia.¹⁵ Moisés instrui seus “filhos” em Deuteronômio tão abertamente quanto o faz o pai em Provérbios 2—7. A Lei e a sabedoria são revelações de Deus para os seres humanos pela instrumentalidade de mediadores. O mesmo ocorre com a profecia. Moisés recebeu a revelação de Yahweh; os profetas se sentaram na assembléia suprema de Deus (v. 1Rs 22.19-23; Am 3.7); tanto a sabedoria personificada quanto o pai revelam a sabedoria do Senhor. A revelação é o meio pelo qual os pecadores imaturos aprendem a reconciliar-se com Deus.

Embora o monoteísmo seja apresentado em Provérbios 1—7, a linguagem de 8.22-31 leva alguns especialistas a concluir que a sabedoria é retratada como um ser divino. Os comentaristas acreditam que ela é personalizada apenas naquele texto. Assim, surge a questão se essa passagem se ajusta à teologia global do cânon. Como muitas vezes ocorre, o contexto ajuda a esclarecer a dúvida. Provérbios 3.19,20 aponta para o texto subsequente. Ali, a sabedoria e o entendimento de Deus guia sua obra criadora. Gerhard von Rad comenta: “A sabedoria foi um meio de Yahweh auxiliar a si mesmo; talvez pudéssemos supor um princípio construtivo pelo qual ele admitiu ser guiado na construção do mundo”.¹⁶ Os versículos 8.22-31 personificam a sabedoria como uma criação de Deus, na qual o Senhor deleitou-se. Kidner mostra que no próximo capítulo a sabedoria assume uma nova face, aquela de uma grande senhora, cujo rival personificado, a insensatez (9.13-18), não é um ser divino.¹⁷ Dessa forma, a sabedoria é apresentada aqui como uma antiga e agradável am-

¹⁵WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic school*, p. 301; v. p. 299-306.

¹⁶*Old Testament Theology*, v. 1, p. 447.

¹⁷*Provérbios*, p. 75-7.

paradora do humilde. Segundo Von Rad, “a criação não apenas existe, ela também destila verdade”.¹⁸

É a confissão de que Deus é um Criador sábio (3.19,20) e que o ser-
agora criado por Deus incluiu a sabedoria (8.22-31), garantia contra a
adoração politeísta da sabedoria. Algumas das imagens aqui podem ser
semelhantes às de outros antigos poemas da deusa,¹⁹ porém, ainda assim,
as diferenças entre esse texto e tais fragmentos insinuam que o livro solicita
aos leitores uma escolha, não uma equiparação, entre Yahweh e as deu-
sas.²⁰ Deus criou a sabedoria, ela não é sua equivalente, então, por que
adorá-la? Deus é sábio, por que o crente não deveria se esforçar para ser
como o Criador?²¹ Mais uma vez, todos os caminhos da adoração condu-
zem a Yahweh, exatamente como tem sido desde Gênesis 1 e 2, porque
nenhum outro deus criou ou ajudou na criação. O autor de Provérbios
rejeita “a mitificação e a deificação do princípio básico do mundo” pela “fé
em Yahweh como criador”.²²

A ênfase dessa seção nas concepções tradicionais de Deus também situa
Provérbios na principal corrente da teologia do AT. Quando um texto
ênfatisa o papel de Deus como criador, revelador, objeto de adoração, guia,
fiador do comportamento íntegro, merecedor de servidão e juiz santo,
quase nunca está em desacordo com o cânon em si. Talvez seja mais claro
dizer que quase nenhum dos principais aspectos do caráter de Yahweh foi
deixado de lado, exceto o que Deus fez por Israel no Êxodo e na conquista.
Esses atos são vitais à teologia do AT, mas eles não são sua totalidade.

O Deus que instrui o íntegro: Provérbios 10—24

A chamada persistente para uma sabedoria divinamente revelada, em Provér-
bios 1—9, dá passagem à instrução direta em Provérbios 10—24. Espera-se
agora que os leitores procurem escolher a sabedoria (v. 1.20) para obedecer aos
conselhos, promessas e exortações do pai e da própria sabedoria. Eles irão
absorver os ensinamentos que os levarão para além de seu estado inicial de
aprendiz. Uma vez mais, os provérbios são por natureza muito práticos. E
novamente, o texto atribui suas declarações ao Senhor, afirmando que a chave
para manter os mandamentos de Deus permanece no temor do Senhor.

¹⁸ *Wisdom in Israel*, p. 165.

¹⁹ Observe-se McKane, *Proverbs*, p. 352-4; e Scott, *Proverbs*, p. 70, para uma discus-
são dos paralelos lingüísticos propostos.

²⁰ DILLARD e LONGMAN, *An introduction to the Old Testament*, p. 243.

²¹ KIDNER, *Provérbios*, p. 77.

²² VON RAD, *Wisdom in Israel*, p. 156.

Essa seção utiliza as comparações proverbiais em grande parte para distinguir entre os optantes pela procura da sabedoria e os que não o fizeram; enfatizando não haver nenhuma esperança para o tolo, para os que rejeitam o ensinamento sadio. Portanto, com o objetivo de ajudar a tornar os humildes em pessoas amadurecidas na fé, o texto fixa sua atenção nos que temem o Senhor. Vários termos definem esses resolutos aprendizes: o sábio, o justo, o íntegro, o homem de entendimento, o que confia no Senhor e quem escuta e vigia sua língua. De todos os termos, que em muitas formas são sinônimos, “o justo” é o mais comum. Aos que abraçam os ensinamentos aqui oferecidos é dado esse título.

O temor do Senhor caracteriza o íntegro. O respeito insubstituível por Deus lhes dá vida, ou ao menos prolonga a vida (10.27), ao combater o pecado, a fonte da morte dos seres humanos (v. 14.27; 19.23; 22.4).²³ O temor do Senhor leva o íntegro a renunciar aos caminhos enganosos (14.2). O temor do Senhor age como um antídoto à transgressão (16.6) e é percebido como possuindo uma força específica para evitar a inveja (23.17). Dado o seu valor em repelir o pecado, o temor do Senhor proporciona confiança ao justo e oferece-lhe refúgio contra o medo (10.29; 14.26). O temor de Deus é, então, mais valioso do que qualquer posse terrestre (15.16). Se em Provérbios 1—9 “o temor do Senhor” significa um desejo de atender as advertências e aceitar as promessas que conduzem à busca da sabedoria, Provérbios 10—24 significa a aceitação de padrões que repelem o comportamento pecador. A primeira definição deve ser adotada antes da segunda haver se tornado a verdade de um indivíduo, e a segunda definição aplicada à vida se torna a evidência de que alguém começou a viagem em direção à sabedoria, à vida e à retidão.

O estudo sobre o temor do Senhor em Provérbios 10—24 demonstra que Deus condena o pecado, um fato evidente também em outras declarações sobre Yahweh nessa seção. Deus odeia as balanças desonestas (11.1; 20.10,23), homens com mentes perversas (11.20), lábios mentirosos (12.22), opressores do pobre (14.31; 22.22,23), o orgulhoso (14.25), os que pervertem a justiça (17.15) e os que se regozijam sobre as derrotas dos seus inimigos (24.17,18). Juntos, esses provérbios indicam o Deus justo que revela os meios para o povo tornar-se íntegro. O caráter sagrado de Yahweh ordena que a sabedoria revelada seja um meio de tornar-se santo como Deus (Lv 11.44), de satisfazer as implicações de ser feito à imagem de Deus (Gn 1.26,27).

²³EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, v. 2, p. 401.

Uma vez que Deus condena o pecado, este será punido. Deus absolve o justo ao efetivamente afastar ou repreender o perverso. Deus abençoa o justo com fartura, mas pune o ímpio (10.3). Yahweh promete que os pecadores não ficarão impunes (11.21). Somente Deus é capaz de pesar o coração do homem (21.2), assim, somente o Senhor pode punir e recompensar com justiça.

Para o justo não pode haver dúvida de que o Deus criador (3.19,20; 8.22-31) e juiz é soberano sobre a terra e seus habitantes. A autoridade de Deus é estabelecida de três maneiras básicas. Primeira, a certeza da graça divina para o sábio e o julgamento do ímpio demonstram que o Senhor decide a sorte de cada pessoa (v. 11.21). Segundo, o fato de que Deus pode revogar os planos humanos significa que o Criador governa sobre suas criaturas (16.1-9). As pessoas devem fazer planos, afirma 16.1, mas “aquilo que realmente acontece é decidido por Deus”.²⁴ Os seres humanos podem justificar suas ações, mas Yahweh avalia cuidadosamente seus motivos reais, que podem estar escondidos aos olhos dos puros (16.2). Deus avalia o espírito (16.2). Yahweh faz tudo com um propósito específico, e esse propósito será executado (16.4). As possibilidades humanas são limitadas “por Deus e sua livre ação”.²⁵ Os que se entregam a Yahweh descobrem que o Senhor dirige seus passos (16.3,5-9). Em terceiro lugar, o fato de que Deus solicita ao justo que o deixe julgar o mau, em vez de tomar o assunto em mãos, significa soberania e confiabilidade divinas (20.22-24). Os seres humanos, que são incapazes de encontrar seu caminho na vida (20.24), devem seguramente esperar a justiça de Yahweh tomar seu curso (20.22).²⁶ Eles devem acreditar que Deus não os esqueceu, nem perdeu a habilidade de governar sabiamente. Tal fé não pode ser projetada numa divindade de força, conhecimento ou vigor limitados.

O Deus justo, que criou o mundo com perfeita sabedoria, estabelece padrões sobre como os justos devem viver em sociedade. Crenshaw observa que Provérbios 10—24 contêm múltiplas prescrições para um caráter sólido, assim como descrições de perversidades. O justo teme a Deus, obedece aos pais (20.30), domina as paixões como a raiva (16.32) e o desejo sexual (18.22; 19.14), mantém o discurso verdadeiro (12.19,22) e é bondoso com os pobres (14.31).²⁷ De modo contrário, os tolos amam as

²⁴SCOTT, *Proverbs*, p. 106.

²⁵VON RAD, *Old Testament theology*, v. 1, p. 438.

²⁶MCKANE, *Proverbs*, p. 546, 548. V. tb. Von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 195-206, para uma discussão sobre como a literatura sapiencial israelita avalia o sofrimento.

²⁷*Old Testament wisdom*, p. 82-6.

prostitutas (23.27,28), bebem excessivamente (23.29-35), são preguiçosos (24.30-34) e se ocupam de maledicências (18.8).²⁸ Sem o devido temor do Senhor, sem a confiança no plano divino para a vida e sua aceitação, as tolices se tornam num estilo de vida, e a sabedoria se torna impossível. A fibra moral do justo não é somente admirável, mas também uma espantosa conquista possibilitada pela ajuda divina. Os que escolhem o caminho da sabedoria não falham na jornada, pois Deus planeja seu sucesso nesse empreendimento (16.1-9).

Síntese canônica: a relação entre retidão e benção

Talvez a mais importante reflexão canônica realizada por Provérbios 10—24 seja a idéia de recompensa. Dito de forma simples, Provérbios assegura que a vida honrada garante a graça divina imediata e inabalável? Diversos teóricos têm pensado a esse respeito, e muitos deles consideram que Jó e Provérbios possuem pontos de vistas divergentes, que anulam um ao outro. Um reexame do sentido de “provérbio”, uma leitura atenta da questão em Provérbios 10—24 e uma pesquisa canônica de textos sobre benção e maldição podem trazer uma resposta a essa séria questão.

É preciso lembrar que provérbio não significa “promessa absoluta” em cada contexto específico.²⁹ Um provérbio é uma comparação que ensina princípios e efeitos esperados na vida. Os provérbios possuem uma enorme versatilidade e são usados numa variedade de situações no AT, sempre com a intenção de prescrever um comportamento. A questão da recompensa não pode ser solucionada apenas pelo estudo lexical da palavra *provérbio*, mas é importante estabelecer que exatamente o que Provérbios promete ou não promete deve ser determinado contextualmente.

Uma análise de passagens selecionadas em Provérbios 10—24 demonstra que ao justo não é prometida uma vida infinita, ilimitada, sem dificuldades e bem-sucedida. Esse princípio é ilustrado por certos itens que Deus condena. A simples existência de todo o tipo de pessoas más impossibilita uma vida tranqüila ao justo. Ademais, o justo vive num mundo onde ocorrem as balanças desonestas (11.1), os subornos (17.8), as decisões judiciais propositalmente injustas contra ele (17.15; 18.5) e a prosperidade do ímpio (24.1). O que distingue o justo não é a tranqüilidade permanente, mas a habilidade dada por Deus para que ele se erga após cada queda (24.15,16). Finalmente, 14.21; 14.31; 19.17 e 22.9 ordenam respeito e

²⁸Ibid., p. 86-91.

²⁹Conferir os comentários sobre a definição de “provérbio” na seção a respeito de Provérbios 1—9 neste capítulo.

auxílio ao pobre. Os pobres nesses textos não são os ímpios, pois não há um julgamento negativo sobre eles numa seção que avalia todos os tipos de pecados das pessoas. A pobreza aparentemente não advém do pecado, e ainda que a pobreza não seja uma grande bênção, a expectativa do justo de sempre ser abençoado materialmente não é satisfeita nesse ponto. O texto não garante tranquilidade constante aos que buscam a sabedoria, apesar de prescrever sofrimento irrestrito para o perverso.

Diversos textos canônicos anteriores igualmente esclarecem essa questão. A sabedoria e a retidão de José o conduziram à glória, mas dificilmente a uma vida fácil. Embora não especificamente ligado à estrutura sapiencial como a de Provérbios, Deuteronômio 27 e 28 detalha as bênçãos pela obediência ao pacto e as conseqüências da infidelidade a ele, de forma semelhante à que Provérbios estabelece. Moshe Weinfeld demonstra que o conceito de recompensa, em Deuteronômio e em Provérbios, é expresso numa fraseologia notavelmente semelhante.³⁰ Assim, é importante explicar o que acontece ao justo no contexto de Deuteronômio 27 e 28. Dito de forma simples, talvez com demasiada simplicidade, o remanescente justo sofre junto com o mau, um fato que Moisés, Josué, Calebe, Jeremias, Ezequiel e outros descobriram pessoalmente. Sua retidão não os protege da adversidade. O que todos eles recebem é a presença, aprovação e eventual perdão de Deus. Em outras palavras, eles encarnam o poder de resistência descrito em Provérbios 24.15,16.

Os salmos 1, 37 e 128 são bons representantes das sábias idéias de recompensa nos salmos. O salmo 1 faz a separação entre o justo e o perverso, concluindo com a fervorosa convicção de que o pecador será destruído ao tempo do julgamento. Também reivindicava que a vida é um caminho marcado por sérias decisões (1.1). A prosperidade marca a vida do sábio (1.3), trazendo a mais indubitável bênção quando a hora do julgamento chegar (1.4-6). O salmo 128 promete bom trabalho, felicidade e uma vida familiar abençoada para os que temem o Senhor. O salmo 37 declara que o justo deve confiar no Senhor e receber uma longa perspectiva de vida (37.3,4). Os malfeitores não devem ser invejados, ainda que prosperem agora, porque eles serão destruídos no fim (37.10), deixando a terra para ser habitada pelo crente (37.11). Provérbios 24.19,20 diz o mesmo. O justo pode possuir apenas um pouco agora (37.16), contudo Deus fará certamente o futuro pertencer a eles (37.17-19), enquanto seus oponentes perversos perecerão (37.20).

³⁰*Deuteronomy and the Deuteronomistic school*, p. 307-13.

O quadro nesses salmos é tanto modesto, ainda que apresente bênçãos vitais a curto prazo e a garantia de justificação no final. As bênçãos de Deus nunca abandonam os justos, mas eles às vezes se vêem no meio de circunstâncias estressantes e infelizes. No outro lado da situação, o mau certamente será arruinado, mas não raro depois de um período sustentado por uma calma aparente, buscada nos seus prazeres particulares. Sua destruição é certa, mas o tempo e as circunstâncias dessa destruição só são conhecidos por Deus. A recompensa pode ou não ser uma experiência imediata. O mesmo é verdade com relação à bênção.

A discussão de Jó sobre esses assuntos também é instrutiva. Seus amigos consideram todo o sofrimento uma reprovação direta dos seus pecados por Deus. Eles afirmavam que na melhor das hipóteses o ímpio prosperará apenas por um período, mas que em geral ele é imediatamente arruinado por sua rebelião. Jó discordou, argumentando que sofria injustamente enquanto os ímpios morriam gordos e ricos, embora Deus o justificasse no futuro. De fato, ele concorda com o salmo 37. Ou seja, deve-se confiar em Deus para julgar o mau, a possibilidade do justo vivenciar circunstâncias difíceis, e, no entanto, os íntegros podem acreditar que o redentor não falhará. Os justos podem ser ricos ou pobres; podem estar completamente satisfeitos com os planos de Deus ou ser tentados a invejar os ricos; podem esperar pelo tempo propício de Deus ou estar frustrados. Parte do seu crescimento na sabedoria repousa em sua reação a situações que parecem estar bem abaixo de uma gloriosa bênção. O livro de Jó começa e termina com uma grande graça divina, entretanto seu conteúdo central se debate com a realidade da contínua dor do justo.

Provérbios 1—24 destaca a bênção como o âmago de sua mensagem sobre a sabedoria, mas ao mesmo tempo reflete as realidades dolorosas que os justos enfrentam. Assim, é mais adequado considerar Jó, Provérbios e os textos canônicos anteriores de orientação sapiencial como parceiros, não oponentes canônicos e teológicos. Provérbios e os amigos de Jó não compartilham uma teologia comum, porque Provérbios inclui variáveis que aqueles companheiros negligenciam. Jó e Provérbios compartilham uma visão equilibrada da recompensa, ainda que cada qual avalie a seu modo, a perspectiva é definitivamente única.

Essa abordagem sobre a recompensa levanta a questão da motivação para a retidão, bem como para a própria definição do termo. Aqui a pessoa íntegra cumpre a vontade de Deus como é revelada. Em Provérbios 10—24, isso não significa uma observância legalista de regras, mas uma intencional submissão de fé numa relação. Como afirma Brevard Childs, “uma pessoa íntegra era a que estava à altura das responsabilidades que a relação

lhe impunha”.³¹ Assim, o íntegro respeita, confia e se submete ao Senhor.³² Seu crescimento em sabedoria depende da associação com o Deus que revela a verdade. Ao mesmo tempo, não é dito ao justo para ser desinteressado na questão das recompensas. Os justos devem ao menos desejar escapar à desgraça inevitável ao tolo; um ponto que o texto destaca com grande pesar. Ainda, como em Jó, o justo deve predispor sua relação com Deus para contentar-se quando as bênçãos materiais não se apresentarem. Eles podem ser pobres, oprimidos ou estar sob ataque pessoal, mas, mesmo assim, cientes e seguros quanto à recompensa.

Aqui, ou no restante do cânon, tal retidão é devida ao mérito? Não, em Provérbios está claro que os seres humanos são incapazes de se tornar sábios sem a revelação divina. As pessoas são claramente dependentes da iniciativa de Yahweh. Sua crença em agir sob a orientação de Deus, concedida misericordiosamente, define sua probidade (v. 1.7; 2.6-10; 3.5,6). O mesmo era verdade para Abraão, que acreditou na promessa de Deus por um filho, quando tal promessa era risível, e foi considerado íntegro por sua fé (Gn 15.6). A fé obstinada de Jó era baseada na sua crença em Deus, recompensada no fim. Seu maior medo era ter perdido sua imprescindível relação com o Senhor.³³ Como as personagens precedentes, o justo em Provérbios tem que ouvir, acreditar e obedecer. Mesmo sua capacidade de obedecer repousa nas mãos de Deus (v. 16.1-9), assim os justos são tão dependentes da graça divina para sua retidão como qualquer outro indivíduo ou grupo do AT.

O Deus formador de líderes: Provérbios 25—31

Ao término de Provérbios 24, os sobrescritos têm associado o material subsequente ou a Salomão, que reinou em aproximadamente 970-930 a.C., ou ainda a “sábios” anônimos já mencionados em 22.17 e 24.23. O versículo 25.1 fixa a compilação do material de Provérbios 25—29 durante o reinado de Ezequias (c. 715-687), um tempo em que o rei procurou resolutamente trazer o povo de volta para o Senhor (v. 2Rs 18-20; Is 36-39). A sabedoria, então, foi especialmente necessária aos líderes que tinham a tarefa de ajudar a nação a escolher servir a Deus sobre todas as coisas. Autoridades maduras e pessoas maduras eram cruciais à reforma. Essas realidades são refletidas na escolha do material em Provérbios 25—

³¹*Old Testament theology in a canonical context*, p. 208.

³²Note-se a discussão sobre isso e os conceitos relacionados em Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, v. 2, p. 268-315.

³³VON RAD, *Old Testament theology*, v. 1, p. 414.

29 bem como em Provérbios 30 e 31, onde, por outro lado, dois líderes desconhecidos colaboram com provérbios. Aqui, Deus eleva pessoas que podem manter a si mesmas e a seu povo afastados do desastre.

Provérbios 25—27 enfoca os reis, seus servidores e os tolos que rompem com a comunidade. Aos servidores é dito para ser humildes na presença do monarca (25.2-7), mensageiros fiéis (25.11-14), ter boas relações com os vizinhos (25.8-10, 17-22) e de modo geral prestar um serviço bom, proveitoso, sensato e comedido aos líderes. Deus recompensa tal comportamento (25.22). Os tolos são inúteis a um rei e um perigo para qualquer comunidade, assim eles não serão honrados de forma alguma (26.1-28). A humildade, trabalho duro e comedimento são mostrados como chaves para a vida próspera em Provérbios 27. Aparentemente, se o traço característico de Provérbios é sua natureza secular em todo o livro, no trecho em análise ele é mais marcante, pois Deus é mencionado apenas uma vez em 25.22.

Uma nova ênfase na revelação da sabedoria do Senhor emerge em Provérbios 28 e 29, o que significa, no entanto, que Provérbios 25—27 estabelece um padrão que Provérbios 28 e 29 revela como alcançar. Como sempre, Deus é a figura central na aquisição da sabedoria. O temor do Senhor permanece o pré-requisito para a graça divina (28.14). Crer no Senhor continua sendo a chave para as relações divino-humanas que resultam em enriquecimento (28.25) e segurança (29.25). Deus ainda é reconhecido como o Criador de todas as pessoas, independente do *status* de cada indivíduo (29.13), assim, Deus é a última e a primeira fonte de justiça para todos (29.26). Portanto, os reis devem alcançar o entendimento de como administrar a justiça de Yahweh (28.5; v. 1Rs 3.1-14). Yahweh permanece o guia da sabedoria. Nenhum outro recurso é completamente confiável.

A função divina na instrução dos líderes é igualmente realçada mais adiante pela rara (para Provérbios) ênfase dessa seção na lei e na profecia. O conhecimento e a observância da lei de Deus³⁴ são fatores supremos na luta contra a maldade. Os que abandonam a lei de fato escolhem louvar o pecador e suas convicções (28.4). Os mantenedores da lei alcançam sabedoria (28.7); suas orações são ouvidas (28.9). Sem a profecia, a aplicação da lei na vida diária, as pessoas não têm nenhum freio; mas quando obedecem à lei

³⁴A referência aqui vai além do campo da moralidade convencional. É, de fato, a Torá revelada por Deus que é mencionada. Cf. McKane, *Proverbs*, p. 624; Scott, *Proverbs*, p. 166; Garrett, *Proverbs*, p. 223; e Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist school*, p. 336, 362.

elas são abençoadas (29.18). Tanto a profecia quanto a lei são revelações inspiradas por Deus que ensinam as pessoas a viver, e ambas requerem uma relação com Yahweh. Assim as matérias da sabedoria, a lei e a profecia formam um corpo de ensinamento que torna possível uma vida sadia.

A intenção de Deus ao conceder a revelação é, novamente, criar um grupo de indivíduos justos, sábios e fiéis.³⁵ Essas são as pessoas corajosas (28.1), vitoriosas (28.12), alegres (29.6) e pacientes (29.11). Tais traços de caráter criam líderes bons (29.2) que protegem o pobre (29.7), afastam a ira (29.8) e evitam os insensatos (29.9). Deus abençoa sua fidelidade (28.20). Seu caráter obviamente deriva da sua relação com o Senhor e o do seu compromisso em obedecer aos padrões claramente revelados por Deus.

Dentro desse grupo de pessoas íntegras estarão os governantes que Israel precisa para se orientar na direção da integridade como uma nação. Maus reis são um produto de pessoas insensatas, pecadoras (28.2). Esses assim chamados líderes não entendem a justiça porque eles não têm uma relação com Yahweh (28.5), assim dilaceram seu povo como animais selvagens (28.15) pela sua avidez para o ganho injusto (28.16). Por tais ações, eles perpetuam e aumentam suas transgressões (29.16). De modo inverso, os governantes sábios se apegam aos princípios de justiça determinados por Deus (28.5) e dispensam um tratamento justo aos seus governados (28.21). Eles trazem alegria e estabilidade à terra (29.2,4), não dão ouvidos a mentiras (29.12) e julgam o pobre com imparcialidade (29.16). Mais importante, eles sabem que Yahweh é o governante supremo (29.26). Deus os fez o que são, explicando-lhes como viver. Sua autoridade deriva do Senhor.

De forma lenta, mas inexoravelmente, Provérbios mudou do chamado da sabedoria para o crescimento em sabedoria e para a instrução da liderança. O temor do Senhor conduziu todo o processo. A todo momento, o orgulho, a relutância em se curvar à ordem de Deus e a escolha errada do parceiro de vida têm sido apontados como atos particularmente devastadores para alcançar a sabedoria. Provérbios 30 e 31 fecha o livro com os ditados de Agur e da mãe do Rei Lemuel, nenhum dos quais é mencionado em outro lugar nas Escrituras. Seus temas são a humildade e o cônjuge virtuoso, e ambos são vistos como vitais para o desenvolvimento de líderes sensatos.

A sabedoria de Agur é considerável em seu escopo, ainda que fundamentada numa retraída humildade.³⁶ Ele começa suas palavras expressan-

³⁵Os termos “os íntegros”, “os sábios” e “os fiéis” são quase sinônimos em Provérbios 28 e 29.

³⁶Essa interpretação difere dos estudiosos que consideram tais palavras semelhantes às passagens de desespero em Eclesiastes. Sobre esse ponto de vista, consultem-se McKane, *Proverbs*, p. 647; Scott, *Proverbs*, p. 22; e Toy, *Proverbs*, p. xvii.

do a dependência absoluta do Senhor.³⁷ Agur percebe ser incapaz de compreender completamente os caminhos do santo Criador (30.2-4). Entretanto, ele confia na palavra escrita de Deus (30.5,6) e esforça-se para sempre honrar o Senhor. William McKane observa que 30.5-9 defende a revelação, tem consciência específica de Salmos 18.31 e vê a Bíblia escrita como uma parte vital do aprendizado da sabedoria.³⁸ A Bíblia canônica se tornou claramente um aspecto importante da sabedoria pensada durante o tempo de Agur.³⁹ Embasado no seu conhecimento mediado, Agur inicia a exposição de seis grupos de comentários sobre quatro coisas (30.11-31).⁴⁰ Cada uma das séries exalta as pessoas humildes, trabalhadoras, sábias e os animais. Sua conclusão é que a paixão e a conversa excessiva leva à tolice e a prejuízos. O melhor é o caminho da humildade orientado por Deus. Muito sutilmente, o sábio e experiente Agur mostrou como a admissão da dependência a Yahweh leva à conquista de uma sabedoria maior até do que a possuída por indivíduos mais autoconfiantes.

Provérbios 31 desdobra-se em duas partes, ambas são declarações da mãe do rei Lemuel. O fato de que Lemuel e sua mãe provavelmente não sejam Israelitas⁴¹ demonstra não somente a natureza universal do movimento da sabedoria, mas também a aceitação da sabedoria bíblica fora de Israel. Em 31.1-9, a mãe instrui seu filho para evitar a prostituição (31.3) e o vinho (31.4-7).

O uso excessivo do vinho obscurece o pensamento e conduz à perversão da justiça (31.5). Essa questão é bastante séria, uma vez que ela acredita que o trabalho principal de um rei é proteger os direitos do pobre e julgar sempre corretamente (31.8,9). Seu elevado conceito da ética real certamente se ajusta à descrição dos bons reis feita por Moisés em Deuteronômio 17.14-20.

O livro é concluído com uma extensa definição de uma boa esposa (31.10). A mãe de Lemuel inclui toda característica de uma mulher honrada que poderia possivelmente contrastar com as características da mulher má descrita em outra parte no livro (v. 7.6-27). Essa esposa trabalha incansável, efetiva e valentemente (31.10-24). Ela fala palavras sábias e tem força e dignidade (31.25,26). A mãe de Lemuel a elogia com o louvor mais alto que o livro oferece: ela teme o Senhor (31.27-31). Mais uma vez é a relação com Yahweh que conduz à vida sábia. Esse princípio é verdade para homens e mulheres, israelitas ou gentios.

³⁷Cf. Garrett, *Proverbs*, p. 236.

³⁸*Proverbs*, p. 647-8.

³⁹Brevard S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as scripture*, p. 556-7.

⁴⁰TOY, *Proverbs*, p. 517ss.

⁴¹KIDNER, *Provérbios*, p. 25; MCKANE, *Proverbs*, p. 407; e SCOTT, *Proverbs*, p. 22, 184.

Síntese canônica: as mulheres sábias e os governantes justos

No texto massorético do cânon hebreu, Provérbios 31 é seguido por Rute e pelos Cântico dos Cânticos. Raymond Dillard e Tremper Longman observam: “Os três textos apresentam personagens femininas positivas, que são capazes sem ser completamente dependentes dos homens”.⁴² Há um esforço canônico consciente para apresentar Rute e a mulher em Cântico dos Cânticos à luz da definição de esposa temente a Deus em Provérbios 31. Essa estratégia permite a reflexão sobre como as mulheres conhecem e servem o Senhor numa variedade de situações, e prepara o terreno para os problemas que Ester encontra posteriormente no cânon.

Dois textos anteriores também são interessantes à luz de Provérbios, ambos aparecem em Samuel e estão ligados a Joabe. Quando Joabe deseja que Davi venha à casa de Absalão, ele emprega uma “mulher sábia” para vir contar ao rei uma história semelhante ao impasse Davi-Absalão. Ela atinge com sucesso o objetivo de Joabe (2Sm 14.1-24). Uma segunda “mulher sábia” garante que o povo da cidade de Abel lance a cabeça do rebelde Seba sobre o muro, salvando assim a cidade da destruição (2Sm 20.14-22). Essas mulheres, como a esposa em Provérbios 31, preservam a vida e a comunidade pelas suas ações. Elas recebem aclamação apropriada por sua sabedoria e conselhos.

A realeza como descrita em Provérbios 25—31 forma o modelo canônico dos governantes que servem a Deus e ao povo, em vez de usar sua posição em benefício próprio. Tal lealdade à lei de Deus é tão importante em Provérbios 28 e 29 como em Deuteronômio 17.14-20. A imparcialidade para com o povo da terra figura em 31.8,9 bem como em 1Reis 21 e Jeremias 21—29. Nesses capítulos, os governantes derivam sua autoridade de Deus tão seguramente quanto Saul e Davi o fazem em 1Samuel 8—16. Os padrões de Deus não mudaram, e Provérbios 31 os estendem além das fronteiras de Israel.

Conclusão

Sem nenhuma dúvida Provérbios exclui o tipo de diálogo abertamente teológico que caracteriza Salmos e Jó. Talvez a extensão transparente da discussão nesses livros ofusque as características teológicas de Provérbios. Não obstante, na origem de cada domínio concebível de vida sensata está Yahweh, revelando e convidando a uma relação baseada em temente respeito e confiança. O Deus que governa e avalia, que cria e sustenta, tam-

⁴²*An introduction to the Old Testament*, p. 242.

bém é o Deus que dirige o justo em seu caminho para a sabedoria e liderança.

A insistência no Deus uno, que revela a sabedoria, distingue o pensamento israelita dos antigos correspondentes. A sabedoria não é apenas o senso comum provado e testado. Mais propriamente, é uma revelação tão divina quanto a Lei da qual ela tira tantos dos seus conceitos fundamentais. As formas literárias são semelhantes às de outras nações, mas o detalhe mais importante, Yahweh como sua única fonte, não o é. Nessa questão, Israel permanece só. Outras nações podem afirmar que seus deuses concedem o conhecimento,⁴³ mas Israel oferece a convicção canônica de que só seu Deus pode revelar a verdadeira sabedoria que transforma a vida.

⁴³V. a discussão de McKane sobre essa questão em certos tipos de literatura egípcia em *Proverbs*, p. 51-65.

O Deus misericordioso para com os fiéis

Rute

Rute tem sido louvada há muito tempo como uma história maravilhosa que mostra pessoas superando as tragédias da vida mediante a devoção e o caráter forte. R. K. Harrison representa muitas declarações similares quando ele escreve: “Essa história encantadora de devoção e bondade humanas é uma das mais belas em todo o Antigo Testamento, constituindo um modelo da arte narrativa”.¹ O livro inclui todos os elementos de uma excelente literatura: personagens fortes, desenvolvimento de enredo que inclui suspense e resolução, uso interessante do ambiente e técnica narrativa sutil.² Lido em nível literário, Rute oferece somente idéias estimulantes sobre sofrimento, lealdade, bondade e inversão de destinos.

Mas também é verdade que Rute permite uma compreensão canônica e teológica vital. Sendo o livro seguinte a Provérbios,³ ele apresenta uma

¹*Introduction to the Old Testament*: with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the apocrypha, p. 1059.

²Conferir os tratamentos excelentes desses detalhes em Adele Berlin, *Poetics and interpretation of biblical narrative*, p. 83-110; e Barbara Green, *The plot of the biblical story of Ruth*, p. 55-68.

³Rute é posicionada em diferentes setores do cânon conforme as diversas tradições hebraicas. Para uma discussão dessa matéria, leiam-se Edward Fay Campbell Jr., *Ruth: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 32-6; Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 564; e Robert L. Hubbard Jr., *The book*

mulher que incorpora a descrição da esposa virtuosa mostrada em Provérbios 31. Além disso, descreve a jubilosa justificação final do crente, um tema decididamente importante em Salmos, Jó e Provérbios. Os que acreditam em Deus, servem a comunidade e auxiliam o pobre conseqüentemente desfrutam o favor de Yahweh. Como parte das Escrituras, Rute examina a amargura da dor de uma maneira similar aos lamentos em Salmos e em Jó 3. O livro também descreve a alegria da redenção, um assunto dominante em Jó 42.7-17. Por causa da genealogia davídica em Rute 4.18-22, a vida de Davi e as profecias ligadas à aliança davídica também são lembradas. A aplicação de leis encontradas em Levítico e Deuteronômio associa Rute à Lei. Todos esses elementos estão ligados de forma a demonstrar que Yahweh concede misericórdia ao crente e oferece graça a todos os que desejam abraçar as convicções da fé.

O propósito de Rute é melhor explicado à luz do plano teológico do texto. O livro é dividido em cinco partes bem definidas. Em 1.1-22, os dois principais personagens de Rute e o conflito central do enredo são apresentados. Duas mulheres sem maridos e filhos apegam-se a Yahweh e uma à outra. Fazendo assim, elas encontram o Deus que oferece misericórdia ao desolado, embora Noemi não pense desse modo no início. Em seguida, 2.1-23 apresenta o terceiro personagem principal, iniciando então a resolução do dilema do enredo. Quando Noemi desperta para novas possibilidades, ela demonstra fé no Deus que concede misericórdia na amargura. Na continuação, em 3.1-18, Boaz é informado sobre as condições para casar-se com Rute. Assim, junto com as mulheres, ele conhece Yahweh como o Deus que concede misericórdia ao humilde. Conseqüentemente, em 4.1-17, Boaz e Rute se casam, têm uma criança e desse modo dão um desfecho ao enredo. O Deus que concede misericórdia aos que não possuem descendência satisfaz as necessidades dos três principais personagens. Finalmente, 4.18-22 oferece uma genealogia que inclui Davi. Esse material indica que Deus concede misericórdia para toda a nação.

Robert Hubbard está correto ao afirmar que Rute expressa como Deus abençoa a família e, por extensão, as multidões.⁴ Edward Campbell apropriadamente enfatiza a dádiva da misericórdia de Deus às personagens e aquela das personagens entre si. Estas adotam “um estilo de vida que pode ser abençoado por Deus do mesmo modo como ele o faria entre seu

of Ruth, p. 4-7. O presente estudo defende que a ordem canônica dos textos massoréticos merece prioridade. No mínimo, Campbell está correto ao afirmar que “os comentaristas modernos concordam que, qualquer que seja a ordem interna, a tradição que coloca Rute nas Escrituras após Juízes deve ser a original” (*Ruth*, p. 34).

⁴*The book of Ruth*, p. 39-42.

povo”.⁵ O propósito de Rute é mostrar a glória da misericórdia de Deus representada na vida dos crentes. Os fiéis em Yahweh amam seu Deus (Dt 6.4-9) e seu próximo (Lv 19.18), assim cumprindo o desígnio da Lei, dos Profetas e da Escritura (v. Mc 12.28-34).

O Deus que concede misericórdia ao desolado: Rute 1.1-22

O relato é familiar para a maioria dos leitores da Bíblia. Noemi, seu marido e seus dois filhos emigraram de Belém para Moabe para escapar da fome durante a era dos Juízes (1.1,2). Chegando lá, seu marido e filhos morreram (1.3-5). Noemi é deixada com duas noras moabitas, Rute e Orfa. Sem filhos e magoada, ela ouve falar de tempos melhores em Judá, decide retornar ao lar e tenta devolver as outras mulheres aos seus lares paternos em Moabe (1.6-13). Orfa parte, mas Rute compromete-se a ficar com Noemi (1.14-18). As duas mulheres retornam, e Noemi expressa amargura diante da sua situação (1.19-22). O principal problema que o enredo tem que resolver é como essas mulheres desprovidas de maridos e filhos irão sobreviver no antigo Israel.

Num exame mais cuidadoso, observa-se que diversos princípios teológicos ajudam a formar a ação. Primeiro, 1.1-5 não atribui qualquer ação ao Senhor, mas 1.6 afirma que Noemi decide retornar a Belém porque houve dizer que Deus veio em auxílio do povo e deu-lhe alimentos. O comentário do narrador considera que os leitores reconhecem a soberania de Deus sobre todos esses eventos. As manifestações de Deus no AT podem ocorrer ou para a bênção ou para a punição. Em 1.6, Deus abençoa,⁶ mas Noemi, Rute e Orfa aprendem que nem sempre a vida traz acontecimentos agradáveis.

Segundo, ao acreditar que Deus dá a bênção, bem como a leva embora, Noemi pede a Yahweh para abençoar as mulheres mais jovens com novos maridos e lares. Assim elas estarão seguras. Willem S. Prinsloo observa que Noemi baseia sua oração na bondade que as mulheres demonstram a ela e aos homens falecidos, uma idéia que reaparece regularmente na história.⁷ A expectativa de Noemi é que o Senhor abençoe o crente, e uma boa parte no livro de Rute questiona se tal fé é bem fundamentada.

Terceiro, ao comprometer-se com Noemi, a moabita Rute também se compromete com Israel e com Yahweh (1.16,17). Ela converte-se ao pacto de fé como Raabe (Js 2.8-14), Naamã (2Rs 5.1-18) e os ninivitas de

⁵*Ruth*, p. 30.

⁶Leon MORRIS, *Ruth*, p. 252.

⁷The theology of the book of Ruth, p. 332. Esse excelente artigo fundamenta boa parte deste capítulo.

Jonas o fizeram anteriormente no cânon. Israel está aberto para os que renegam outros deuses, queiram oferecer sacrifícios a Yahweh (v. Lv 22.25) e desejem orar no templo (v. 1Rs 8.41-43).⁸ Embora a adoração no templo não fosse permitida na era dos juízes, os outros princípios são verdadeiros. A fé monoteísta não é propriedade exclusiva de Israel ou qualquer outra nação, e Israel deve permanecer receptível aos que escolhem abraçar as crenças da aliança divina. A seriedade de Rute é marcada por seu juramento em nome de Yahweh, um voto considerado por ela, em 1.17, como seguro, permanente e perigoso de se quebrar.⁹

Em quarto lugar, Noemi atribui seu dilema ao Senhor em 1.20,21. Ela diz às mulheres de Belém para chamá-la Mara (“amarga”) em vez de Noemi (“agradável”) por causa da maneira como Deus a tratou. Embora ela não saiba, porém, Yahweh já havia concedido misericórdia à sua perda pelo compromisso de Rute com ela. Sua ajuda chegou. O mesmo ocorre com Rute, devido à solução de Deus para seu presente e futuro estar estreitamente relacionado a Noemi e Yahweh. Cada uma delas é um canal de graça divina para a outra, embora a afirmação desse fato signifique uma antecipação da história. A declaração em 1.20,21 é ao menos tão orientada para a soberania de Deus quanto em 1.6. Noemi certamente acredita que Yahweh é o Senhor acima da aflição e libertação.¹⁰ Tudo o que acontece no final das contas deve derivar do caráter de Deus.

Síntese canônica: sofrimento e retidão

Noemi pertence a uma longa linhagem de figuras canônicas que sofrem sem nenhuma culpa própria. O grupo inclui, para nomear alguns, José, Josué, Ana, Davi, Jeremias, Ezequiel, muitos salmistas e Jó. A eles se reunirão mais tarde Ester, Daniel e outros. Como Jó e os lamentosos salmistas, Noemi não fica calada em sua aflição. Ela sente-se abandonada, apesar de crer na bondade de Deus (1.6). Assim, como escreve Campbell, “visto dessa perspectiva, [sua argumentação sobre Deus em 1.20,21] é em sentido muito genuíno uma declaração profunda de fé”.¹¹ A fé de Noemi in-

⁸Yehezkel KAUFMANN, *The religion of Israel: from its beginnings to the Babylonian exile*, p. 130-1, 301.

⁹HUBBARD, *The book of Ruth*, p. 118-20. Para uma discussão sobre como o compromisso de Rute com Noemi conduziu a um compromisso com Yahweh, v. Danna Nolan Fewell e David M. Gunn, *Compromising redemption: relating characters in the book of Ruth*, p. 94-6.

¹⁰Cf. Prinsloo, *The theology of the book of Ruth*, p. 333.

¹¹*Ruth*, p. 32.

clui a dor explícita, sabendo que o Deus uno que concede misericórdia à terra (1.6) pode também conceder-lhe misericórdia. Como Jó (Jó 3—37), entretanto, ela ainda não sabe o que resultará de suas crenças.

O Deus que concede misericórdia ao amargurado: Rute 2.1-23

Rute 2 está emoldurado pelas conversas entre a Rute e Noemi de manhã (2.2) e à noite (2.17-22), a introdução de Boaz em 2.1 e a explicação de como Rute trabalhou nos seus campos em 2.23. Dentro desse quadro, Rute conhece Boaz, é abençoada por ele e trabalha duro para prover alimento para si própria e Noemi. Essa parte do relato inicia a resolução dos problemas enfrentados pelas mulheres, explicando como elas serão alimentadas e sugerindo que um marido provedor pode estar disponível para uma delas.

Como se verificou em Rute 1, também o capítulo 2 é marcado por declarações de orientação teológica que enriquecem a descrição de eventos. Habilmente, o narrador indica que Boaz é um parente de Elimeleque, o falecido marido de Noemi, e que ele é rico (2.1). É admirável que sem especificamente conhecer essa informação, Rute colhe no seu campo (2.3). O texto diz que ela “casualmente entrou” (2.3) naquela plantação para trabalhar, uma frase que tem chamado a atenção de alguns estudiosos. Ronald M. Hals escreve, “Para Rute e Boaz foi uma casualidade, mas não para Deus. O teor de toda a história deixa claro que o narrador vê a mão de Deus em tudo”.¹² Jack Murad Sasson avalia que Hals interpreta demais esse texto, notando que o autor do livro não hesita em mencionar a atividade divina direta em outros pontos na história. Ele acredita que o encontro simplesmente economiza tempo.¹³ Murray D. Gow discorda de Sasson por considerar a omissão do nome de Deus secundário para o fato de que o encontro de Boaz com Rute é muito parecido com outras apresentações providenciais entre homem e mulher (v. Gn 24).¹⁴ Todos esses intérpretes concordam que o livro afirma a soberania de Deus sobre os fatos, assim não se precisa considerar que ele está ausente quando as coisas, simplesmente, funcionam bem sem nenhuma menção a acontecimentos determinados diretamente por Deus. A soberania divina ainda vigora, mesmo quando o texto usa expressões humanas comuns para descrever os eventos.

¹²*The theology of the book of Ruth*, p. 12.

¹³*Ruth*: a new translation with a philological commentary and a formalist-folklorist interpretation, p. 45.

¹⁴*The book of Ruth*: its structure, theme and purpose, p. 48-50.

As descrições de Boaz e Rute em 2.4-7 também possuem um significado teológico. Rute é descrita trabalhando sempre de maneira diligente, sendo é notada e elogiada pelos outros. Ela encarna o trabalho moral, central à descrição do justo em Provérbios. A boa vontade de Boaz em deixar o pobre e a viúva colher em seus campos revela que ele guarda a Lei (v. Lv 19.9,10; 23.22; Dt 24.19-22).¹⁵ Ele é o tipo de pessoa que coloca a necessidade humana acima do mero ganho financeiro. Ambos os personagens são fiéis e justos por qualquer padrão canônico.

Quando eles se encontram, Boaz abençoa Rute em inquestionáveis termos da aliança. Ele promete que ela estará segura enquanto trabalha, ao que ela humildemente pergunta por que ele a favorece desse modo (2.8-10). Boaz diz que a está ajudando devido à sua bondade com Noemi. A misericórdia está sendo recompensada com misericórdia (2.11), exatamente como em 1.8,9.¹⁶ Notando sua identificação com Israel, ele espera que Rute encontre refúgio em Yahweh (2.12). A teologia pessoal de Boaz pode ser resumida nessa bênção. Ele acredita que Deus recompensa a todos os que buscam refúgio no Senhor. Wilhelm Rudolph e Hans Wilhelm Hertzberg consideram essa convicção o tema principal do livro e um tema central em todo o AT.¹⁷ Eles estão corretos ao concluir que a misericórdia de Deus está expressa em 2.12. Boaz sinceramente deseja que Rute seja abençoada tanto quanto qualquer um do povo de Deus. Seu desejo de que ela participe integralmente da aliança e receba o melhor de Deus representa uma misericórdia pessoal que transcende as barreiras nacionais e raciais.

Certamente os acontecimentos em 2.1-16 afetam Rute e Boaz. Para o momento, entretanto, eles produzem maior efeito em Noemi. Ao ouvir falar da atenção de Boaz, ela emerge da sua amargura para abençoar Yahweh pela bondade incessante, ou misericórdia (2.20). Noemi revela que Boaz é mais que um parente ou conhecido (2.1). Ele é um parente próximo, um dos “resgatadores” (2.20). Assim, ele é quem a Lei diz poder se casar com a viúva, resgatar a terra do falecido, gerar uma criança e dar-lhe a propriedade. O processo mantém as terras dos ancestrais dentro de um clã e provê um herdeiro para sustentar a viúva (v. Gn 38; Dt 25.5-10). Também é possível ao resgatador gerar a criança sem se casar com a mulher, caso em que os benefícios para a criança e a mulher são mantidos.¹⁸ A excitação de

¹⁵MORRIS, Ruth, p. 270.

¹⁶PRINSLOO, *The Theology of the Book of Ruth*, p. 335.

¹⁷Cf. Rudolph, *Die Bücher Ruth, Hohelied und Klagelieder*: Übersetzt und Erklärt, p. 32-3; e Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter und Ruth*, p. 257.

¹⁸Para uma discussão sobre esse costume em Rute, consulte-se H. H. Rowley, *The servant of the Lord and other essays on the Old Testament*, p. 163-86.

Noemi é justificável, considerando que tal matrimônio resolveria os problemas financeiros das mulheres. Que ela atribua a reviravolta nos acontecimentos a Deus demonstra sua fé. Que Deus trabalhe desse modo mostra que Yahweh intercede por todos os crentes aflitos, até mesmo por aqueles cuja fé na soberania divina converte-se em amargura.

As conexões entre Rute 2 e os textos canônicos anteriores têm o efeito de realçar a misericórdia incessante de Deus e a importância do viver sensato baseado nos princípios da aliança. Deus cuidou do sofrimento dos necessitados nessa história tão certamente quanto nos livros anteriores. Noemi, Rute e Boaz vivem de um modo que Deuteronômio 27 e 28 e Provérbios prometem que resultará em graça divina, não em punição. Todo o teor do relato sublinha até aqui que a Lei e as Escrituras podem sobreviver nos que escolhem (1.16,17), confessam (2.11,12) e louvam (2.20) o Deus que age misericordiosamente.

O Deus que concede misericórdia ao humilde: Rute 3.1-18

Se Noemi é a pessoa mais contente no final da parte dois, então Boaz deve certamente ter a mesma sensação ao término de parte três. Aqui, as mulheres resolvem levar Boaz a reconhecer que Rute se casará com ele (3.1-8). Boaz se alegra com a possibilidade (3.9-13), e ambos concordam em planejar a união (3.14-18). Uma complicação surge com a existência de um parente mais próximo que Boaz, mas esse problema será imediatamente resolvido (3.18). Os acontecimentos já estão se desenrolando mais rapidamente agora em direção a uma solução para os problemas anunciados em 1.1-15. Boaz age com a determinação de quem possui uma integridade inerente e acredita que receberá a graça divina.

Prinsloo observa que 3.1-18 mostra que Deus frequentemente responde de as orações por meio da iniciativa humana. O pedido de Rute para que Boaz estendesse sua capa sobre ela (3.9) satisfaz o desejo de Boaz de que ela seja protegida sob as asas de Deus (2.12). As esperanças de Noemi contidas em sua bênção a favor de Rute em 1.8,9 são parcialmente satisfeitas por seus planos, em 3.1-4, para o encontro entre Boaz e Rute na eira.¹⁹ O juramento de Boaz em nome de Yahweh em 3.13 também mostra que seu amor por Deus equipara-se ao de Rute, conforme a própria confissão da mulher em 1.16,17, que incluiu um juramento por Yahweh. Finalmente, a possibilidade de se casar com Rute justifica a teologia pessoal de Boaz declarada em 2.11,12. Sendo um homem humilde, ele não espe-

¹⁹The theology of the book of Ruth, p. 337.

rava o afeto de Rute (3.10). Receber sua proposta significa que sua retidão, integridade, bondade e humildade pessoal trouxeram-lhe a bênção no refúgio das asas de Deus. Rute se torna uma graça extraordinária para esse homem que confiou em Deus.

É importante destacar o fato de que Boaz decide prover a ambas, Rute e Noemi (3.16-18). Noemi sempre falou dele como um dos “nossos resgatadores” (2.20), e a promessa e o subsequente presente de Boaz (3.11-18) expressam sua vontade de fazer tudo o que Rute desejar para si e para Noemi.²⁰ Novamente, todo o seu desejo por Rute é fundamentado nas suas convicções sobre seu caráter.²¹ Ele escolhe uma “boa esposa” baseado em padrões de sabedoria (Pv 31.10-31) e inclui em sua generosidade aquela (Noemi) a quem e por quem Rute provou seu valor.

O Deus que concede misericórdia aos que não possuem descendentes: Rute 4.1-17

Como Noemi supôs em 3.18, Boaz age rápido para assegurar o direito de se tornar o resgatador mais próximo (4.1). Para facilitar as coisas, embora com algum risco para si mesma, Noemi inclui a terra de Elimeleque como uma parte dos custos do resgate. Para resgatar a terra, é necessário resgatar e cuidar da mulher. Mas qual mulher? Hubbard teoriza que o homem pensou que ele deveria sustentar Noemi que não poderia ter filhos que viessem a compartilhar a herança com seus outros filhos. Para obter uma boa terra ele teria “apenas” de querer uma esposa mais velha. Porém Rute poderia ter “vários filhos, o primeiro qualificado para reivindicar a propriedade de Elimeleque como sua herança, os outros talvez para compartilhar a própria herança do resgatador (v. 6)”.²² Assim ele rejeita a oportunidade e Boaz anuncia suas intenções (4.1-10).

Os últimos sete versos da seção contêm quatro pontos teológicos distintos. Primeiro, as mulheres da cidade oferecem suas bênçãos. Elas esperam que Rute seja como Lia e Raquel, as matriarcas das doze tribos de Israel (4.11). Elas também rogam que o futuro clã seja importante em Belém e próspero como o de Tamar, a heroína de Gênesis 38 que enganou um resgatador para gerar seu filho. As referências ao Gênesis mostram que Rute foi aceita integralmente como membro das tradições da aliança de Israel.

²⁰Cf. Sasson, *Ruth*, p. 91-2.

²¹PRINSLOO, The theology of the book of Ruth, p. 338.

²²*The book of Ruth*, p. 61.

Segundo, 4.13 afirma que o Senhor concedeu a gravidez a Rute para que ela concebesse um filho. O filho é um presente de Deus.²³ Diz-se que Yahweh age diretamente somente num segundo momento do livro (v. 1.6), dessa vez como um meio de trazer a resolução ao enredo.²⁴ Os seres humanos podem conceder misericórdia uns aos outros, mas só Deus pode dar a vida. Terceiro, Rute dá o filho a Noemi como um restaurador da família e um protetor financeiro para sua velhice (4.14-17). Este presente de uma vida divinamente dada finaliza o compromisso de Rute com Noemi e prova mais uma vez a própria retidão e grande capacidade de amor misericordioso.

Em quarto lugar, as mulheres de Belém louvam a Deus pela recuperação da boa sorte de Noemi. Tanto ela quanto Rute já não estão mais destituídas de descendência. O futuro delas já não é duvidoso. A misericórdia de uma para com a outra e a de Boaz resultaram num feliz desfecho. Prinsloo conclui que

a quarta parte pode ser resumida da seguinte forma: embora a iniciativa humana seja enfatizada e um grande destaque seja dado ao homem como colaborador de Yahweh, o foco naturalmente recai sobre o fato de que há limites para a iniciativa humana. Yahweh é quem resolve a crise e a quem deve ser dado louvor.²⁵

Síntese canônica: esperança para os que não possuem descendentes

A seção analisada repete relatos canônicos anteriores sobre Deus abençoando o ventre materno. O caso mais famoso é o de Sara, a mãe de todo o Israel (Gn 21.1-7). Yahweh fez com que a desprezada Lia tivesse filhos em Gênesis 29.31. Também abençoou o útero da amada Raquel em 30.22. A mãe de Sansão é semelhantemente abençoada (Jz 13.1-3), assim como Ana, a mãe de Samuel (1Sm 1.1—2.10). Nesses exemplos, Deus age como o Criador da vida. Yahweh oferece esperança aos desejosos da alegria e segurança dos filhos, mas que durante algum tempo não são capazes de experimentar essa bênção. Deus remove a dor e a incerteza e os substitui por honra e glória.

O Deus que concede misericórdia a todo o Israel: Rute 4.18-22

O livro de Rute é concluído com a genealogia da família de Davi. Tal fim transforma o texto de um relato que expressa a misericórdia de Deus sobre

²³MORRIS, Ruth, p. 312.

²⁴Cf. Hubbard, *The book of Ruth*, p. 267.

²⁵The theology of the book of Ruth, p. 339.

certas pessoas honradas para uma declaração sobre como Deus age misericordiosamente a favor de Israel, dando-lhe seu maior monarca. Rute narra de novo o esforço de Deus em impedir que a linhagem de Davi desapareça, no caso, antes mesmo de seu início. O que carrega a reputação permanente da família e de Belém está agora no lugar certo.²⁶ Ao dar à luz o ancestral de Davi, Rute contribui para Israel tanto quanto Lia e Raquel. Ela é tão abençoada quanto Tamar.

Síntese canônica: a promessa davídica

O testemunho canônico é que esse nascimento conseqüentemente estenderá a misericórdia por todo o mundo. Assim, Samuel 7.1-17 promete um reino eterno para o herdeiro de Davi, e Isaías 9.2-7 e 11.1-10 declaram que o reino alcançará todas as partes do mundo. Zacarias 9-14 também confirma essa visão universal, como o faz o NT em geral e os escritos de Paulo em particular. Por meio da obra do rei davídico, a misericórdia de Deus será conhecida em todos os países que Yahweh criou. Isso muito se aproxima da misericórdia concedida a um par de viúvas honradas.

Em todos os sentidos concebíveis, esse pequeno livro evidencia-se como um sucessor valioso de Provérbios. Rute confirma a fé de Jó na remissão divina, e a alegação de Provérbios de que o Senhor abençoa o justo. O texto demonstra como as leis encontradas em Levítico e Deuteronômio deveriam ser obedecidas e ilustra mais uma vez como as mulheres abençoadas com filhos em Gênesis, Juízes e Samuel não são as beneficiárias de uma coincidência feliz, mas as receptoras da vontade divina. As alianças feitas com Abraão, Moisés e Davi são aqui honradas. É difícil imaginar que em todo o cânon haja outro livro tão curto fazendo mais pela preservação da fé.

²⁶Oswald LORETZ, *The theme of the Ruth story*, p. 392.

O Deus supervisor da sexualidade humana

Cântico dos Cânticos

A reflexão teológica sobre o cânon do AT depende do que o texto reconhece e questiona sobre o caráter de Deus. Essa tarefa é facilitada pela abundância de afirmações claras na Bíblia, as quais revelam os aspectos da pessoa e obra do Senhor. Para se entender, no entanto, muitas das seções é necessário uma análise esmerada, mas até mesmo essas passagens são muitas vezes elucidadas pela clareza de outros textos. Assim, o fato de que dois livros no cânon, Cântico dos Cânticos e Ester, absolutamente não citem ou mencionem o Senhor apresenta certos desafios aos teólogos do AT.

Uma possibilidade que pode ajudar a quebrar (ou pelo menos amenizar) o impasse é refletir sobre a função que exerce a posição canônica dos Cânticos e sobre seu papel histórico como parte da literatura israelita de sabedoria. Quando tais fatores são considerados, é possível considerar o Cântico dos Cânticos um livro que afirma que Deus vigia as relações humanas em suas expressões físicas e emocionais. A palavra *vigiar* é usada porque Deus não é mencionado explicitamente no texto. Deus é mantido como soberano no livro porque o cânon inclui o Cântico dos Cânticos em seu tratamento a respeito da vida sábia revelada por meio de amor sábio.

Algum tipo de abordagem histórica é necessária para fundamentar o Cântico dos Cânticos no tipo de realidade evidente no restante das Escrituras. A teologia nunca está divorciada do contexto histórico de autores e

público do AT. O contexto histórico associa os indivíduos ao texto: o autor, o público original pretendido e os leitores subseqüentes do cânon. A realidade histórica e o desejo de fazer uso das Escrituras são parte do que os autores dos textos e seus leitores possuem em comum. Um componente da reflexão teológica que não deve ser ignorado.

Ao mesmo tempo, a análise teológica não deve ser descartada na disposição em defender o livro de Cântico dos Cânticos de ser tratado como um documento não-histórico. Os esforços para equiparar o livro com a literatura erótica egípcia ou cananéia, ou ainda aos cultos de fertilidade recaem nessa categoria como tentativas de aceitar o texto somente como uma descrição de amor entre um homem e uma mulher. Comparações literárias com textos antigos de fato existem, e as relações homem-mulher são extremamente pertinentes no Cântico dos Cânticos (para dizer o mínimo), contudo tais fatos não eliminam a necessidade de relacionar o livro às convicções teológicas encontradas no restante do cânon. As sugestões de que o livro é um drama que enfatiza como Salomão aprendeu o valor da monogamia ordenada por Deus são válidas em perspectiva, mas pouco confirmadas por outras passagens das Escrituras. Outras leituras de cunho histórico não são mais convincentes.

Talvez mais do que qualquer outro livro do AT, o livro de Cântico dos Cânticos precise ser interpretado à luz do próprio cânon. Seu arranjo, suas ênfases temáticas transcanônicas e a ligação com outros livros de sabedoria, tudo isso merece atenção. Desse modo, a força de outras inquietações teológicas no livro fica mais evidente, e sua contribuição sem igual para o todo torna-se, da mesma forma, mais clara. Esses elementos combinados produzem um modo de navegar por entre as leituras não-históricas e não-teológicas do texto.

A posição de Cântico dos Cânticos nas Escrituras dá continuidade às noções iniciadas em Provérbios. Ao longo de Provérbios, o amor pela esposa e o distanciamento das mulheres pecaminosas são enfatizados repetidamente. O livro conclui com uma longa e desafiadora descrição de uma esposa virtuosa temente ao Senhor e que serve perfeitamente à família e à comunidade (Pv 31.10-31). Rute descreve não uma mas duas mulheres virtuosas que amam Yahweh, amam uma à outra e servem à sua comunidade. Boaz prova sua sabedoria casando-se com Rute e cuidando de Noemi. Cântico dos Cânticos completa o ciclo iniciado em Provérbios 31. Se Provérbios 31 destaca o saudável conselho de se buscar um cônjuge adequado, e Rute mostra o modo como Deus aproxima o virtuoso do matrimônio, Cântico dos Cânticos ilustra o amor livre e apaixonado entre um homem e uma mulher. Eclesiastes, o próximo livro no cânon, declara ple-

namemente que o amor humano não pode substituir o respeito e o amor de alguém pelo seu Criador. Assim, Cântico dos Cânticos está incorporado e qualificado dentro do contexto canônico.

A ênfase de Cântico dos Cânticos sobre a sexualidade tem paralelo nas Escrituras. Por exemplo, Gênesis 1 e 2 reflete uma relação homem-mulher em que a unidade total é evidente. Eles estão nus e não se envergonham (Gn 2.25). Nenhum texto do AT se aproxima tanto da situação de Gênesis quanto as declarações dos amantes em Cântico dos Cânticos. O amor deles recaptura Gênesis 2.25 tanto quanto é possível num mundo pecaminoso, caracterizado por causas confusas e completo engano. Outras passagens pertinentes podem ser mencionadas. À medida que se fazem analogias¹ entre o amor de Deus por Israel e o amor refletido em Cântico dos Cânticos, é possível se maravilhar mais uma vez com a pureza desse amor. O sentimento aqui descrito mostra a vergonha do amor adúltero que Israel demonstra por Yahweh em, por exemplo, Oséias 1—3.

Brevard S. Childs observa que a inclusão de Cântico dos Cânticos entre os livros de sabedoria significa que o texto deve ser lido como o esforço “para se entender, por meio da reflexão, a natureza do mundo da experiência humana em relação à realidade divina”.² Portanto, o livro não pode ser interpretado simplesmente como uma coleção de cânticos de amor mundanos, mas como o tipo de amor que Deus aconselha a todo casal que o imite.³ Os perigos associados às paixões sem controle tornam essencial que a sabedoria, divinamente revelada, vigie os relacionamentos amorosos humanos.⁴ Childs corretamente avalia o papel revelador da sabedoria e a condição do Cântico dos Cânticos como guia para o amor sábio. O livro oferece uma liberdade extática para a qual Provérbios fornece os limites apropriados. O equilíbrio teológico é assim alcançado pela inclusão de ambos os livros no cânon.

Com esses comentários preliminares em mente, agora é apropriado sugerir um esquema para Cântico dos Cânticos. O esquema deve refletir a ausência no livro de declarações manifestas sobre o Senhor, além de enfatizar as conexões canônicas que sublinham a convicção do texto de que Deus vigia a correta e positiva sexualidade humana. Ele também precisa reconhecer o diálogo dramático que caracteriza o livro como um todo, conforme M. Timothy Elliott comenta: “O diálogo é um dos mais importantes

¹Um bom exemplo de um esforço competente nesse sentido é Paige Patterson, *Song of Solomon*.

²*Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 574.

³*Ibid.*, p. 575-8.

⁴*Old Testament theology in a canonical context*, p. 193.

unificadores do poema. Cada palavra dita é dirigida a um público específico e induz a uma resposta”.⁵ Diversas divisões são possíveis, mas este esquema de seis pontos ao menos se aproxima de sugestões semelhantes em número de seções oferecidas por outros comentadores.⁶

Primeiro, a descrição do amor sábio e revelado começa com os amantes francamente declarando seu amor um pelo outro (1.2—2.7). As intenções são claramente expostas. Segundo, o amante sábio deseja firmemente estar com a pessoa amada (2.8—3.5). Os amantes acreditam que o passado demonstra o futuro brilhante que terão juntos. Terceiro, o casal compromete-se em matrimônio (3.6—5.1). Esse passo faz do seu relacionamento algo permanente. Quarto, um aguarda esperançosamente pelo outro, ambos pouco dispostos a aceitar a separação (5.2—6.3). Quinto, quando os dois estão juntos, o casal exalta suas virtudes mútuas (6.4—8.4). Seus elogios reacendem sua paixão. Sexto, o livro termina com a declaração de continuidade do compromisso de um com o outro (8.5-14). O que começou deve continuar até a morte para que esse matrimônio se iguale aos altos padrões fixados para as relações maritais em toda a literatura sapiencial e no restante do cânon. No contexto global das Escrituras, Cântico dos Cânticos expressa o desígnio divino para relacionamentos amorosos completos e sustentáveis.

O Deus que vigia as declarações de amor: Cântico dos Cânticos 1.2—2.7

Confissões inequívocas de devoção e paixão caracterizam a primeira seção do livro. Tal franca afeição neutraliza todos os medos e inseguranças que podem surgir na mente de um ou outro amante (1.5-7). Quanto mais se enaltecem (1.8-11,15), mais a segurança e a confiança crescem (2.1). A paixão também surge da decisão de enaltecer (2.3-6). Os amantes sábios estabelecem juntos seus laços por meio de um testemunho verbal compartilhado de admiração mútua.

O Deus que vigia o desejo sexual: Cântico dos Cânticos 2.8—3.5

Sem o desejo de estar junto, a união amorosa não pode durar. Nenhuma falta de afeto existe nesse casal! A alegria surge tanto na possibilidade de

⁵*The literary unity of the canticle*, p. 240.

⁶Na realidade, a divisão proposta é a mesma que as estabelecidas em Tom Gledhill, *The message of the Song of Songs: the lyrics of love*, p. 9-11; e Elliott, *The literary unity of the canticle*, p. x-xi.

reencontro (2.8,9), quanto no tempo que passam juntos (2.10-13). Nenhuma das vezes em que um deles busca pelo outro é tratada como inconveniente (3.1-4). Eles acreditam que a vida é cheia de plenitude quando estão na presença um do outro ou até mesmo quando se imaginam juntos. Para eles, a ausência do amado é a barreira principal à felicidade na vida.

As primeiras duas seções do livro possuem uma utilidade ímpar aos leitores do AT, pois nenhuma outra passagem da Bíblia faz referência à paixão que precede o casamento. Talvez a determinação de Boaz em se casar com Rute sugira a mesma emoção (Rt 3.1—4.12), contudo o tom do relato é imensamente moderado em comparação a Cântico dos Cânticos 1.2—3.5. Elogio, adoração, desejo, alegria e impaciência na ausência do outro precedem o compromisso que não será facilmente abalado ou quebrado. No contexto de sabedoria, esses versos indicam como alguém pode começar a evitar a mulher pecaminosa tão vividamente descrita em Provérbios 5.1-6; 7.6-27 e 9.13-18. No contexto canônico, tais passagens permanecem como orientações para amar a pessoa revelada pelo Senhor.

O Deus que vigia o casamento: Cântico dos Cânticos 3.6—5.1

A seção começa com Salomão vindo se casar com sua amada (3.6-11)⁷, um dia caracterizado como um tempo de alegria no coração (3.11). Othmar Keel escreve que a alegria de Salomão “é um tipo superlativo de alegria. É uma alegria que domina uma pessoa completamente, amplificando-se a partir do centro para impregnar cada aspecto humano com a felicidade (v. Ec 5.20 [19]; Is 30.29; Jr 15.16)”.⁸ A felicidade do noivo é compreensível, dada a paixão relatada em 1.2—3.5. Muito em breve, seu desejo será unido à intimidade sexual, mas somente depois que uma declaração pública de compromisso selar a união com sua pretendida.⁹

Síntese canônica: o casamento

Algumas passagens anteriores mantêm correspondência com a ênfase sobre o casamento encontrada aqui. Alguns textos estão em Gêne-

⁷Nem todos os intérpretes acreditam que esse texto descreva a núpcias de Salomão. Parece apropriado interpretar, nesses versos, Salomão como o noivo que está ligado ao desejo da mulher que o ama em 3.1-5, à chegada de Salomão em 3.6-11 e ao comentário sobre o dia do casamento do rei, no qual ele se alegrou de coração em 3.11. Para uma discussão do papel de 3.6-11 no livro, consultar John G. Snaith, *Song of Songs*, p. 49-57; G. Lloyd Carr, *The Song of Solomon: an introduction and commentary*, p. 106-13; e Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 401.

⁸*The Song of Songs*, p. 137.

⁹GLEDHILL, *The message of the Song of Songs*, p. 152.

sis,¹⁰ onde Deus cria os seres humanos à sua imagem (Gn 1.26) e, ainda ao mesmo tempo, como homem e mulher (Gn 1.27), começando a discussão de como os homens e mulheres relacionam-se uns com os outros. Gênesis 2.18-25 reporta a inconveniência do homem viver sem a mulher e introduz o compromisso vitalício entre um homem e uma mulher para ser uma entidade separada dos pais e dos lares onde nasceram. Gênesis 2.25 também descreve a perfeita harmonia matrimonial como nudez sem remorsos, outro modo de dizer que o primeiro casal era físico, sexual, emocional e espiritualmente uno. Cântico dos Cânticos 1.2—5.1 não repete exatamente essa unidade original, mas fica muito perto de fazê-lo.

É interessante notar quanto espaço a escolha e o casamento de cônjuges ocupam nas narrativas patriarcais. Gênesis 24.1-67 descreve como uma forte, cortês, atraente e ousada esposa (Rebeca) foi escolhida para Isaque. Seu amor conforta Isaque depois da morte de sua mãe (Gn 24.67). Ao acariciar sua esposa possivelmente num lugar aberto e público (Gn 26.8), o amor deles é revelado aos estrangeiros. O namoro de Raquel e Jacó é ainda mais complexo, por envolver o casamento com Lia também (Gn 29.1-30). No entanto, a relação é marcada por uma atração tão forte que sete anos de trabalho por Raquel parecem poucos dias para ele (Gn 29.20). Posteriormente, a falta de controle sexual de Judá, filho de Jacó, produz um embarço maior do que qualquer outro sofrido por seu pai, que ao menos era devido ao seu amor por Raquel (v. Gn 38.1-30).

Outros personagens do AT, como Isaías e Ezequiel, parecem ter bons casamentos, mas nenhum registro dos seus sentimentos pré-maritais é revelado nas Escrituras. É deixado em grande parte ao Gênesis e aos Cântico dos Cânticos descrever o tipo de paixão que conduz ao compromisso permanente. Porém, conforme o desenvolvimento de Cântico dos Cânticos, mais textos do AT tornam-se pertinentes à discussão sobre o amor, o casamento e a fidelidade conjugal.

O Deus que vigia a separação: Cântico dos Cânticos 5.2—6.3

No casal, não importa quão comprometido esteja um com o outro, os cônjuges não podem estar juntos todo o tempo. A separação é tão inevitável durante o casamento como quando ocorria antes da união. Então o amante sábio deve estar preparado para a separação. Com efeito, o texto indica que o tipo de paixão e expectativa que conduz ao casamento tam-

¹⁰Cf. Carr, *The Song of Solomon*, p. 56.

bém deveria marcar o desejo do casal de permanecer junto após o matrimônio. A paixão deveria se aprofundar e amadurecer. Em 2.8—3.5, a mulher buscou seu amante incansavelmente, e ela também o faz de maneira determinada em 5.2—6.3.¹¹

Vários textos canônicos anteriores advertem do que acontece quando a paixão é perdida, esquecida ou deixada de lado durante um período. O caso amoroso de Davi com Bate-Seba e a traição de Gomer a Oséias são casos particularmente óbvios de paixão matrimonial desvirtuada ou mal conduzida. As advertências da sabedoria contra o adultério em Provérbios 1—9 incluem a exortação ao entusiasmo pelo amor ao cônjuge (5.15-23). A satisfação com o amor duradouro por alguém evitará a submissão às tentações passageiras.

O Deus que vigia a satisfação matrimonial: Cânticos de Salomão 6.4—8.4

Parte da satisfação numa relação de longo prazo depende de exaltar a pessoa amada e merecer exaltação por parte dela. O homem responde ao desejo da mulher por ele com extraordinários elogios.¹² Para ele, a esposa não possui nenhuma falha física ou desvios de personalidade (6.4—7.9). Em resposta, ela promete mais do que satisfazer seu desejo por ela. Ela o amará alegremente e será amada (7.10—8.4). Como na seção anterior, o ponto aqui é que a paixão e o elogio devem ser tão evidentes, se não mais, depois do compromisso matrimonial ter sido firmado quanto antes da sua realização. Esse tipo de paixão separa o verdadeiro e honrado desejo da completa luxúria que, uma vez satisfeita, pode conduzir ao ódio, não ao amor, como a história de Amnom e Tamar mostra tão tristemente (v. 2Sm 13.1-14).

O Deus que vigia os permanentes compromissos matrimoniais: Cântico dos Cânticos 8.5-14

Até mesmo o mais ardente e estimado cônjuge pode tornar-se vítima do ciúme e da insegurança. Assim, é importante que o voto de constância seja feito entre os parceiros no casamento.¹³ O amor deve significar um selo no coração, ser tão forte quanto a morte, tão inextinguível quanto uma chama perpétua e mais apreciado do que a riqueza (8.6,7). Quando um homem

¹¹Cf. a discussão sobre o efeito da separação em Roland Edmund Murphy, *The Song of Songs*, p. 168.

¹²Cf. Franz Julius Delitzsch, *Song of Solomon*, v. 6, p. 109.

¹³Cf. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 426-7.

ama uma mulher desse modo, a resposta dela deve ser desejá-lo ao seu lado (8.14). A sabedoria exige que o amor crie a certeza sobre a natureza duradoura das relações matrimoniais. Tal garantia somente virá por palavras que complementem a paixão física.

Síntese canônica: a constância do casamento

A constância é inerente às declarações do cânon sobre o casamento. Somente a morte separa Sara de Abraão (Gn 23.2), Jacó de Raquel (Gn 35.19) ou Ezequiel da sua esposa (Ez 24.15-18). Até mesmo o texto fundamental do divórcio no Pentateuco, Deuteronômio 24.1-4, trata a dissolução do casamento como o último recurso a ser empregado para que a terra não seja maculada. Malaquias 2.14-16 declara com clareza que Deus odeia o divórcio, resultado de um tratamento traiçoeiro entre os cônjuges. Provérbios 5.15-23 no mínimo insinua que a alegria de tomar um cônjuge na juventude é para durar toda a vida, ou o quanto ambos viverem.

Também é apropriado comentar que o amor conjugal descrito aqui, e em outros lugares do cânon, é heterossexual por natureza. Levítico 18.22 e 20.13 mostram que o AT está bem informado do relacionamento homossexual. Sua negação naquelas passagens e a ênfase sobre os laços matrimoniais homem-mulher no restante do cânon apontam para a conclusão de que o casamento heterossexual é o único tipo sancionado no AT. As declarações de Paulo em Romanos 1.18-32 também concordam com essa conclusão. De modo algum, as Escrituras afirmam que todas as relações heterossexuais são perfeitas, como já se pode perceber. Como Childs observa, a visão do AT sobre os relacionamentos homem-mulher

revela que a estruturação divina da vida humana, na forma homem e mulher, possui um potencial para a maior alegria ou para a mais profunda aflição. O AT testemunha continuamente como a intenção de Deus para humanidade foi distorcida em aberrações heterossexuais (Jz 20; 2Sm 13). Da mesma forma, o AT vê a homossexualidade como uma distorção da criação, a qual mergulha nas sombras, afastando-se da graça divina.¹⁴

É importante lembrar que os comentários deste capítulo sobre o amor, a paixão, o compromisso e a constância não são feitos com o propósito de afirmar que Salomão exemplificou esses princípios. É exatamente o contrário. Seus matrimônios não foram concebidos em amor, nem eram mo-

¹⁴*Old Testament theology*, p. 194.

nógamos por natureza. Ele se casou sem hesitação por razões políticas (1Rs 3.1). Suas uniões imprudentes conseqüentemente contribuíram para sua decisão de tolerar a idolatria (1Rs 11.1-8). Não há nenhuma evidência que ele haja desprezado as esposas com as quais se comprometeu, mas também qualquer prova de que haja demonstrado sentimentos profundos por elas.

De maneira paradoxal, o livro Cântico dos Cânticos pode ser, por isso mesmo, uma obra até mais importante do que seria se o rei fosse um modelo de marido. O cânon apresenta o melhor de Salomão nesse caso, enquanto da mesma forma contrapõe essa representação com os relatos em 1 e 2Reis. Cântico dos Cânticos oferece a sabedoria centrada em Deus a todos que a quiserem atender, e o fato de que o próprio Salomão nem sempre atendeu a seus ensinamentos não emudece seu valor nem os tornam inválidos.

Conclusão

Um bom teste para um método teológico é verificar como ele se comporta com os desafios lançados ao seu sistema. Embora o esquema canônico, adotado no presente estudo, esteja longe de ser perfeito, uma de suas forças é sua capacidade de incorporar o material de livros como Cântico dos Cânticos e Ester em suas reflexões teológicas. Lido isoladamente, o livro de Cântico dos Cânticos é artística e tematicamente adorável, mas não particularmente um enriquecimento teológico. Porém, como parte de um cânon unificado, como parte de um contínuo interativo, uma totalidade autorizada, o livro confirma os ensinamentos anteriores sobre o casamento enquanto adiciona sua e exclusiva contribuição sobre as paixões pré e pós-matrimônio. Como parte do cânon, Cântico dos Cânticos mostra o Deus que criou o homem e a mulher para se amar e se relacionar permanentemente um com o outro.

O Deus que define o sentido da vida

Eclesiastes

A Literatura Sapiencial do AT procura, entre outras coisas, encontrar ordem, propósito e sentido na vida. Jó e Provérbios já argumentaram de diferentes maneiras que Deus é o único que revela as verdades que permitem às pessoas viver sabiamente num mundo ordenado, embora algumas vezes turbulento. Eles declararam que o respeito por Deus começa no processo de sabedoria (Pv 1.7) e que a sabedoria divina é encontrada somente por meio da busca diligente, facilitada pela revelação divina (Jó 28; Pv 8). Tanto Jó quanto Provérbios concluem que Deus cria e distribui o conhecimento que torna a vida suportável e até mesmo agradável (v. Jó 38.1—42.6; Pv 2.1-15; 8.22-36). Nenhum dos livros alega que o mundo é sempre um lugar amistoso para os justos ou para os pecadores. Antes, eles examinam o poder e a sabedoria inerentes na criação e, dessa forma, investigam os limites da revelação e tentam explicar as complexas questões da vida.

É dentro de tal estrutura canônica que *Eclesiastes* deve ser interpretado; por estar dentro do mesmo contexto literário e histórico, o livro aproxima-se da comunidade de fé. Lido isoladamente, *Eclesiastes* pode ser cooptado por quase qualquer ponto de vista que um leitor queira lhe atribuir. Por exemplo, os estudiosos têm considerado o texto como essencialmente um tratado existencialista¹, uma avaliação pessimista da

¹Tais tratamentos tendem a se concentrar no que percebem como o absurdo da vida a crença esposada nesse livro. Cf. James L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, p. 23-54; e Michael Vass

vida², as reflexões de um mestre da sabedoria cética³ e a mais clara evidência que o AT oferece de que a ressurreição é essencial para o desenvolvimento de uma espiritualidade plena de sentido.⁴ Embora haja também algumas armadilhas associadas a uma leitura canônica do texto, tal abordagem torna possível uma apresentação equilibrada da contribuição teológica de Eclesiastes dentro de toda a Bíblia.⁵ O método também complementa as idéias desenvolvidas pelos autores que procuram colocar Eclesiastes no contexto de sabedoria do AT.⁶

Assim, examinado como parte do material de sabedoria nas Escrituras, Eclesiastes compartilha a habilidade de Jó em investigar profundamente a natureza da existência humana. O tom geral do livro é sombrio. O ânimo do autor às vezes muda da frustração para a depressão. O que causa o esmorecimento do autor? É sua convicção de que o sentido da vida não pode ser determinado apenas por meio de experiência e observação. Jó expressa o mesmo dilema e então encontra sentido na revelação pessoal de Deus. Jó também compreende o valor da verdadeira sabedoria ao compará-la com a falsa sapiência, à qual seus amigos se prendiam. Por meio de um longo processo, o autor de Eclesiastes leva o leitor às mesmas conclusões feitas pelo autor de Jó, embora não seja inteiramente claro que ele, o escritor de Eclesiastes, haja adotado essas idéias. Como em Jó, o livro de Eclesiastes confirma a noção de que o Senhor define o sentido da vida. Os seres humanos podem não estar completamente satisfeitos com semelhante fato, porém, ainda assim, isso continua sendo um fato.

Ao abordar os conteúdos de Eclesiastes, somos imediatamente confrontados no parágrafo de abertura (Ec 1) com a declaração do autor de que tudo é inútil, vazio, sem sentido (1.2).⁷ A frase também encerra os

Fox, *Qohelet and his contradictions*, p. 13-6, em que Fox compara Eclesiastes aos escritos de Albert Camus.

²Cf. R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: a new translation with introduction, notes and commentary*, Anchor Bible 18, p. 201-4; e R. B. Y. Scott, *The way of wisdom in the Old Testament*, p. 170-84.

³Cf. Robert Gordis, *Koheleth — The man and his world: a study in Ecclesiastes*, p. 122-32; e Donald Kent Berry, *An introduction to wisdom and poetry of the Old Testament*, p. 161-4.

⁴Cf. Franz Julius Delitzsch, *The book of Ecclesiastes*, v. 6, p. 179-217.

⁵Cf. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 580-9; e Duane A. Garren, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, New American Commentary 14, p. 277-9.

⁶Cf. Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 226-37; Walther Zimmerli, *Old Testament theology in outline* (Edinburgh: T & T Clark, 1978), p. 161-3; e Roland Edmund Murphy, *Ecclesiastes*, p. lxi-lxix.

⁷Para opções em relação ao significado desse termo chave, v. Michael Vass Fox, *The meaning of HEBEL for Qohelet*, p. 409-27. Fox considera “absurdo” a melhor versão para o termo.

comentários do mestre em 12.8. Essa proposição leva os intérpretes a questionar por que o autor pensa dessa forma e como ele chegou a essa conclusão. Os leitores também são levados a refletir sobre o que o mestre quer dizer com “tudo”, uma questão aparentemente óbvia, mas que dificilmente se manterá assim ao final do livro. A afirmação da tese é amparada por comentários que indicam que a história (1.2-11) e a busca pela sabedoria são sem sentido (1.12-18). No capítulo em pauta, o autor apresenta um Deus que impõe um pesado fardo sobre os seres humanos, dando-lhes uma vida complicada (1.13).

Seguindo o prólogo, Eclesiastes 2—6 apresenta uma série de experiências e observações do mestre sobre a vida. Aproximadamente, metade das afirmações no livro a respeito de Deus aparecem aqui. Deus é reconhecido como o provedor de trabalho, sabedoria, conhecimento, felicidade e posses às pessoas. Ao mesmo tempo, essas dádivas não são completamente satisfatórias ao mestre porque elas não têm sentido fora de e em si mesmas. A seguir, Eclesiastes 7 e 8 apresenta Deus como o regente da história e doador de sabedoria aos que a procuram. A seção é caracterizada por provérbios e observações semelhantes às dos textos sapienciais anteriores. O mestre chega à conclusão de que nem mesmo a sabedoria é completamente satisfatória, porque o sábio não pode compreender tudo o que o Senhor faz no mundo.

Eclesiastes 9.1-12 descreve Deus como o que coordena a morte. Cada um, seja sábio ou tolo, morre no fim. Assim, o mestre encoraja seus discípulos a aproveitar as dádivas de Deus enquanto eles podem. Eclesiastes 9.13—11.6 prossegue com observações sobre a sabedoria semelhantes às em Eclesiastes 7 e 8. Deus é mencionado somente uma vez, no caso, como aquele cujos caminhos são misteriosos. Mais uma vez o texto dá ênfase à natureza corajosa da busca pela sabedoria. Eclesiastes 11.7—12.8 retoma a questão da morte. Somente Deus traz o fim da vida. Quando a pessoa morre, o espírito volta a Deus, que o deu (12.7). Deus é o Criador das pessoas, o doador da juventude e da velhice (12.1), e quem faz da morte uma realidade.

O livro termina com a avaliação da vida e obra do mestre por um pupilo. O discípulo afirma que Deus merece respeito e obediência, porque o Senhor é o juiz definitivo de todas as pessoas (12.9-14). A prudência a respeito do sentido da vida caracteriza os comentários do discípulo, assim como o mestre o fez. Ao mesmo tempo, o discípulo defende a validade das observações do mestre. Suas afirmações são válidas por causa da conexão do livro com o que os textos anteriores dizem sobre Deus e sobre a sabedoria. Como será discutido, a frustração do mestre surge da verdade sobre a consequência do pecado, não das falhas percebidas no caráter do Senhor ou no valor de sabedoria.

O Deus que torna a vida “penosa”: Eclesiastes 1

O prólogo do mestre apresenta a noção de que a vida necessariamente não possui um significado discernível. Na realidade, se considerado de um certo ponto de vista, ela pode ser totalmente vã, sem propósito aparente. Afinal de contas, gerações vêm e vão, mas nada novo acontece (1.2-11). O mestre acredita que “gerações de homens surgem e morrem com a mesma regularidade monótona e movimentos incessantes visíveis no mundo natural, e com uma igual falta de novidade”.⁸ Ele parece tanto entediado quanto frustrado pela falta de novidade na experiência humana.

Havendo fixado sua mente na busca do significado, por meio da busca dos ensinamentos da sabedoria, ele decide que vida é penosa. A vida é uma árdua tarefa que os seres humanos têm que suportar (1.13). O aprendizado não produz respostas compreensíveis (1.14-17), mas cria a dor de mais perguntas (1.18). Nenhum sentido inerente reside na sabedoria em si, porque ela não produz soluções que façam os tortuosos assuntos da vida se endireitar. Há “limites que restringem o conhecimento humano, sufocando o desejo de saber e confundindo as tentativas de alcançar o conhecimento abrangente”.⁹ O mestre não reclama que não haja um conhecimento tangível. Mais apropriadamente, ele afirma que o que ele aprende não satisfaz sua sede de entender as injustiças aparentes da vida.

Obviamente, Jó discute a dificuldade de discernir sobre a atividade e bondade de Deus quando a tragédia é duramente infligida. Jó considera a morte preferível à vida em Jó 3. Ele lamenta o problema para se descobrir a sabedoria em Jó 28 e, em Jó 42.1-6, confessa haver falado de assuntos muito profundos para sua compreensão. Frustração e raiva como aquelas encontradas em Eclesiastes caracterizam seus comentários. Porém, deve ser observado que a dor do mestre é uma agonia auto-induzida, enquanto que as aflições de Jó são externamente originadas. Outros o tornam infeliz. O mestre, para dizer a verdade, causa a própria dor.

Eclesiastes 1.12-18 lamenta a inacessibilidade a certos tipos de sabedoria. É interessante notar que em Gênesis 3.6 é o impulso da mulher para adquirir a sabedoria exclusiva de Deus que, em parte, estimula sua decisão de pecar.¹⁰ Ela desejou obter a sabedoria que lhe abriria os olhos, o conhecimento do bem e do mal, e o da vida eterna. Da mesma forma, o mestre deseja o saber que não lhe foi concedido. Teria ele ultrapassado os limites de criatura humana, ou buscara conhecer legitimamente a verdade

⁸SCOTT, *Proverbs, Ecclesiastes*, p. 211.

⁹CRENSHAW, *Ecclesiastes*, p. 76.

¹⁰Cf. Charles Conrad Forman, *Koheleth's use of Genesis*, p. 258-9; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, p. 60-1; e Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 278-9.

de Deus? É possível, dentro de um contexto de pecado, aprender o que ele desejava conhecer? Se não, o mestre criara seu mundo penoso?

Deve ser observado que, apesar da sua convicção de que a vida é penosa, o autor nunca se desvia do monoteísmo. Suas frustrações são dirigidas ao Deus uno, da mesma maneira como são os lamentos em Salmos e Jó. Qualquer alívio que o mestre possa receber virá de quem atribui o encargo da vida. Nenhuma outra possibilidade existe na mente do autor.

O Deus que concede dádivas: Eclesiastes 2—6

Não satisfeito em admitir que a vaidade e a opressão permanecem sem contestação, o mestre decide procurar o sentido numa variedade de situações. O prazer, a sabedoria, o trabalho e a reflexão são todos experimentados e avaliados (2.1-11). O mestre conclui que tanto o sábio quanto o tolo morrem, assim, tudo é vaidade (2.15). O trabalho é vão porque seus frutos podem ser herdados pelo tolo (2.18) e porque não traz descanso à mente descontente (2.23).

Ao mesmo tempo o mestre descobre certos benefícios na vida. Por exemplo, ele admite que a sabedoria supera a insensatez (2.13). Embora tanto a sabedoria quanto a insensatez acabem, ele acredita ser melhor viver em conhecimento e adequadamente consciente. Mais adiante, apesar de sua cólera devido à incapacidade do trabalho em satisfazer todos os seus desejos, ele o considera um presente de Deus a ser desfrutado (2.24,25). Deus, então, dá sabedoria e conhecimento em alguma medida, mas para o mestre a dádiva é vã, porque não é concedida a todos (2.26). As pessoas tolas continuam existindo.

Em seguida, o mestre discute a natureza do tempo e dos acontecimentos. Cada evento debaixo do sol foi criado por Deus com um propósito certo (3.1-11). Cada tarefa que as pessoas realizam é parte de uma grande obra-prima delimitada no tempo e composta pelo Criador.¹¹ Mas a própria consciência do tempo lembra ao mestre que os seres humanos têm uma sede de conhecimento sobre a eternidade, o qual Deus não permite ser saciado por meio da mera reflexão (3.11). As obras de Deus são, assim, misteriosas, porque elas pertencem à eternidade (3.11). Saber simplesmente que Deus opera na eternidade não explica como Deus trabalha na eternidade.¹² Os seres humanos podem apenas saber que têm um lugar no *continuum* de tempo criado por Deus.

¹¹Derek KIDNER, *A time to mourn and a time to dance: Ecclesiastes and the way of the world*, p. 39.

¹²Graham S. OGDEN, *Qobeleth, readings: a new biblical form*, p. 55.

Tendo esse lugar, as pessoas também podem compreender o que o Senhor espera delas.¹³ Elas deveriam se alegrar, fazer o bem e valorizar seu trabalho (3.12,13). O mais importante, elas deveriam temer ao Senhor, porque suas obras, embora difíceis de compreender, permanecem para sempre (3.14). A ênfase no temor do Senhor coloca o livro justamente na tradição da sabedoria israelita. O mestre continua a afirmar a noção de que Deus julga a ambos, tanto o justo quanto o ímpio (3.15-17), uma idéia admitida pela Lei, pelos Profetas e livros anteriores das Escrituras. Os tementes ao Senhor não precisam recear o julgamento. O mestre conclui que Deus prova os seres humanos para que saibam que são como os animais, o que pode ser uma referência à criação dos homens como imagem de Deus (v. Gn 1.26-31). Contudo, o Senhor permite que tanto os animais quanto as pessoas morram (3.18-22), e o mestre questiona se ambos vão estar com Deus (3.18-22). Dessa maneira, ele afirma que Deus dá a vida, dá o trabalho, permanece para sempre, inspira a reverência, julga e prova. O mestre é realmente incapaz de compreender o sentido completo de todos esses fatos. Tal incapacidade o persegue, privando-o da alegria que ele admite para os outros.

Eclesiastes 4—6 continua a alternância entre comentários positivos e negativos iniciada em Eclesiastes 2 e 3. Por um lado, o mestre denuncia a opressão (4.1-3), a inveja (4.4-6) e a solidão (4.7-12). Ele deprecia a vacuidade do materialismo (5.8-17), a futilidade das posses que não podem ser desfrutadas (6.1,2) e o enfado geral de viver num mundo onde nada de novo acontece e o futuro não pode ser conhecido (6.10-12). Ele pensa que o melhor seria nunca ter existido do que sofrer como muitas pessoas sofrem (4.3; 6.3-6), uma convicção expressa anteriormente em Jó (Jó 3.16).

Por outro lado, o mestre afirma a necessidade de honrar a Deus. Deus espera fidelidade e sinceridade na adoração (5.1). Tão cuidadosa reverência é apropriada ao Senhor soberano do universo (5.2). Os votos devem ser mantidos (5.4-6). As visões e os sonhos são transitórios, mas temer o Senhor leva à adoração coerente que agrada a Deus (5.7). Deus abençoa as pessoas com dádivas que lhes permitem esquecer as dificuldades da vida (5.18-20). Esses fatos amenizam a dor e a frustração que o mestre sente, embora não os eliminem. Ele continua convencido de que a vaidade sintetiza melhor a vida que ele vive e o mundo que observa.

Síntese canônica: Eclesiastes e Gênesis 1—3

É evidente que o mestre interage com as idéias teológicas positivas encontradas anteriormente nas Escrituras. Primeiro, o texto afirma prontamente

¹³Fox, *Qohelet and his contradictions*, p. 191-2.

a convicção de que Deus criou os céus e a terra, e dotou os seres humanos de uma habilidade especial para saber que o mundo material não é tudo o que existe. Os seres humanos são dotados de um senso de eternidade (3.1-14), faceta de sua existência criada à imagem de Deus (Gn 1.26-31). Em segundo lugar, o mestre concorda que Deus concedeu o trabalho aos seres humanos (2.24-26; 3.22). Essa convicção também se origina de Gênesis 1.26-31, assim como a percepção do mestre de que o trabalho é um meio possível de alegria, ou benefícios, na terra. Em terceiro lugar, o livro coincide com os textos de sabedoria anteriores, Salmos, Jó e Provérbios, os quais exaltam a sabedoria acima da insensatez (2.13; 4.13-16). O mestre afirma que as obras de Deus são planejadas para ajudar as pessoas a temer o Senhor (3.14), objetivo maior da adoração (5.7). Como Roland Murphy observa, “a tolice nunca é uma opção viável. [...] Além disso, a tolice é explicitamente condenada”.¹⁴ Ela não tem lugar na visão de mundo do mestre.

Ao mesmo tempo, o livro esforça-se para contextualizar as limitações da vida. Essas restrições derivam de Gênesis 2 e 3 e talvez representem as melhores reflexões canônicas sobre a frustração intelectual de viver num mundo decadente, pecador. Como foi declarado anteriormente, o mestre é frustrado com o conhecimento limitado permitido aos seres humanos. Seus desejos se comparam aos que levaram Eva a pecar. Mais adiante, ele reconhece que o trabalho é um presente de Deus, mas percebe que o trabalho tem o inconveniente de não ser eterno. Assim, ele não é completamente satisfatório (2.17-26; 5.18-20). Gênesis 3.17-19 já revelara que essa frustração surgiria. O trabalho permanece necessário, até mesmo desejável, num mundo de pecado, mas não satisfaz o trabalhador.

Finalmente, o mestre debate-se por ter a eternidade em seu coração, mas a mortalidade no corpo (3.11). A morte aguarda o mestre, e ele deseja saber se os humanos vivem depois de morte (3.19-21). Ele lida novamente com o assunto em 9.10 e 12.7 de um modo mais definitivo, o que leva Murphy a concluir que esse verso (3.21) focaliza a generalidade da morte, não a falta de uma vida após a morte.¹⁵ Ao mesmo tempo, Graham Ogden observa que a questão sobre o que acontece depois da morte é deixada em aberto.¹⁶ A esperança não está totalmente ausente.¹⁷ A morte é a penalidade reservada

¹⁴*Ecclesiastes*, p. lxii.

¹⁵*Ibid.*, p. lxxiii.

¹⁶*Qoheleth*, p. 62.

¹⁷Vários comentaristas discordam com essa conclusão. Eles geralmente pensam, como Whybray, que o *Eclesiastes* afirma que “não há, até onde se possa saber, nenhuma vida real após a morte (3.21)” (WHYBRAY, *Ecclesiastes*, p. 59). Leo G. Perdue acredita que a passagem em causa signifique que a vida “termina numa não-existência final”. Cf. Perdue, *Wisdom and creation: the theology of wisdom literature*, p. 299. Tais conclusões não levam suficientemente em conta a totalidade do *Eclesiastes*.

pela desobediência no Éden (Gn 2.15-17; 3.1-5). O mestre luta com o que a realidade significa, plenamente consciente que a morte é inevitável. O sentido, aqui, não deriva de uma vida eterna. O significado deve vir do Criador, que permite à criatura buscar respostas satisfatórias.

A sabedoria fornece uma base para o sentido. O trabalho, a família, a reflexão e a sabedoria são melhores do que a preguiça, a solidão, a negligência e a insensatez. O mestre não acredita que todas as visões de mundo e padrões de vida sejam iguais. Ele não afirma que Deus não revela nada, apenas que a revelação não remove a vaidade. Apenas a sabedoria não é o bastante para satisfazer, como o resto do livro atesta.

O Deus que governa a história e concede a sabedoria: Eclesiastes 7 e 8

A seção seguinte contém cinco declarações sobre Deus cercadas por comentários de sabedoria semelhantes aos de Jó e Provérbios. As primeiras duas referências aparecem juntas (7.13,14 e 7.15-18) e agem como um pivô, em volta do qual todo o texto de 7.1—8.1 se move. Em 7.13,14, o mestre reclama que Deus governa tanto os tempos bons quanto os ruins e não explica o que o futuro reserva, e, em 7.15-18, ele aconselha o temor de Deus como um meio de alcançar um caminho equilibrado para a vida. Os provérbios e as observações em 7.1-12 e 7.19—8.1 sugerem cautela no pensar e nos relacionamentos. As conclusões do mestre sobre a pecaminosidade dos seres humanos particularmente merecem atenção. Deus fez as pessoas retas, mas todas elas têm pecados (7.26-29), assim, deve-se ter cuidado em todos os relacionamentos com os outros.

As outras três referências a Deus vêm após as observações sobre os reis e a opressão (8.2-10), assuntos bastante comuns em Jó e Provérbios. Embora o mestre não afirme que o justo sempre prosperará, ele declara que os tementes a Deus resolvem-se melhor na vida do que os que não possuem esse temor (8.11-13). Às vezes, a injustiça se espalha (8.14), por isso, as pessoas devem desfrutar a vida oferecida pelo Deus que governa a história (8.15). Qualquer um que apresente ciência que ultrapassa esta, afirmará coisas impossíveis (8.16,17). Essa última declaração talvez vise os iniciados na sabedoria que acreditam realmente saber mais.¹⁸ Deus concede a sabedoria especificada pelo mestre em Eclesiastes 7 e 8, mas o conhecimento completo, entretanto, não emerge. Algumas verdades permanecem como propriedade exclusiva do Criador.

¹⁸Gerhard VON RAD, *Old Testament theology*, v. 1, p. 457.

Síntese canônica: o pecado em oposição à sabedoria

As declarações do mestre nessa seção não discordam em essência dos textos sapienciais em Salmos, Jó e Provérbios. Como nos livros anteriores, Eclesiastes 7 e 8 recomenda que se recebam conselhos (7.5), busque-se um bom nome (7.1), evite-se a hipocrisia (7.16), sirva-se o rei adequadamente (8.2-4) e assim por diante.¹⁹ Como Provérbios, Eclesiastes menciona que a tolice não tem nenhum valor. Como Jó, Eclesiastes declara inequivocamente que a sabedoria não responde todas as questões da vida e defende que nem todos os iniciados na sabedoria são tão brilhantes quanto pensam. Eclesiastes enfatiza que o poder da sabedoria não se iguala ao de Deus. O livro possui um tom mais negativo do que Provérbios, contudo, ele nunca subverte sua elevada visão do temor de Deus ou sua ênfase na busca da sabedoria em vez da tolice.

O que torna o tom de Eclesiastes mais sombrio que Provérbios é sua reflexão ininterrupta sobre Gênesis 2 e 3. O mestre lamenta que embora Deus tenha feito as pessoas justas, elas procurem obstinada e efetivamente pecar (7.29). Homens e mulheres igualmente compartilham a depravação, mas as mulheres recebem a parte mais severa da sua crítica (7.26-29). Os reis, não menos do que o pobre, também pecam (8.2-10). Por causa do pecado, o sábio deve buscar as verdades que aliviam os efeitos da insensatez, do fracasso e da morte. Procurar a verdade resulta em valorizar os conhecimentos concedidos por Deus (8.16,17), mesmo que esses conhecimentos não equiparem o saber de quem os procura com o de Deus. O pecado e suas consequências continuam sendo a principal frustração do mestre. O doador da sabedoria permanece sua principal fonte de consolação.

O Deus que ministra a morte: Eclesiastes 9.1—12

A morte pairou sobre o livro desde o começo. Diz-se que cada ato de vida num dado tempo tem um propósito (3.1-8), mas o fato é que o tempo, como o mestre sabe, acabará (2.18-21; 3.18-21; 4.13-16; 6.3-6). Ele confessa que no fim a morte supera todas as criaturas vivas existentes (3.18-21). Nessa passagem o mestre reafirma essas idéias para destacar o poder de Deus sobre a vida e a morte, além de ênfase ao valor de seguir a sabedoria enquanto a vida durar. Uma vez mais, suas declarações suscitam discussões sobre a importância de temer a Deus e à natureza da morte em si mesma.

O mestre nunca duvida da soberania de Deus sobre todas as pessoas, ou da crença de que o justo torna-se sábio somente pela orientação divina

¹⁹J. Barton PAYNE, *The theology of the Older Testament*, p. 345.

(9.1). Ao mesmo tempo, ele declara que a morte espreita tanto o justo quanto o ímpio (9.2,3). Uma vez mortos, eles jamais podem voltar à vida que o mestre experimenta agora. Eles já não participam do que acontece “sob o sol” (9.6).²⁰ Portanto, o mestre aconselha os leitores a desfrutar a comida, a família e o trabalho, porque eles não poderão fazê-lo na sepultura (9.7-10). A sabedoria, mesmo importante como ela é, não pode adiar a morte ou predizer quando esta virá (9.11,12). A prontidão se iguala à sabedoria nesse texto, porque Deus envia a morte, sem aviso.

Duas perguntas se apresentam em 9.1-12: quão sombria é a visão do mestre sobre a morte? É esta sua palavra final sobre o assunto? A resposta para ambas as perguntas repousa na leitura dessa passagem no contexto de todo o livro. Caso contrário, ela não só contradiz muitos outros textos bíblicos, mas também compromete a si mesma, indo contra 3.11 e 12.7.²¹ Em 3.11, o mestre afirma que Deus estabeleceu a eternidade no coração humano, mesmo não tendo permitido às pessoas compreender a totalidade das obras divinas. Uma vez que “eternidade” não possui explicação nesta vida, a possibilidade de um futuro além da morte é uma expectativa que deve ser mantida em aberto. Em 12.7 o mestre afirma que o espírito humano, ou o sopro, voltará ao Deus que o criou (v. 12.1), e, em 12.14, ele alega que todas as ações serão julgadas por Deus. Uma vez que o livro em nenhuma parte assegura que a pessoa recebe o que merece em vida, esse julgamento pode incluir um tempo após a morte.

A visão da morte realmente é sombria, mas de modo algum está em 9.5,6 tudo o que o mestre exprime sobre ela. Os versos mostram, ironicamente, que a principal diferença entre o vivo e o morto é que os vivos sabem que irão morrer.²² Em 9.7-10, o autor acrescenta que os vivos estão aptos para desfrutar a vida e, portanto, os desconhecidos segredos da morte²³ são muito menos preferíveis do que as dificuldades da vida.²⁴ Essas declarações enfatizam o benefício de viver o presente sabiamente. Elas não refletem simplesmente a ignorância do autor sobre a vida após a morte, como Delitzsch afirma,²⁵ ou a crença do autor de que a morte é esquecimento, como Leo Perdue supõe.²⁶

²⁰Walter C. KAISER JR., *Ecclesiastes: total life*, p. 97.

²¹KIDNER, *A time to mourn*, p. 82-3, n. 4.

²²Para leituras de *Ecclesiastes* 9.5,6 como um texto irônico, ver Ogden, *Qoheleth*, p. 149; e Crenshaw, *Ecclesiastes*, p. 161.

²³Cf. Gordis, *Koheleth*, p. 307.

²⁴Cf. Fox, *Qohelet and his contradictions*, p. 258.

²⁵The book of *Ecclesiastes*, v. 6, p. 361-2.

²⁶*Wisdom and creation*, p. 219.

Sem dúvida essa seção deixa o controle sobre a vida e a morte nas mãos de Deus. A responsabilidade divina não foi confiscada, nem foi abdicado o direito de Deus de governar. O Deus único orienta as assuntos humanos. Como um verdadeiro monoteísta, o mestre apresenta suas queixas dentro da sua base teológica, exatamente como os que lamentaram em Salmos e Jó.

O Deus cujos caminhos são misteriosos: Eclesiastes 9.13—11.6

Parte da força literária e teológica de Eclesiastes repousa na maneira como o livro reclama da falta de revelação divina, por intermédio de consideráveis referências derivadas de uma revelação prévia. Desse modo, o autor consegue discorrer sobre os mistérios de Deus por meio da acessibilidade divina. O mestre enfatiza tal mistério ao longo do livro, mas o esquema prevalece especialmente nessa parte, onde uma grande relação de ditados sapienciais conclui com a afirmação de que as obras de Deus não podem ser conhecidas (11.5). Assim, deve-se trabalhar e esperar pelo melhor (11.6).

Embora os ensinamentos da sabedoria na passagem em foco sejam de conteúdo familiar aos leitores do cânon, eles também carregam a marca estilística individual do mestre. Ele afirma que a sabedoria é superior à força, mas previne que pecado destrói muitos benefícios que a sabedoria realiza (9.13-18). A sabedoria merece honra, mas os tolos são muitas vezes exaltados (10.1-7). O trabalho tem seu lugar, ainda que seja frustrante. Então é preciso diversificar os interesses do indivíduo contra a probabilidade de infortúnio (10.8—11.4). No fim, como os caminhos de Deus são misteriosos, a pessoa sábia deve trabalhar duro e evitar o ócio (11.5,6).

Talvez o mestre reclame demais. Afinal de contas, ele entende o valor da sabedoria e que esta determina o respeito por Deus. Ele acredita que Deus governa a história ao dirigir a vida e a morte, e que Deus julga o justo e o ímpio. Ele afirma que o trabalho, a alegria e a família são presentes de Deus. Todas essas coisas ele confessa sem dificuldade. O que continua a incomodá-lo é a percepção que ele não sabe os modos de operação da mente de Deus ou a condição específica do tempo fixado por decreto divino. Em outras palavras, ele ainda luta com a própria finitude. Ele é um homem, não Deus, e esse fato conduz a frustração de alguém tão reflexivo.

O Deus que cria e julga: Eclesiastes 11.7—12.8

Por tudo o que o mestre afirmou até agora, é apropriado que conclua seus comentários com observações sobre a juventude, a velhice e a morte. O papel de Deus nos três é o núcleo de suas declarações. De fato, ele recomenda aos jovens para aproveitar a vida, pois em breve eles serão velhos e

incapazes de assim o fazer. Porém, eles deveriam fazê-lo sabendo que o Criador da vida (12.1) é também o juiz de cada um (11.9; 12.7). Tal consciência deve ser sóbria, porém, na verdade, não tão sóbria a ponto de desaparecer toda a alegria.

O mestre aconselha aos leitores que se “lembrem” (12.1) de Deus antes que o transcurso do tempo os leve ao encontro da morte. Quando a morte chegar, o corpo retorna ao pó, o espírito retorna a Deus e todos os julgamentos finais serão feitos (12.7; v. 11.9). Toda a vida vem de Deus, e toda a vida deve retornar a Deus.²⁷ Essa compreensão não é aqui proposta como um comentário reconfortante, mas responde à questão levantada em 3.21 sobre a direção tomada pelo espírito humano na morte em oposição à sua contraparte animal.²⁸ Ao salientar a direção ascendente do espírito humano, este é colocado em contraste tanto com o sopro animal quanto com o molde de barro, agora inútil corpo humano. No entanto, apesar do seu retorno a Deus, o espírito humano não é divino. Ao contrário, ele permanece sob o poder do Criador.²⁹ Desse modo, a morte é um meio pelo qual as pessoas se tornam mais próximas de Deus. Ogden afirma que “a inversão do processo original de criação parece implicar que Qoheleth [o mestre] tenha concluído que a morte não nos separará de Deus, antes, naquele momento, nós retornaremos à sua presença”.³⁰ Não obstante, dado o seu desejo de conhecer mais sobre o significado da morte, o mestre finaliza suas palavras como foram iniciadas — com uma declaração sobre a vaidade.

Síntese canônica: a vida depois da morte

Não pode haver qualquer dúvida de que 12.1-8 refere-se a Gênesis 2 e 3. Os seres humanos são a criação especial de Deus a partir do pó, no qual Deus soprou o fôlego de vida (Gn 2.7; Ec 3.21; 12.1,7). O pecado torna o julgamento necessário, a morte é inevitável e a recompensa final é decisão exclusiva do Criador (Gn 3.1-19; Ec 11.7-10). Nenhum retorno para o Éden é possível, nenhuma exceção pode ser feita ao sábio, nenhuma dose de reflexão muda tal verdade. Fica-se com as afirmações reveladas no cânon. Não seguir as prescrições bíblicas levará somente à vaidade, e é essa compreensão que o mestre imprime em seus discípulos. Todos os seres humanos, a partir de Adão e Eva, devem viver com tais realidades.

²⁷GARRETT, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 343.

²⁸GORDIS, *Qoheleth*, p. 349.

²⁹Theodorus Christiaan VRIEZEN, *An outline of Old Testament theology*, p. 191, 202.

³⁰*Qoheleth*, p. 207.

Mas a morte é o fim absoluto da existência humana no AT? Gerhard von Rad acredita que a vida depois da morte não era uma grande preocupação dos escritores veterotestamentários.³¹ Ao mesmo tempo, ele afirma que o AT não omite totalmente a idéia. Os salmos 49, 72 e 73 admitem que nem mesmo a morte pode verdadeiramente separar o crente de Deus. Mais adiante, Isaías 26.19 e Daniel 12.1-3 falam de mortos levantando-se e da ressurreição do justo e o do perverso. Essas passagens coincidem com o arrebatamento de Enoque (Gn 5.24) e com a carruagem que levou Elias ao céu (2Rs 2.7-12).³² Daniel Isaac Block defende corretamente que, em Ezequiel, o morto é retratado como possuindo conhecimento e personalidade após a morte, e sendo trazido à vida pelo poder do Espírito de Deus (v. Ez 32.17-32; 37.1-14). Ele também observa o significado de Oséias 13.14, em que Deus remove as pragas da morte e da sepultura.³³ Isaías 65.17 e 66.22-24 espera novos céus e nova terra na qual o remanescente viverá com Deus e o mau será castigado. Jó espera ser justificado e até mesmo saber, se necessário, após a morte (v. Jó 14.13-17; 19.23-27).

Eclesiastes ecoa essas idéias, mas fundamenta suas sugestões sobre a vida após a morte nos princípios da criação. Deus criou os seres humanos, ordena-lhes a vida, presenteia-os com sabedoria (ou não), supervisiona-lhes a morte e recebe seu espírito novamente. Deus também lhes permite viver com as frustrações relacionadas à presença do mal, à dificuldade de manter relacionamentos de qualidade e à necessidade de labuta. Ao mesmo tempo, Deus oferece a esperança de que o futuro trará a derrota da maldade. Gênesis 1—3 e Eclesiastes compartilham essas idéias. Nem Gênesis nem Eclesiastes apresentam a visão completa encontrada em alguns dos outros textos do AT mencionados, mas também não negam as alegações dessas passagens. De um modo interessante, então, Eclesiastes traz os conceitos da criação para a discussão canônica do bem viver e da morte inevitável.

O Deus que julga: Eclesiastes 12.9-14

O livro conclui com as palavras de um dos discípulos do mestre. Esse indivíduo elogia seu instrutor como sábio, pedagogicamente eficiente, fecundo em sua pesquisa e nos seus escritos, além de correto em todas as suas afirmações (12.9,10). Adicionalmente ao louvor do mestre, ele enfatiza o valor de todos os ditos de sabedoria e adverte do desgaste de quem

³¹ *Old Testament theology*, v. 2, p. 350.

³² *Ibid.*, v. 1, p. 406-7.

³³ *Beyond the grave: Ezekiel's vision of death and afterlife*, p. 113-41.

procurar ampliá-los (12.11,12). Finalmente, ele termina o livro com exortações ao temor do Senhor, esperando que Deus julgue cada ação, mesmo as que parecem escondidas (12.13,14). Ao final de *Eclesiastes* e, conseqüentemente, dos escritos de sabedoria canônica, esses versículos reiteram a importância da vida sábia num mundo de pecado.

Síntese canônica: *Eclesiastes* e a literatura sapiencial israelita

Cada um dos principais conceitos revelados nessa seção realça um ideal de sabedoria crucial. Primeiramente, 12.9,10 insinua que os mestres da sabedoria devem ser dedicados à busca e proclamação da verdade. Nem eles nem seus seguidores têm conhecimento adequado sobre como viver num mundo de pecado. Por essa razão, agir de acordo com os desígnios de Deus se torna essencial. A busca pela sabedoria não é uma tarefa fácil, conforme Jó 28 e *Eclesiastes* 2—6 tornaram claro; mas a descoberta é possível, como os livros de Jó, *Provérbios*, *Cântico dos Cânticos* e *Eclesiastes* confirmam. Os mestres devem ser os líderes na mudança do pecado e da ingenuidade humana natural para a sabedoria e maturidade. Eles devem procurar a verdade tão vigorosamente quanto o fez o mestre do *Eclesiastes*.

Segundo, 12.11,12 destaca o valor e a origem dos livros sapienciais. Os escritos de sabedoria são “agulhões” para o preguiçoso e “pregos” para o disperso.³⁴ Eles orientam a todos os que os aceitam. Como eles podem ser tão valiosos? Porque esses escritos vêm de “um único Pastor” (12.11), uma frase que se refere a Deus, não ao mestre.³⁵ A referência poderia recair sobre este se somente seus escritos estivessem em discussão, porém o autor dessa passagem tem claramente em vista um escopo literário mais amplo. Deus revela a sabedoria, sua criação (v. Pv 8.22-31). Se Deus governa sobre a vida, a morte e todos os eventos humanos, conforme o mestre declara, então seguramente Deus ministra de idêntico modo a descoberta da sabedoria. Esse fato significa que o que os mestres aprendem e ensinam tem um extraordinário potencial para dar sentido à vida.

Em terceiro lugar, 12.13,14 fundamenta todo o ensinamento de sabedoria no temor do Senhor e na expectativa do juízo. Desse modo, o texto reafirma passagens anteriores, como Salmos 111.10; Jó 28.28 e *Provérbios* 1.7. O respeito pelo Deus uno reforça todas as atitudes e expressões de fé. Dado o contexto da passagem, o temor do Senhor inclui o conhecimento de que Deus julga todas as ações. Jó afirma que tal avaliação pode aconte-

³⁴KAISER, *Ecclesiastes*, p. 124.

³⁵Cf. Murphy, *Ecclesiastes*, p. 125; Delitzsch, *The book of Ecclesiastes*, v. 6, p. 435; e Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, p. 344.

cer nesta vida ou na próxima. Provérbios enfoca o julgamento que se manifesta nas relações humanas cotidianas. Eclesiastes mantém ambas as opções abertas. Nem se prende ao julgamento nesta vida, nem elimina a possibilidade de juízo após a morte. Mais do que isso, o livro garante que ninguém acredita que vivemos num universo sem governo.

O livro de Eclesiastes faz sua contribuição à literatura sapiencial e ao cânon, integrando a criação e as causas da queda com os questionamentos da sabedoria. Num mundo pecaminoso, marcado por conseqüências delineadas em Gênesis 3.14-19, é preciso ser fiel aos ensinamentos de sabedoria para evitar um comportamento totalmente tolo. Ao mesmo tempo, nem mesmo a busca pela sabedoria pode revelar o que Deus escolheu manter em segredo aos seres humanos. Os mistérios, como a razão para o tempo específico dos eventos e os detalhes exatos da vida após a morte, permanecem mistérios. As dádivas de Deus existem para ser desfrutadas, e os limites divinos existem para ser respeitados. Apesar disso, deparar-se com os limites cria frustração quando se deseja mais conhecimento. As conseqüências de Gênesis 3.14-19 continuam vigentes, até mesmo para os mestres de sabedoria.

Sumário da teologia sapiencial

A literatura sapiencial israelita é de fato inconfundível; entretanto, possui vários pontos em comum com a Lei, os Profetas e o restante das Escrituras. Por exemplo, essa literatura, como o Pentateuco, dá ênfase ao Deus uno que criou a terra, os seres humanos e todo o conhecimento útil à raça humana. Ela também equipara o pecado com a insensatez e o temor com a obediência, semelhante à aliança do Sinai. Os seres humanos são totalmente incapazes de conhecer a Deus, ou os caminhos de Deus, sem a ajuda divina tanto na Lei quanto na literatura sapiencial. Somente Deus é a fonte de conhecimento para a vida justa.

As matérias de sabedoria compartilham certas preocupações encontradas também nos Profetas. Jó, Provérbios e Eclesiastes condenam a opressão, a injustiça e outras formas de romper com os padrões de Deus. Eles também mostram a realidade de julgamento que espera pelas pessoas que pecam nos seus caminhos. O Deus que concede a sabedoria aos tolos pecadores não aceita facilmente a rejeição da vida baseada na instrução. Deus também não assiste passivamente a ocorrência da maldade. Jó e Eclesiastes questionam o ritmo e o motivo por trás do julgamento divino, contudo eles afirmam que isso acontece segundo os critérios de Deus. Nenhuma menção ao castigo universal no dia do Senhor aparece, mas o julgamento

de indivíduos tem um lugar proeminente. As sanções se aplicam a cada um a seu tempo.

As Escrituras, como um todo, discutem a luta para servir a Deus num mundo marcado pela dor e pelo desastre. Muitos salmos lamentam as lutas da vida, como em Jó e Eclesiastes. Lamentações, Ester, Daniel, Esdras e Neemias se dão em tempos e lugares que testam a fibra espiritual do povo de Deus. Provérbios, Cântico dos Cânticos e Crônicas provam que a vida pode ser normal, até mesmo alegre; assim, o quadro quase nunca será completamente sombrio. Talvez Eclesiastes melhor sintetize a luta humana para agir em meio a uma realidade perturbadora para alcançar a alegria e plenitude. Num mundo pós-Gênesis 3.14-19, o temor do Senhor, a expectativa de julgamento e o prazer das dádivas de Deus, que incluem a sabedoria, mantêm o crente longe da insensatez. Pode ser sem sentido e inútil procurar saber tudo o que Deus sabe, mas não procurar a sabedoria deixa as pessoas sem as dádivas de Deus, o que o mestre admite ser pior. Em boa parte, as escrituras sapienciais provam que o pecado, a morte e a insensatez não são tudo o que os seres humanos podem alcançar. Elas mostram que as pessoas podem descobrir os caminhos revelados por Deus que demonstram que são feitas à sua imagem. Os livros seguintes a Eclesiastes trazem exemplos de indivíduos que seguiram o caminho que a sabedoria oferece ao justo.

Sobretudo, não pode haver dúvida de que as escrituras sapienciais confirmam a manifestação de Deus no cânon. Jó questiona Deus. Provérbios assegura que somente um Deus é o criador da sabedoria. Cântico dos Cânticos conclui que o amor acontece como um presente de Deus, e em nenhuma parte o livro idolatra a paixão. Eclesiastes investiga a atividade do Criador. Esses livros procuram tornar os caminhos de Deus mais compreensíveis ao próximo. Para fazê-lo, eles utilizam a revelação anterior e consideram as implicações de tal revelação. Seja com satisfação ou com sofrimento, esses escritores tiveram o temor do Senhor como seu ponto de partida e sua conclusão.³⁶

³⁶Elmer A. MARTENS, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 180.

21

O Deus justo e fiel

Lamentações

Ao descrever detalhadamente as causas e efeitos do declínio de Jerusalém em 587 a.C, *Lamentações* revisita a mais dolorosa memória de Israel. Ao fazê-lo, o livro relembra a concessão de bênçãos e castigos encontrada em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28. Também recorda aos leitores canônicos a crença dos Profetas Anteriores de que Israel se arruinou devido à sua infidelidade à aliança (v. 2Rs 17), mas alguma esperança persistiu em meio ao desastre (2Rs 25). Mais adiante, o livro concorda com a convicção dos Profetas Posteriores de que o declínio de Israel foi consequência do pecado persistente e recorrente estimulado pelos profetas, sacerdotes e governantes inúteis. *Lamentações* retrata especialmente a teologia de Jeremias, Ezequiel, Habacuque e Sofonias a respeito dessas questões. Por último, o livro dá continuidade à ênfase dos Escritos sobre o valor teológico do sofrimento humano. Ao escolher a forma de lamento, o autor do livro relaciona a dor aqui sentida à em Salmos, Jó e Eclesiastes. Ao incluir os clamores dos sofrendores justos, o livro se une não apenas a Jó, mas também a Provérbios e Rute. De várias maneiras cruciais, *Lamentações* avança as conclusões das Escrituras sobre o contexto do sofrimento, juntando significantes temas anteriores e reinterpretando-os para uma situação específica.

Duas idéias distintas, mas relacionadas, ajudam a unificar o livro das *Lamentações*. Primeiro, embora o texto lastime claramente a condição de Jerusalém, a retidão de Deus nunca é deixada de lado. O Senhor manteve

as promessas de punição (2.17). Segundo, Deus é fiel ao povo de Israel (3.22,23), o que significa que nele permanece a esperança para o futuro. Deus não rejeitará o povo para sempre, um fato que Deuteronômio 30, Isaías 65 e 66, Jeremias 30—33, Ezequiel 36 e 37 e inúmeros outros textos já proclamaram. A retidão de Deus exige que o pecado seja castigado. A fidelidade divina exige que as promessas feitas ao crente sejam mantidas. Essas duas características são igualmente pertinentes à natureza de Deus, como Lamentações e todo o cânon do AT provam. Ao firmar uma definição multifacetada da personalidade de Deus, Lamentações continua a afirmação do cânon de que Deus é pessoal e ativamente envolvido nas questões humanas que regem a história.

Com essas idéias fundamentais em mente, é possível oferecer um esquema teológico de Lamentações baseado nos sete poemas* que o livro contém. Lamentações 1 descreve a aflição que Jerusalém sente ao refletir sobre o Deus que aflige e abandona a cidade escolhida. Lamentações 2 apresenta o Senhor que se tornou inimigo de Jerusalém, um ponto de vista que mostra a obra de Deus de um modo ainda mais nefasto do que o indicado em Lamentações 1. Estabelecido o princípio de derrota e aflição, Lamentações 3 afirma que Deus permanece fiel ao remanescente. A derrota não tem que ser a palavra final na história israelita. De fato, ela não será a última palavra. Lamentações 4 retoma o tom negativo do livro anterior [o Eclesiastes] ao enfatizar o Deus que dispersa Israel. Desse modo, o Senhor abandonou a nação israelita, tornando-se seu inimigo e conseguindo dispersá-los pelo mundo antigo. Lamentações 5, embora igualmente tão honesto quanto Lamentações 1, 2 e 4 a respeito das circunstâncias terríveis de Israel, encontra esperança no Deus que existe eternamente. Esse Deus, o único Deus, pode recomeçar com o povo.

O Deus que aflige e abandona Jerusalém: Lamentações 1

Lamentações 1 anuncia o tom e o formato do livro. Esse poderoso poema acróstico** declara que a cidade de Jerusalém está desolada (1.1). Seus amigos a abandonaram (1.2,3), suas estradas e portões estão desertos (1.4) e os inimigos subverteram seu governo (1.5,6). A queda da cidade dificilmente poderia ser mais completa ou espetacular (1.9). Por que tal devasta-

*Apesar de Lamentações possuir cinco caps., o autor entende que o terceiro cap. combina três poemas, o que resulta nos sete textos poéticos mencionados. (N. do R.)

**Os quatro primeiros poemas de Lamentações foram compostos na forma de acrósticos, a primeira letra de cada verso corresponde às letras do alfabeto hebraico em sua ordem convencional, uma disposição difícil de ser transposta nas traduções. (N. do R.)

ção aconteceu à cidade eleita? O Senhor afligiu o povo por causa de seus pecados contra a autoridade divina (1.5,8,9,14,18-22). A quebra da aliança resultou na perda da terra e do santuário (1.10). Assim, Lamentações 1 é um canto fúnebre à cidade.

O capítulo inclui os elementos básicos encontrados em outros lamentos públicos no cânon. O povo se dirige ao Senhor (1.9), expressa a calamidade trazida pelos seus inimigos (1.10-16), confessa que Deus trouxe a desgraça (1.12-15), admite seu pecado (1.18-21) e clama por libertação (1.22).¹ Sua aflição é sincera porque há a percepção de que a aflição não precisava ter acontecido e porque se reconhece que os israelitas traíram os mandamentos do Senhor. Eles percebem que Deus os aflige, compreendem que o Deus que os protegeu do mal abandonou seu papel de protetor devido à desobediência do povo. Em outras palavras, suas feridas são exclusivamente sua culpa. Deus não os afligiu e abandonou sem motivo.

Síntese canônica: a destruição de Jerusalém e a teologia de Sião

A passagem em análise reabre as questões do castigo merecido e da teologia de Sião. Norman K. Gottwald afirma que parte da aflição de Jerusalém provém do temor do povo de que a cidade pudesse cair logo após as reformas de Josias em 622 a.C. (2Rs 22.3—23.25). O povo de Israel se sente especialmente abandonado por Deus porque havia cumprido o que Deus determinou. Portanto, a tensão principal do livro está “entre a fé deuteronômica e a adversidade histórica”.² A conclusão de Gottwald poderia ser válida se a cidade fosse assolado durante os anos posteriores a Josias (c. 622-609 a.C.), ou mesmo se o livro lamentasse a morte intempestiva de Josias, mas não é o caso. Os livros de Reis, Jeremias, Ezequiel e os Doze já mencionaram o retorno de Israel ao comportamento pré-reforma. Os salmos 89 e 104—106, entre outros, também testemunharam o contínuo rompimento da aliança no país. É incorreto acreditar que a reforma tenha necessariamente durado mais de trinta anos, especialmente à luz da evidência textual contrária. Apesar da dificuldade geral de sua abordagem, Gottwald levanta a questão dos sofrendores justos, a qual merece mais atenção. Como um todo, a nação faz jus ao julgamento, mas indivíduos seletos talvez não mereçam sofrer com o ímpio.

¹Paul Wayne FERRIS JR., *The genre of communal lament in the Bible and the ancient near east*, p. 136-44.

²*Studies in the book of Lamentations*, p. 53. Verificar o contexto completo de sua conclusão nas p. 47-62.

Pelos padrões canônicos, o povo escolheu a punição em vez da benção. Lamentações 1.5,14 e 18-21 concordam com Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28. Todos esses textos afirmam que o persistente rompimento da aliança deve levar à derrota e perda da terra. Lamentações 1 compartilha a visão da história encontrada em 2Reis 17—25, Jeremias 34—39 e Ezequiel 33.23-29. Cada uma das passagens considera o fim de Jerusalém como uma devastação divinamente causada, que já não podia ser adiada.

Bertil Albrektson acredita que a teoria de Gottwald para a chave da teologia de Lamentações erra o alvo. O crítico acredita que, se há uma tensão entre fé e história, ela repousa na “tradição teológica da inviolabilidade de Sião que fica numa insuportável contradição com a severa realidade histórica após a queda de Jerusalém”.³ Albrektson observa diversas partes em que o texto utiliza a fraseologia de Deuteronômio 28 para negar a imagem de Sião nos salmos 46, 48 e 76 e em Isaías 29.⁴ Ele conclui então que o povo encontrou significado na terrível perda da supostamente inconquistável Sião, somente por considerá-la uma derrota divinamente designada.⁵ Simplesmente não se supunha que Jerusalém pudesse cair porque é a cidade de Deus, assim sua derrocada deve ter sido causada pelo Senhor.

É verdade que o povo pode ter acreditado que sua capital era inconquistável. Os sermões no templo feitos por Jeremias (Jr 7 e 26) poderiam levar a essa conclusão, Ezequiel retrata a nação como geralmente despreocupada com a uma profanação do templo (Ez 8.1-18) e Sofonias descreve a crença dos pecadores de que Deus nada fará a respeito das suas atividades (Sf 1.12). Se eles assim pensavam, não entenderam corretamente o modo como a Jerusalém de Judá foi transformada em Sião, a cidade inviolável de Deus nas passagens anteriores. Sião é onde Deus está presente entre os santos (Sl 48.9-14; 76.7-12). Sião é governada por Deus por intermédio de homens como Ezequias (Is 37.22-35), não por desonestos como Jeoaquim ou de moral vacilante como Zedequias. No final das contas, como Isaías 65 e 66 indica, Sião será o lugar onde Deus regerá sobre um novo céu e uma nova terra livre de todas as pessoas más. Tanto na história quanto além da história, Sião é o lugar onde um Deus santo habita entre pessoas santas. Lamentações reconhece, como Ezequiel 10.1-22, que, quando Deus abandona a cidade, a falta da glória divina significa que Jerusalém não é mais Sião. É apenas outro lugar que os babilônios devem destruir para governar o mundo antigo.

³*Studies in the text and theology of the book of Lamentations with a critical edition of the Peshitta text*, p. 223.

⁴*Ibid.*, p. 223-37.

⁵*Ibid.*, p. 239.

O Deus que se torna o inimigo de Jerusalém: Lamentações 2

O segundo acróstico reforça a ação de Deus contra Israel. Agora Yahweh não é retratado como tendo abandonado a nação. Antes, o Senhor tornou-se um inimigo determinado de Jerusalém (2.4,5). Deus retirou sua proteção da cidade (2.3), a proteção que salvou Sião no tempo de Ezequias e Isaías (2Rs 18 e 19), uma ausência que resultou na destruição do templo, portões e muros de Jerusalém (2.6-9). As festas religiosas, as visões proféticas e o ensinamento da Lei, tudo cessou (2.6,9,10). Uma tristeza inconsolável resultou desses revezes (2.11-13). A confissão do pecado e a súplica a Yahweh são oferecidos na esperança de aliviar a culpa e a miséria (2.14-22).

Esse canto fúnebre não deixa dúvida sobre o motivo da calamidade. Na linguagem rememorativa de Jeremias (Jr 2.8; 5.12,13; 6.13-15; 23.13-20), o texto proclama que os profetas são parcialmente culpados, pois proferiram mentiras (2.14). Gottwald observa: “Todos os terríveis julgamentos poderiam ter sido evitados caso os líderes de confiança tivessem sido fiéis aos seus chamados e o povo pecador ouvido, então, seus conselhos”.⁶ Carl Friedrich Keil complementa que o fracasso dos profetas em pregar o arrependimento impediu Israel de livrar-se da miséria auto-induzida, de renovar sua relação com Deus e evitar o exílio.⁷ Yahweh inseriu nesse vácuo profético a “sua palavra, que há muito havia decretado” (2.17). A partir de Deuteronômio 27 e 28 em diante, Deus promete a punição pela infidelidade à aliança. A promessa de julgamento se tornara verdade, pois a palavra de Deus, que conduz a história tão seguramente quanto conduziu a criação, não pode falhar. Os falsos profetas de Israel oraram com negligência contra o pecado, o que fez com que Deus promettesse a devastação, e a palavra de Deus se provou infalível.

Do mesmo modo que Lamentações 1, Lamentações 2 concorda com a perspectiva teológica geral encontrada em Deuteronômio, nos Profetas Anteriores, em Jeremias, Ezequiel, Naum, Habacuque e Sofonias. O texto é deuteronômico ao afirmar que o pecado de Israel levou à perda da terra (Dt 27 e 28; 2Rs 17; Jr 34—39). Também defende que a palavra de Deus dita o fluxo da história, um tema encontrado ao longo de Reis e Ezequiel. Todos esses livros consideram a vitória babilônica trágica na medida em que poderia ser evitada.

⁶*Studies in the book of Lamentations*, p. 67.

⁷The Lamentations of Jeremiah, v. 8, p. 394.

O Deus que permanece fiel ao remanescente: Lamentações 3

Lamentações 3 consiste em três poemas acrósticos que introduzem uma nota de esperança no livro. Penosas admissões de culpa ocorrem continuamente (3.1-18,40-54), contudo, o orador não acredita que a ira de Yahweh seja definitiva. Em meio a terrível dor, o remanescente de Israel pode descobrir novamente a graça do Senhor. Porém, só é possível fazê-lo por “uma atitude de humilde perseverança no sofrimento, reconhecendo seus pecados e retornando a Yahweh”.⁸ Seu retorno depende, de qualquer modo, da fidelidade do Senhor, que perdoa e restabelece os penitentes. Para a cura, exige-se a fé em Deus.

Dois textos expressam tal esperança muito claramente. Após confessar seu pecado e o pecado do povo (3.1-18), o orador declara que a essência do caráter do Senhor indica que nem tudo está perdido. Deus é misericordioso, por isso o povo não foi totalmente consumido (3.22). A misericórdia do Senhor é inesgotável (3.22). A fidelidade de Deus é auto-renovada a cada dia (3.23), e Yahweh sempre amparou os que crêem nele (3.24). Portanto, é aconselhável esperar tranquilamente, suportar sempre com paciência as conseqüências do pecado pessoal e nacional, pois Deus salva (3.25-30). Afinal de contas, Deus não deseja castigar, mas abençoar (3.31-36). O escritor tem certeza de que a mesma palavra infalível que trouxe a morte pode resultar mais uma vez em vida (3.37-39). Se a natureza de Deus fosse diferente, então as conclusões do autor teriam de mudar drasticamente. Assim, o Senhor soberano da história permanece o mesmo.⁹

Síntese canônica: a boa vontade de Deus para perdoar

A graça e a fidelidade paciente de Deus fazem parte tanto da teologia deuteronomica quanto a ira de Deus. A disposição de Yahweh para curar e perdoar está claramente declarada em Deuteronômio 30.1-10. Deus resgatará o povo de Israel do cativeiro quando ele se voltar para o Senhor (Dt 30.1-3). O livro de Juízes ilustra repetidamente o espírito perdoador de Deus, assim como a obra divina a favor de Davi em 1 e 2 Samuel. O desfecho feliz de Joaquim demonstra a bondade divina em 2 Reis 25.27-30. Jeremias 31.31-34 e Ezequiel 36.26,27 falam de uma nova aliança, um novo espírito e um novo coração para Israel ao fim do julgamento. A ira sempre possui um propósito redentor e restaurador.

⁸Claus WESTERMANN, *Lamentations: issues and interpretation*, p. 193.

⁹Cf. Iain W. Provan, *Lamentations*, p. 83.

Tais convicções sobre a fidelidade de Deus para com o remanescente também embasam os salmos de lamento. Esses textos se recusam a acreditar que Deus permitirá que a maldade continue incontrolada. Eles louvam o Senhor, pois esperam que, no final, a retidão inerente de Deus triunfe.¹⁰ Seus autores rogam honestamente acerca dos próprios pecados, pois acreditam que nenhum sacrifício pode eliminar a falta de integridade, e porque eles sabem que Deus é santo.¹¹ A qualquer tempo, os lamentos admitem que o desejo de Yahweh de perdoar, renovar e curar nunca enfraquece. Novamente, a questão é o caráter de Deus. Se Deus não é fiel, nem coerentemente santo, então o povo está perdido e condenado à miséria e à morte. Uma vez que Deus é fiel, o desolado tem esperança.

Brevard S. Childs observa que Lamentações oferece a renovação a cada geração sucessiva do povo de fé. Ele escreve que pelo texto a comunidade é “chamada a retomar a fé em Deus, mas ao mesmo tempo a lamentar sua devastação e destruição numa oração coletiva”.¹² Quando a comunidade procede assim, a confissão e a esperança substituem o canto fúnebre e o desespero.¹³ A presença desse texto no cânon dá a cada sucessivo leitor remanescente a chance de empregar a fidelidade de Deus numa situação nova. Os israelitas no exílio, particularmente, necessitavam saber que poderiam ser o novo remanescente fiel sob qualquer circunstância, pois eles nunca permaneceriam fora da esfera da graça divina.

O Deus que dispersa o povo de Israel: Lamentações 4

Apesar da constante esperança baseada no caráter de Deus, expressa em Lamentações 3, Israel como um todo tem ainda que voltar-se para o fiel Yahweh. Por isso, a realidade continua sendo severa. Cada elemento da sociedade israelita foi afetado pela queda de Jerusalém. Crianças morrem (4.4), algumas cozidas pelas próprias mães, que as comem devido ao estado de sítio (4.10). Profetas (4.13) e nazireus (4.7 [na NVI: príncipes]) compartilham a miséria nacional. Em resumo, a ira de Deus “dividiu”, ou “espalhou”, o povo pelo mundo (4.16). Tão efetiva foi essa dispersão que seu efeito em Israel é comparada à destruição de Sodoma (4.6).

A evidência canônica da dispersão divina já havia aparecido no desterro de Jeremias para o Egito (Jr 42—44) e no ministério de Ezequiel na Babi-

¹⁰Cf. Ferris, *The genre of communal lament*, p. 100.

¹¹Christoph BARTH, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 274.

¹²*Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 595.

¹³*Old Testament theology in a canonical context*, p. 103.

lônia. Também é óbvio nos livros seguintes a Lamentações. Ester reside na Pérsia, enquanto Daniel passa a maior parte da sua vida na Babilônia. Esdras e Neemias são empregados pelo governo persa e precisam de permissão para permanecer em Jerusalém. O povo de Israel realmente foi disperso pelo Senhor, contudo, os textos posteriores provam que o retorno à Terra Prometida é possível para pessoas cuja visão de Sião ainda vigora.

O Deus que existe eternamente: Lamentações 5

Ao contrário dos primeiros quatro capítulos, Lamentações 5 não apresenta um poema acróstico. Ele tem vinte e dois versos, mas não está em forma alfabética. Além disso, essa passagem é claramente um lamento da comunidade, considerando que os textos anteriores têm um tom individual.¹⁴ O povo eleva seu clamor por ajuda, uma prática que torna possível para Deus deixar de ser seu inimigo e restabelecer os dispersos na Terra Prometida. Yahweh pode reverter suas difíceis condições e encerrar sua humilhação (5.1-18).

Como em Lamentações 3, as esperanças renovadas nesse momento estão arraigadas no caráter de Deus. Agora o povo confessa o Senhor de natureza infinita (5.19-22). Os israelitas sabem que a restauração não ocorrerá num instante, assim sua oportunidade para renovação e a reconstrução repousa num Deus que transcende o tempo.¹⁵ Só um Deus, cujo reino não é dependente de circunstâncias materiais e sua natureza não é limitada pelo tempo, pode dar aos que nada têm, e ainda são finitos, algum sentimento de alívio.¹⁶ Esses seguidores percebem que, a não ser que o Senhor os restaure, nunca voltarão das cinzas (5.21). Se Deus os abandonar para sempre, eles não terão nenhuma esperança. Mas, a presença desse livro no cânon e sua compreensão do caráter de Deus indicam que eles foram ouvidos. Yahweh não pode julgar o penitente, pois não é de sua natureza fazê-lo. Deus não seria Deus se o pecado não fosse castigado, mas também não o seria caso o perdão não fosse concedido.¹⁷

Vários salmos vinculam a libertação com a natureza eterna de Yahweh.¹⁸ Salmos 9.6-10 declara que, no final, o definitivo Senhor julgará o ímpio.

¹⁴Delbert R. HILLERS, *Lamentations: a new translation with introduction, notes and commentary*, p. 161.

¹⁵Walter C. KAISER JR., *A biblical approach to personal suffering*, p. 118.

¹⁶S. Paul RE'MI, *Lamentations*, in *God's people in crisis: a commentary on the books of Amos and Lamentations*.

¹⁷WESTERMANN, *Lamentations*, p. 223-24.

¹⁸Hans-Joachim KRAUS, *Klagelieder (Threni)*, p. 91.

Salmos 93.1-5 e Salmos 103.19 destacam que a eternidade de Deus torna Yahweh o Senhor da história, enquanto Salmos 102.12,13 indica que a clemência do Deus eterno nunca pode morrer. Ao mesmo tempo, os seguidores que descobrem a soberania e a eternidade de Deus perguntam ao Deus da história “até quando” devem sofrer (Sl 13.1), por que eles foram abandonados (Sl 22.1) e quando a ira de Deus diminuirá (Sl 79.5).¹⁹ Assim, o procedimento de Yahweh apresenta ao mesmo tempo dificuldades e possibilidades de sofrimento, mas a confissão dos que se lamentam revela que eles oram ao Deus cujo caráter não permitirá que seus honestos argumentos sejam ignorados.

Conclusão

Como em Jó, nos lamentos de Salmos e em outros textos de sofrimento, o livro das Lamentações oferece a forma pura da fé de monoteísta. Se existe realmente um momento em que os crentes poderiam buscar outra divindade, seria o tempo em que a vida não fosse a desejada. Se os outros deuses pudessem ajudar, seguramente se clamaria por eles. Em todos esses textos, porém, os seguidores revelam que não têm para onde se voltar. Eles não têm nenhum outro deus para buscar; nenhum outro deus a quem possam orar; nenhum outro deus com quem consigam se relacionar. Sua confissão nas horas mais sombrias declara que Yahweh é Deus e não há nenhum outro. Sua fé obstinada é que o Deus eterno é fiel, e a esperança que os dirige repousa na certeza de que o Deus que pune é também o Deus que perdoa, restabelece e resgata.

Lamentações, além disso, posiciona-se na última parte dos Escritos, já em direção ao exílio. Cada livro seguinte está posto no exílio ou tenta superá-lo e construir um novo futuro para o povo de Deus. Lamentações expressam porque Jerusalém caiu e aponta o caminho para um retorno a Yahweh e uma volta à pátria. Resta saber de que maneira essa visão do retorno plenamente se concretizará. Os apelos desesperados do remanescente de Jerusalém foram aqui expressos, e o terror experimentado pelo remanescente exilado será em breve descrito nos livros de Ester e Daniel.

¹⁹Ibid.

O Deus protetor dos exilados

Ester

Lamentações termina com o argumento de que Deus restabelecerá o prostrado Israel, a não ser que o Senhor tenha “rejeitado completamente” seu povo (5.22). Como Deus cuidará da nação escolhida, agora que ela se espalhou por outras terras, é um assunto vital. Deus ainda a resgatará, sustentará e curará? Yahweh possuiria poder redentor para isso, independente de onde o povo estivesse para ser resgatado? O Senhor ainda se interessa pela nação eleita, apesar de terem sido seus pecados, em primeiro lugar, a causa da perda da terra? Ester, Daniel, Esdras—Neemias e Crônicas tratam dessas e de outras perguntas relacionadas à relação contínua de Deus com Israel. Ester inicia a discussão apresentando o Deus que protege os exilados.

Como é bem conhecido, Ester e Cântico dos Cânticos são os únicos dois livros no cânon que nunca mencionam Deus diretamente.¹ Tal fato torna a reflexão teológica sobre esses textos mais difícil, para se dizer o mínimo. Ao mesmo tempo, sua abordagem por meio de uma perspectiva canônica torna a análise possível. No caso de Ester, sua localização nas

¹Verificar a discussão relatada no cap. 19. Algumas versões gregas de Ester incluem orações e anotações que contêm o nome de Deus. Como aquele capítulo declara, a presente obra se baseia no texto hebraico transmitido. Para uma pesquisa sobre as citadas adições, v. Carey A. Moore, *Ester*, p. Ixi-Ixiv; e David J. A. Clines, *The Esther scroll: the story of the story*, p. 69-72, 215-48.

Escrituras próxima a Lamentações e Daniel caracteriza o livro como um texto que trata das experiências de Israel após a ruína (587 a.C.) que arrasou muitos israelitas para fora de sua pátria. A ambientação persa chama a atenção dos leitores para o modo como os judeus exilados se acomodaram naquela terra. Jeremias já havia revelado um pouco sobre os expatriados no Egito, Ezequiel, algo da vida dos que viviam na Babilônia, e Daniel ainda mostrará as ameaças particulares enfrentadas pelos judeus na mesma Babilônia. Ester e Esdras—Neemias focalizam o lado persa da diáspora. Todos realçam a importância da busca pela presença de Deus em terras estrangeiras e provocam o interesse por outros detalhes sobre esse período da história israelita. Também fornecem um fundo teológico mais amplo, contra o qual o livro de Ester pode, ou deve, ser lido.

Ester é uma obra anônima cujos acontecimentos se dão aproximadamente entre 487-465 a.C. Nenhuma informação sobre sua autoria, data e seu público original pode ser recuperada com alguma certeza. Boa parte do debate especializado mais antigo se agitou em torno de sua exatidão histórica, sendo que o consenso geral sobre a integridade básica do livro ocorreu em tempos recentes.² Nas últimas décadas, a integração desse livro ao cânon foi examinada com algum detalhe, em parte por causa de sua natureza aparentemente secular e em parte porque ele é a única obra incluída no AT que não foi atestada pelos manuscritos do mar Morto. Roger T. Beckwith observa que, embora os escritores rabínicos posteriores questionassem os méritos de Ester para sua inclusão no cânon, uma tradução desse livro pela Septuaginta foi feita por volta de 114 a.C., Flávio Josefo (70 d.C.) relaciona o livro como pertencente às Escrituras, e todos os principais catálogos canônicos do AT incluem Ester.³ Parece correto concluir que o texto foi considerado como Escritura nos tempos antigos.

Foram formulados vários propósitos para Ester. Primeiro, a maioria dos intérpretes defende que o livro enfatiza a instituição da festa do Purim.⁴ A nova celebração sublinha a convicção judaica de que Deus protege o povo escolhido de seus inimigos. Segundo, Gillis Gerleman afirma que o livro compara os eventos na Pérsia com o êxodo do Egito.⁵ Novamente a ênfase está no modo como Deus se lembra (v. Êx 2.23-25) do povo da aliança em

²Conferir as discussões sobre as questões históricas em F. B. Huey Jr., *Esther*, em *Expositor's Bible commentary*, v. 4, p. 784-93; Moore, *Esther*, p. xxxiv-xlix; Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 599-602.

³*The Old Testament canon of the New Testament church and its background in early Judaism*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985, p. 312-7, 322-3.

⁴Cf. Walther Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 129-30; Childs, *Introduction*, p. 603-5; e Moore, *Esther*, p. liii-liv.

⁵*Esther*.

situações extremas. Terceiro, Theodorus C. Vriezen e J. Barton Payne sugerem que Ester ilustra o cuidado sábio e providencial de Deus para com Israel e a soberania divina sobre todas as nações.⁶ Vriezen e Payne admitem o caráter encoberto da teologia de Ester, mas, apesar disso, percebem-na evidente. Asa Boyd Luter e Barry C. Davis também consideram a providência divina como a idéia teológica principal de Ester, pois eles definem o Senhor como “o Deus por trás do visível”, uma alusão óbvia para a ausência de referências explícitas sobre Deus no livro.⁷ Quarto, Robert Gordis dá um bom exemplo dos estudos judaicos do pós-Segunda Guerra quando conclui que Ester trata fundamentalmente da preservação do povo judeu. Ele escreve que “é essencial para a visão de mundo judaica que a preservação do povo judeu seja em si mesma uma obrigação religiosa de primeira magnitude. Isso é verdade porque Israel tem sido o portador da palavra de Deus ao longo de toda a sua história, começando com a aliança do Sinai”.⁸ Para que as alianças abraâmica, do Sinai e davídica possam ser cumpridas, é preciso que o povo escolhido sobreviva. Quinto, Walter C. Kaiser Jr. acredita que Ester contribui para a idéia do AT de que Israel porta a promessa da vinda do Reino de Deus.⁹ Mais uma vez, a necessidade da sobrevivência de Israel é o ponto principal. Sexto, Shemaryahu Talmon afirma que Ester é um “conto de sabedoria historizado”, que encarna muitas das idéias principais encontradas na literatura sapiencial. Desse modo, o livro oferece conselhos sábios quase como os da história de José.¹⁰

Cada uma dessas opções sugere ao menos que Ester contém elementos positivos para contribuir com a teologia do AT. Alguns estudiosos discordam. Por exemplo, Lewis B. Paton escreve que o “autor de Ester se deleita com o sucesso e triunfo de seus heróis e se esquece de suas faltas morais. Moralmente, Ester fica muito abaixo do nível geral do AT, e até mesmo dos apócrifos”.¹¹ Otto Eissfeldt considera o livro muito nacionalista e não merecedor de participação no cânon. Sua opinião concorda com a de Martinho Lutero.¹² Tais avaliações são por demais severas, particularmente quando a posição de Ester no cânon é levada em consideração. A situação

⁶VRIEZEN, *An outline of Old Testament theology*, p. 73; e PAYNE, *The theology of the Older Testament*, p. 437.

⁷*God behind the seen: expositions of the books of Ruth and Esther*.

⁸*Megillat Esther: the Masoretic text with introduction, new translation and commentary*, p. 13.

⁹*Toward an Old Testament theology*, p. 258-61.

¹⁰“Wisdom” in the book of Esther, p. 419-55.

¹¹*A critical and exegetical commentary on the book of Esther*, p. 96.

¹²*The Old Testament: an introduction including the apocrypha and pseudopigrapha, and also similar types from Qumran: the history of the formation of the Old Testament*, p. 511-2.

histórica permitia escolhas muito limitadas aos judeus. Eles ou seus inimigos deveriam morrer. A alegria de Ester pela vitória é tão apropriada quanto a tristeza de Lamentações devido à derrota. O equilíbrio canônico é evidente no caso, assim como na questão entre os escritos de sabedoria conservadores, de um lado, e os radicais, de outro. Ambos os pontos de vista são necessários para explorar a completa variedade de atividades divinas e de respostas humanas.

Cinco das seis teorias sobre os propósitos de Ester realçam a proteção de Deus concedida a Israel. Esse amparo possui semelhanças com a história de José, o relato do êxodo e o da conquista. Tal proteção sustenta a fidelidade de Deus às alianças históricas e garante a continuidade do remanescente judeu. Também institui, mais tarde, uma nova festa dentro da era do AT, um sinal seguro de que o Senhor continua trabalhando com Israel e a seu favor. Porém, todas essas observações são dependentes de uma leitura canônica de Ester, sem a qual as idéias implícitas podem ser perdidas pelos leitores. Uma abordagem canônica permite que Ester seja interpretada contra um fundo monoteísta de princípios pactuais.

Um esquema teológico de Ester pode ser apresentado agora. Ester 1.1—4.17 sugere que o Senhor permite que seu povo enfrente perigos no exílio. Qualquer possível proteção surge apenas depois de sérios problemas. Em seguida, Ester 5.1—9.19 conclui que Yahweh protege os exilados de Israel invertendo sua sorte. O ponto alto de Ester é o plano para a libertação, assim como aconteceu antes com o dilema de José, que, apesar de menos premente, era certamente mortal. Finalmente, Ester 9.20—10.3 sugere que o Senhor instituiu o Purim. A nova celebração garante que as lições aprendidas no exílio não serão esquecidas pelos futuros membros do remanescente. A libertação deve ser apreciada, recordada, declamada e reaplicada a cada nova geração. O Deus que protege os exilados deve continuar sendo o Deus de Israel, pois nenhuma outra divindade existe dentro ou fora da Terra Prometida. A validade de outros deuses nem mesmo é cogitada.

O Deus que permite a Israel enfrentar o perigo: Ester 1.1—4.17

A primeira seção do livro abre a magistral história de Ester com a apresentação das principais personagens do livro, do problema principal do enredo e de seu possível desfecho. Não pode haver qualquer dúvida sobre o brilhantismo literário do texto.¹³ Em cenas primorosamente compostas, o

¹³V. as análises sobre a qualidade literária de Ester em Clines, *the Esther scroll*; Michael Vass Fox, *Character and ideology in the book of Esther*; e Linda Day, *Three faces of a queen: characterization in the book of Esther*.

autor descreve como o rei Xerxes (c. 487-465 a.C.) depõe sua rainha, Vasti, por ela não haver comparecido em sua presença quando ele a chamou. A desobediência da rainha foi particularmente fora de hora, pois quebrou a regra do cerimonial palaciano na frente de muitos convidados numa festa (1.1-22). Mardoqueu, um judeu virtuoso, e sua bela sobrinha, Ester, são apresentados em 2.1-18. Ester se torna a rainha ao seguir conselhos e agradar ao rei, ambas as ações presumivelmente de caráter estético e sexual (2.15-18). Mardoqueu demonstra seu mérito descobrindo uma conspiração contra o rei (2.19-23). A conduta de Ester e Mardoqueu mostra que os judeus dificilmente representariam uma ameaça ao governo persa. Na verdade, eles são valiosos cidadãos.

Ester 3 expõe o conflito do livro e o principal antagonista da história. Hamã, um dos oficiais da realeza, odeia Mardoqueu por este não haver se curvado diante dele (3.1-5). Assim, ele calunia os judeus e obtém a permissão para aprovar uma lei irrevogável que permite a aniquilação dos judeus por seus inimigos (3.6-15). Está claro que não será permitido aos exilados viver em paz. Deus não os protegeu de ataques contra seu caráter, seu modo de vida e mesmo contra a própria existência. O exílio é um lugar perigoso.

Ester 4 encaminha o relato ao seu ponto crítico. Mardoqueu recruta Ester para salvar os judeus (4.1-9). Ela teme sofrer o destino de sua antecessora, mas o tio lhe aponta um destino pior, a morte (4.10-17). A rainha concorda em tentar interceder, porém a esperança pela libertação continua muito duvidosa. Certo mesmo é que a vitória e a ausência de dificuldades não são a mesma coisa.

Certas referências sobre a dependência do povo em relação a Deus surgem nessa seção. Por exemplo, em 3.8, Hamã acusa os judeus de adotar leis e costumes diferentes dos geralmente aceitos pelos persas. Talvez a passagem se refira a “questões de linguagem, dieta, vestimenta, calendário”,¹⁴ mas é bem provável que “se relacione à barreira da Lei erguida pelos judeus durante o período do exílio para salvá-los de ser absorvidos pelo mundo pagão”.¹⁵ Outra possível referência à vida religiosa judaica é o emprego do jejum em tempos de dificuldade em 4.1-3 e ainda o pedido de Ester em 4.16. Jejuar dificilmente é o modo típico que as pessoas mundanas escolhem para enfrentar um problema político. De fato, o povo está clamando pelo Senhor.¹⁶ Além disso, em 4.14, Mardoqueu afirma que se

¹⁴MOORE, *Esther*, p. 39.

¹⁵PATON, *Critical and exegetical commentary on the book of Esther*, p. 203.

¹⁶FOX, *Character and ideology*, p. 240.

Ester não ajudar os judeus, então o auxílio virá de outra fonte. Ele também conjectura que ela pode haver sido estrategicamente colocada entre a realeza “para um momento como este”. Tal frase, quando lida no contexto global do jejum, é mais do que uma declaração sem importância sobre o sucesso de Ester em tornar-se rainha. Ela é, na atual conjuntura, o agente libertador a serviço de Deus na história israelita. Yahweh permitiu à nação sofrer o perigo, mas o Senhor já providenciou os meios para a salvação.

Síntese canônica: o propósito de Deus para o exílio

Os leitores canônicos sabem que, em sua origem, a queda de Israel no exílio foi essencialmente auto-imposta. A nação sacerdotal de Deus (Êx 19.5,6) se degenerou numa nação de idólatras, o que por sua vez a transformou numa nação de exilados (2Rs 17). Ao mesmo tempo, homens fiéis como Jeremias e Ezequiel sofreram ao lado de seus contemporâneos pecadores, ou seja, havia pessoas justas sofrendo desde o princípio do exílio. No período de Ester, os exilados originais estavam mortos há muito tempo. Os remanescentes judeus na Pérsia não eram portanto responsáveis pela ruína em 587 a.C., assim, não há nenhum motivo para se considerar a ameaça de Hamã como um castigo divino específico. Ao contrário, a nação está sendo injustamente acusada e cruelmente perseguida.

A situação é semelhante à da história de José e à dos capítulos iniciais do Êxodo. José compreendeu que Deus o enviara ao Egito para um propósito, o de preservar um remanescente (Gn 45.7). Os irmãos dele pretenderam o mal, contudo Deus providenciou para que suas experiências resultassem em benefícios (Gn 50.19,20). Êxodo 2.23-25 mostra Israel clamando a Deus pela libertação de seus feitores egípcios. O Senhor responde por meio do chamamento de Moisés, atendendo finalmente às orações do povo. Líderes surgem dos mais incomuns lugares a fim de providenciar as soluções aos problemas de Israel em Gênesis, Êxodo e Ester. Em cada caso, a provisão de tais líderes destaca a bondade de Deus, sua soberania e determinação para manter as promessas abraâmicas. A tolerância para com o sofrimento de Israel não é uma indicação de indiferença divina.

O Deus que protege os exilados: Ester 5.1—9.19

A sorte de Israel se inverte rapidamente graças à intercessão de Ester junto a Xerxes e devido à honestidade de Mardoqueu. Ester astuciosamente pede que Hamã seja convidado a um banquete por ela preparado (5.1-8). Enquanto isso, o ódio de Hamã por Mardoqueu cresce, razão pela qual construiu uma força destinada ao seu antagonista judeu (5.9-14). Para grande

consternação de Hamã, o rei escolhe honrar Mardoqueu (6.1-14), e Ester expõe a deslealdade de Hamã contra os judeus (7.1-8). O vilão é então suspenso na forca construída para Mardoqueu (7.9,10). Xerxes permite aos judeus que se defendam, assim eles podem vencer seus inimigos (8.1—9.19). O desastre havia sido evitado.

Dois textos nesse ponto se assemelham com as passagens 3.8; 4.1-3; 4.14 e 4.16, numa alusão direta à ação divina ao lado de Israel. Primeiro, em 6.14, os amigos de Hamã acreditam que ele está em dificuldades porque se opôs a um judeu. Gordis pensa que o trecho expressa sutilmente “a fé inabalável do autor na indestrutibilidade do povo judeu, e, desse modo, na Providência de Deus, o Guardião de Israel”.¹⁷ É impossível saber com certeza por que os amigos de Hamã acreditavam no que diziam, mas sua intuição, de qualquer modo, era correta no caso. Segundo, em 8.17, muitas pessoas se unem aos judeus por medo, quando a contra-ordem do rei se torna de conhecimento público. Embora nascida do medo, essa fé parece real, já que continua depois da vitória judaica (v. 9.27).¹⁸ Tal conversão ao judaísmo certamente incluiu a aceitação de suas crenças religiosas, visto que os convertidos se uniram às celebrações do Purim. Em conformidade com a interpretação de 4.14, o contexto global de 8.17—9.27 associa os que se converteram por medo e os que continuaram se identificando com Israel quando a ameaça passou.

Síntese canônica: a aceitação dos gentios por Deus

Em parte, a guinada no destino israelita providenciada por Deus na história do êxodo se deveu ao medo que surgiu no coração dos egípcios e à inclusão de gentios nas festas judaicas. Ao final da décima praga, os egípcios acreditaram que Deus mataria a todos se eles não libertassem os israelitas, e estavam dispostos a pagar para o povo de Deus partir (Êx 12.33-36). A libertação dada por Deus se realizou em certa medida porque os inimigos de Israel ficaram amedrontados o suficiente para impedi-los de continuar o enfrentamento. Alguns não-judeus se uniram a Israel naquele momento, já que os preceitos da Páscoa propostos por Moisés permitiam a estrangeiros e visitantes participar das cerimônias (Êx 12.43-49). Também é evidente que os não-israelitas acompanharam o povo quando este

¹⁷*Megillat Esther*, p. 48.

¹⁸Fox, *Character and ideology*, p. 121-2. Moore (*Esther*, p. 82) considera esse verso um “realce” da história, não um evento literal, uma opinião compartilhada por Paton (*Critical and exegetical commentary on the book of Esther*, p. 281). Gordis indica que os gentios não foram necessariamente sinceros em sua conversão (*Megillat Esther*, p. 57).

deixou o Egito (Êx 12.37-39). Desse modo, a inversão no destino de Israel beneficiou os gentios tanto quanto os judeus. Qualquer um que deseje se filiar ao povo da aliança é aceito em Êxodo e Ester, um fato que repercute a promessa de Deus de que todas as nações serão abençoadas em Abraão (v. Gn 12.3; 22.18).

A aceitação das crenças israelitas por um gentio dificilmente pode ser vista como um conceito novo nessa altura do cânon. Além dos não-israelitas mencionados em Êxodo 12, a esposa etíope de Moisés (Nm 12.1), Raabe, a cananéia (Js 2.1-21), Rute, a moabita, Naamã, o sírio (2Rs 5), e os assírios de Jonas são todos exemplos de pessoas não pertencentes à linhagem de Abraão que aceitaram o modo de Israel seguir seu Deus. Sem exceção, todas essas personagens se sujeitaram às exigências da palavra divina por elas aceita. Assim, rejeitaram outros deuses e práticas religiosas a favor do Deus proclamado por Israel. As circunstâncias sob as quais cada um se converte à fé javista diferem, isto é certo, mas a situação no relato de Ester dificilmente impediria a possibilidade de uma verdadeira fé.

O Deus que institui o Purim: Ester 9.20—10.3

A vitória de Israel é comemorada com a instituição do Purim. Essa festa, igual à Páscoa, é estabelecida como um modo de lembrar o povo de Deus de que a libertação nunca termina. Em cada sucessiva geração, a proteção divina sobre o povo escolhido permanece inalterada. Toda a vez que o Purim for celebrado, a nação estará confessando que Israel sobreviverá mesmo aos terrores do exílio. Inimigos como o faraó de Moisés e o perverso Hamã surgirão, mas eles nunca eliminarão o povo de Deus.

Síntese canônica: o compromisso de Deus com Israel

Brevard Childs observa que 9.20-32 “proporciona o fundamento canônico mais poderoso em todo o AT para o significado religioso do povo judeu num sentido étnico”.¹⁹ Ele acredita que isso ocorre por causa da importância cultural dada ao Purim: ao torná-lo uma cerimônia obrigatória (9.21,27,29,31,32), ao conceder-lhe uma data determinada a ser observada (9.21,31), ao estabelecer a maneira exata pela qual deve ser celebrado (9.19,22) e ao registrar todas essas decisões por escrito, especialmente no texto das Escrituras.²⁰ O último ponto é particularmente revelador. A inclusão de Ester no cânon realça a necessidade da sobrevivência de Israel.

¹⁹*Introduction to the Old Testament*, p. 606. Cf. Gordis, *Megillat Esther*, p. 13.

²⁰*Introduction to the Old Testament*, p. 603-4.

A sobrevivência é tão certa quanto sagrada, porque o Senhor precisa manter todas as promessas que exijam a participação judaica. Todas as nações ainda devem ser abençoadas por Abraão. Davi ainda deve receber um reino eterno. A Terra Prometida deve receber Israel de volta, e a nova aliança ainda precisa ser iniciada. Portanto, além do fato de que Deus não sanciona o assassinato do inocente, Israel deve sobreviver para que todo o programa da teologia bíblica seja completado. O Purim proporciona mais uma evidência de que o Senhor permanece na direção da história humana.

Sem dúvida, o presente capítulo atribui uma atuação divina maior do que alguns comentaristas poderiam aceitar. Afinal de contas, não foi dito que o Senhor realizou qualquer coisa em Ester, ao menos não explicitamente. A teologia de Ester é sutil e está encoberta numa aproximação inicial. Contudo, como parte do cânon, o livro participa de uma apresentação contínua das obras de Deus e de seus ensinamentos na história. Sua presença no cânon assinala Ester como a parte de um todo teológico, e essa parte testemunha que os planos de Deus para Israel não podem ser contrariados pelos que odeiam os judeus. Na realidade, Ester indica que os planos de Deus para todas as pessoas, independente de raça ou *status* pactual, não podem ser contrariados. Deus é soberano sobre judeus e gentios em Ester, da mesma forma como ocorre no resto do cânon.

Conforme os Escritos vão chegando à sua fase final, Ester introduz a convicção que Deus ajudará Israel não importa por onde o povo tenha sido disperso. Daniel aprende esse princípio na Babilônia. Esdras e Neemias descobrem tal verdade na Pérsia e numa Jerusalém devastada. Crônicas chama os exilados de volta para a Terra Prometida, a fim de que o poder universal de Deus se evidencie em toda a terra. O livro de Lamentações havia explicado por que exílio acontecera, embora também tenha afirmado que Deus não se separara definitivamente de Israel. Ester, então, demonstra a forma generosa como Yahweh protege Israel. O restante dos Escritos repete esses temas enquanto olham para uma era quando os exilados estarão novamente em casa, seguros e salvos na Terra Prometida.

O Deus que protege, revela e governa

Daniel

Nenhum livro do AT de tamanho comparável gerou tanto debate acadêmico quanto o de Daniel. Essa obra relativamente curta inspirou dúzias de comentários, artigos e monografias, e dividiu os especialistas das correntes históricas, teológicas e exegéticas. Certamente, Daniel merece um exame mais cuidadoso. Como um trabalho literário, ele exibe uma mistura de narrativa e profecia visionária que convida à análise sobre como um único livro combina tão efetivamente gêneros diversos. Como documento histórico, o livro de Daniel encoraja os intérpretes a decidir quando o livro foi escrito e ponderar a relevância da visão da história humana. Como trabalho teológico, parte do cânon do AT, o texto interliga importantes idéias de tal modo que lhe é conferida uma força formidável ao término dos Escritos. Em resumo, o livro de Daniel contribui significativamente à teologia do AT, e o faz de forma a permitir a seus leitores pouco espaço para a indiferença.

Daniel continua a ênfase na proteção de Deus a Israel iniciada em Ester, além de reunir idéias canônicas que passam pelo êxodo e a lei de Moisés (v. 9.11-15). Da mesma forma que Ester, Daniel reside no exílio, fora portanto da Terra Prometida. Mais especificamente, ele compartilha com Ezequiel os desafios de morar na Babilônia, tendo ido para lá na deportação administrada por Nabucodonosor em 605 a.C. (v. 1.1-5).¹ Na Babi-

¹Ezequiel foi exilado na segunda deportação babilônica ocorrida em 597 a.C. Seu ministério atravessou 593-571.

lônia, Daniel e seus companheiros deportados descobrem, como Ester e Mardoqueu mais tarde na Pérsia (c. 487-465), o quão perigoso pode ser para um crente estar num país estrangeiro. Os prisioneiros babilônicos aprendem, entretanto, que Deus protege o fiel, preservando, assim, um remanescente de Israel das garras da perseguição. Daniel também recebe a revelação sobre o futuro, um processo que produz uma confiança positiva de que o Senhor governa e revela a história na criação. Ao longo do livro, Yahweh, e só Yahweh entre todas as assim denominadas divindades da Babilônia, é o governador soberano do céu e da terra, dos poderosos reis e dos humildes exilados. Daniel compartilha essas crenças com o restante do AT.

A apresentação dessa mensagem no livro nem sempre se ajusta aos métodos normais de divulgação da revelação no cânon. Daniel 1-6 relata como Daniel e seus amigos lutaram para permanecer fiéis monoteístas no exílio. As narrativas não são incomuns em Isaías, Jeremias, Ezequiel e nos Doze; no entanto, Daniel 2.24-45 expõe um esquema específico e sequencial de eventos futuros, uma inclusão sem igual em textos anteriores. Da mesma forma, Daniel 7—12 antecipa a literatura apocalíptica. Embora os intelectuais proponham argumentos divergentes sobre os aspectos apocalípticos básicos, as seguintes características são bastante comuns:

1. O uso de uma elevada linguagem simbólica;
2. A periodização da história futura do mundo;
3. Ênfase na soberania de Deus;
4. O uso de anjos e visões para revelar o futuro;
5. A vitória final de Deus e do povo de Deus sobre as forças do mal.²

Muitos intérpretes adicionam a pseudonímia* e a profecia *ex eventu* (depois do fato) a essa relação de elementos.³ Tantos livros apocalípticos foram escritos na era tardia do AT e nos primeiros tempos do Cristianismo, que quase não existem duas obras iguais. A diversidade marca o gênero.⁴

Além disso, o livro de Daniel foi escrito em duas línguas: hebraico e aramaico. Nenhum outro livro do AT usa o aramaico em tal proporção.⁵

²Para uma pesquisa sobre obras apocalípticas e suas características, consultar H. H. Rowley, *The relevance of apocalyptic*, 2. ed. (London: Lutterworth, 1950), p. 11-149; Paul D. Hanson, *The dawn of apocalyptic*, p. 1-31; e J. J. Collins, *Daniel: with an introduction to apocalyptic literature*, p. 2-39.

*O autor se refere ao uso de pseudônimos em obras apocalípticas. (N. do R.)

³Cf. L. F. Hartman e A. A. Di Lella, *The book of Daniel*, p. 67-71.

⁴Cf. Collins, *Daniel*, p. 6-19.

⁵Ed 4.8—6.18 e Ed 7.12-26 tb. foram escritos em aramaico.

O hebraico inicia a obra em 1.1—2.4a; o aramaico, a língua oficial do Império Persa, é usado de 2.4b a 7.28; então, o texto retoma o hebraico em 8.1—12.13. Uma estratégia literária que chama a atenção para a história da luta de Daniel e seus amigos na Babilônia, e sobre o futuro dos seus capturadores. Isso também encoraja os leitores a considerar as linhas históricas encontradas em 2.24-45 e 7.1-28 como duas partes do mesmo todo.

A combinação entre narrativa e materiais apocalípticos em Daniel o torna um livro particularmente apropriado para estar próximo ao final do cânon. A ênfase dos relatos na libertação milagrosa do fiel lembra aos leitores histórias semelhantes na Lei e nos Profetas Anteriores. De modo similar, as declarações futurísticas de Daniel 7—12 lembram aos intérpretes que Isaias, Jeremias, Ezequiel e os Doze destacaram o governo universal de Deus e seu conhecimento a respeito do futuro. Daniel faz uma contribuição sem paralelo à teologia do AT, mas o faz em parte sintetizando as verdades anteriormente reveladas enquanto investiga uma nova realidade histórica. A mistura desse livro de idéias antigas dentro de formas literárias mais novas fornece uma base interessante onde fixar idéias teológicas.

Qualquer tentativa de analisar o livro de Daniel dentro de um esquema teológico precisa dividir o livro ou a partir de suas variações de formato literário, ou quase em cada um de seus capítulos. A riqueza teológica do texto inclui grande abrangência de idéias, bem como vários temas auxiliares. Embora o presente estudo se decida pela primeira opção, importantes subdivisões também serão destacadas. Daniel 1—6 continua a ênfase de Ester sobre o Deus que protege, contudo também declara que Deus revela. Daniel 7—12 afirma que o Senhor desvenda o futuro e, ao mesmo tempo, que Deus governa os eventos humanos, uma noção que não é estranha a Daniel 1—6. Juntas, as duas seções apresentam um Deus que protege, revela e governa. Esse Deus pode ajudar os crentes, humilhar os monarcas arrogantes e ressuscitar os mortos no fim dos tempos. Somente nesse Deus se pode confiar como libertador da nação exilada de Israel no futuro. Somente ele merece o louvor dos judeus exilados e dos reis gentios.

O Deus que protege e revela: Daniel 1—6

No início, dificilmente parece que o livro vá realçar a proteção do Senhor dedicada ao fiel. Afinal de contas, o texto começa com uma descrição da pilhagem babilônica do templo e da deportação de talentosos jovens israelitas em 605 a.C. (1.1,2). A desgraça foi detalhada em 2Reis 24.1-4, como também em Jeremias 25.1-14, 27.19-22, 36.1-3 e 45.1-5. Todas as referências à invasão demonstram que o pecado do povo de Israel causou

a derrota, e Daniel 1.1,2 não afirma nada que contradiga essa convicção.⁶ Daniel 9.1-19 reforça-a quando Daniel confessa os pecados de Israel. Deus usa a Babilônia para punir o povo escolhido e os advertir para que se arrependessem, senão perderiam a terra (v. Dt 28.15-68). Portanto, os leitores precisam esperar para saber se os jovens deportados mencionados em 1.3-7 são vítimas inocentes que, como Jeremias e Ezequiel, sofrem ao lado dos perpetradores do exílio ou fazem parte da maioria má. Eles são membros do remanescente ou não?

A resposta está em 1.8-21, onde os quatro jovens exilados se devotam à lei de Deus em lugar de sucumbir aos modos e cosmovisão babilônios. Sendo treinados nos serviços reais, eles se recusam a comer os alimentos que acreditam quebrar os ritos estabelecidos na Lei.⁷ Aparentemente, esses homens crêem que, mesmo no exílio e talvez particularmente no exílio, “a base do bem-estar de Israel é a lealdade aos mandamentos tradicionais, e seu maior risco é qualquer coisa que impeça semelhante lealdade”.⁸ O texto não apenas mostra que os jovens se mantiveram tão saudáveis quanto seus colegas (1.8-16), mas também atesta que Deus colocou Daniel e seus amigos sob a generosidade do rei (1.9), e concedeu-lhes habilidade para a literatura, sabedoria e interpretação de sonhos (1.17). Em outras palavras, Yahweh os protege, retribuindo-lhes a fidelidade pactual com as dádivas do prestígio e do talento. Tudo o que eles conquistarem será resultado direto da obra de Deus em sua existência e por sua fidelidade ao desígnio divino.

Estabelecidos os temas interligados do compromisso humano e da proteção divina, o livro prossegue demonstrando como a revelação divina salva os exilados e seus companheiros da morte certa. Após um sonho perturbador, o rei Nabucodonosor promete matar todos os homens sábios, incluindo os quatro israelitas, se eles não lhe respondessem o que havia sonhado e qual sua interpretação (2.1-13). Deus revelou ambos a Daniel, razão pela qual o jovem proclama que Deus governa o tempo, a história e a sabedoria (2.14-23). Yahweh é o único possuidor de sabedoria e poder, e somente Yahweh revela os segredos ao fiel. A sabedoria não é mais secular aqui do que em Salmos, Jó, Provérbios ou Eclesiastes, visto que ela se origina em Deus.

Da mesma forma que José em Gênesis 41, embora muito mais radical, Daniel interpreta um sonho que descreve o futuro. Uma vez que o Senhor

⁶Walther ZIMMERLI, *Old Testament theology in outline*, p. 234.

⁷Para propostas sobre os motivos que os levaram a interpretar que comendo tais alimentos eles se tornariam impuros, v. John E. Goldingay, *Daniel*, p. 18-19.

⁸Gerhard VON RAD, *Old Testament theology*, v. 2, p. 309 (publicada em português com o título *Teologia do Antigo Testamento*).

concede a revelação, fica claro que Deus conhece e governa o futuro. A interpretação de Daniel estabelece a superioridade do seu Deus e testemunha o fato de que o fiel “não ofusca os babilônios pela própria sabedoria, mas devido ao poder do seu Deus (v. 30)”.⁹ A capacidade do Deus de Daniel para revelar sonhos desmascara a fragilidade e ilusão dos deuses babilônicos (2.27-30).¹⁰ Nenhuma outra divindade tem tal poder, um fato que o próprio rei admite em 2.46-49. Nenhuma outra divindade pode revelar dessa maneira.

O sonho de Nabucodonosor descreve quatro reinos, incluindo o próprio, sucedidos por um reino que nunca será destruído (2.31-45). Quase todo comentarista cita a Babilônia, a Pérsia e a Grécia como três desses reinos.¹¹ Existem disputas sobre a identidade do quarto, mas todos concordam que aqueles impérios são meros prelúdios para o grande reino final que permanecerá para sempre (2.44). Deus revela o futuro muito além do tempo de Daniel, até o segundo século a.C. Yahweh também afirma que a história encontrará seu fim no tempo em que ele determinar.¹²

A derradeira vitória é certa. Deus triunfará facilmente e trará a salvação e a libertação a todos os crentes.¹³ Deus purgará a terra de reis e reinos que não honram o Deus que governa a história e revela o futuro.¹⁴ Isaías 13—27 e 63—66 fizeram a mesma observação, bem como Jeremias 46—51, Ezequiel 25—32 e 40—48, e Zacarias 12—14, além de várias outras passagens.

Daniel 3 retorna à dura realidade presente dos exilados. O Deus que governa a história não pode pairar acima da história e ser acreditado como uma divindade diferente dos ídolos. Deus deve permanecer ativo nas questões dos exilados para demonstrar sua superioridade. Para isso, o capítulo narra a ordem de Nabucodonosor para que todos seus súditos se curvassem ante um ídolo concreto ou, caso contrário, enfrentariam a morte numa fornalha em chamas (3.1-7). Obviamente, um dos desafios à fé israelita está na fidelidade aos dois primeiros mandamentos do decálogo.¹⁵ Os três companheiros israelitas de Daniel se recusam a reverenciar o ídolo. Eles

⁹COLLINS, *Daniel*, p. 53.

¹⁰Edward J. YOUNG, *The prophecy of Daniel: a commentary*, p. 70.

¹¹N. W. PORTEOUS, *Daniel*, p. 47; Young, *Prophecy of Daniel*, p. 76; Collins, *Daniel*, p. 52.

¹²VON RAD, *Old Testament theology*, v. 2, p. 311.

¹³Elmer A. MARTENS, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 202.

¹⁴William S. TOWNER, *Daniel: interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta: John Knox, 1984, p. 39.

¹⁵Brevard S. CHILDS, *Old Testament theology in a canonical context*, p. 67.

declararam que Yahweh é capaz libertá-los da fornalha e que merece ser servido mesmo se nenhum salvamento ocorrer (3.8-18). O salvamento real é alcançado pela ação de um ser não-humano (3.19-25), resultando na confissão do rei de que nenhum outro deus pode salvar dessa maneira (3.29); embora a situação não se conclua com Nabucodonosor jurando submissão exclusiva a Yahweh, atitude adotada pelos israelitas diante do Senhor. Daniel 1—3 pretende não só enfatizar a proteção de Deus ao remanescente de Israel, mas também o desejo do Senhor de conquistar um relacionamento com os babilônios.

Daniel 4 reitera a soberania de Yahweh sobre a história e seu desejo de relacionar-se com os não-israelitas. Ao mesmo tempo, a passagem repudia a arrogância que exalta a realização humana, em vez de conceder louvor ao Deus que, em primeiro lugar, fornece o poder para as conquistas. O texto traz um comunicado de Nabucodonosor aos seus súditos que narra sua queda na loucura por não haver reconhecido seu reino como dádiva de Deus. Como em Daniel 2, o rei tem uma visão que Daniel interpreta. Ele declara que Nabucodonosor deve reconhecer que somente o Senhor concede poder aos reis, ou ele se tornará tão irracional quanto uma besta (4.19-27). Apesar da advertência, Nabucodonosor mantém seu crédito pelo reino e sofre as conseqüências (4.28-33). Só quando ele confessa que Deus vive para sempre (4.34), governa para sempre (4.34) e com justiça (4.37), ele recupera seus sentidos.

A confissão de Nabucodonosor indica que o Deus que sustenta (1.8-21), revela (2.14-45) e liberta (3.8-29) também é o Deus que humilha o orgulhoso. Ela ainda confirma que Yahweh dirige os monarcas assim como os exilados, os sábios e os homens do povo.¹⁶ Cada personagem no relato vive sob o juízo e cuidado do Senhor. Esse fato transcende as fronteiras raciais, nacionais e financeiras. Nenhum habitante da terra pode reprovar ou impedir Deus (4.35). Todo ser humano é totalmente dependente de quem Nabucodonosor denomina Altíssimo (4.2,17,24,25,34), Deus santo (4.8,9,18) e Rei dos céus (4.26,37). Embora não seja possível discernir sobre a disposição do coração de Nabucodonosor, está claro que seu apreço por Yahweh aumentou desde Daniel 2.¹⁷

A próxima cena desdobra-se muito depois. Nabucodonosor morreu em 562 a.C., tendo servido desde 608 a.C. Seis anos de relativa instabilidade se seguiram antes de Nabonido (556-539 a.C.) tomar o controle.¹⁸

¹⁶Cf. Towner, *Daniel*, p. 67-8.

¹⁷YOUNG, *Prophecy of Daniel*, p. 114.

¹⁸Joyce G. BALDWIN, *Daniel*, p. 73.

Devido a outros interesses, ele permitiu que seu filho Belsazar governasse o reino.¹⁹ Daniel 5 descreve como o Império Persa tomou o controle da Babilônia em 539 a.C., um evento que os antigos historiadores descrevem como absolutamente incruento.²⁰ Já em idade avançada, Daniel desempenha um papel importante na transferência de poder por sua reconhecida habilidade em interpretar sonhos e visões. A passagem resalta que Deus dirige a história e recompensa o justo, conforme insiste todo o livro.

Até esse ponto, a obra preferiu realçar a superioridade do Senhor em relação aos outros deuses, sem fazer declarações negativas evidentes sobre as divindades da Babilônia. Agora aparecem os comentários mais ostensivos. Belsazar dá uma festa na qual ele e seus convidados bebem nas taças sagradas trazidas do templo de Jerusalém, enquanto elogiam “os deuses de ouro, de prata, de bronze, de ferro, de madeira e de pedra” (5.1-4). Assim, Belsazar une sacrilégio e profanação no seu banquete.²¹ Ele não entende claramente o poder do Altíssimo, do Deus santo, do Rei dos céus. Sua arrogância é tão óbvia quanto a de Nabucodonosor, portanto algum castigo certamente se seguirá.

Uma mão aparece e escreve misteriosas palavras na parede, o que incita os governantes a chamar o velho Daniel. Eles reconhecem que o israelita possui o espírito de Deus em si (5.11,14) e que ele é, então, pleno de conhecimento e sabedoria para interpretar sonhos (5.12,14,16). Daniel associa esse episódio com o capítulo 4. Em linguagem muito menos polida do que a de 2.27-30 e 4.19, Daniel denuncia Belsazar por glorificar a si mesmo em detrimento a Yahweh (5.17-22). Ele declara que Belsazar venerou deuses que “não podem ver nem ouvir nem entender” (5.23) em vez do Senhor que lhe dá a vida e o poder (5.23). Daniel claramente não vê nenhum proveito em tal idolatria, nem também Yahweh, por isso Deus decide terminar o governo de Belsazar e dar o reino a Dario e seus servos (5.24-31). O Deus que governa a história não pode ser escarnecido pelos escolhidos a exercer o poder.²²

Sem dúvida, Daniel 6 é um dos mais conhecidos e repetidos relatos das Escrituras. O capítulo relata o atentado dos ciumentos colegas de Daniel na tentativa de impedir sua ascensão ao poder, eles induziram o rei a aprovar uma lei obrigando todos a dirigir orações ao imperador ou, então,

¹⁹PORTEOUS, *Daniel*, p. 76.

²⁰COLLINS, *Daniel*, p. 68-9.

²¹HARTMAN e DI LELLA, *The book of Daniel*, p. 187.

²²VON RAD, *Old Testament theology*, v. 2, p. 310.

morrer. Significativamente, os inimigos sabem que precisam atacar Daniel em algum ponto “relacionado com a lei do Deus dele” se quiserem enganá-lo (6.5). De maneira também expressiva, Daniel ora ao Senhor como antes (6.10) e, como em Daniel 1, decide servir a Yahweh. Fazendo assim, ele enfrenta a morte, da mesma forma que seus amigos em Daniel 3. Uma vez mais, a capacidade divina de salvar o fiel se torna o tema principal (6.16).

Deus salva Daniel da morte certa na cova dos leões (6.18-23). O autor afirma que Deus o resgatou devido à sua fé (6.23). Também é verdade que Daniel nada fez para merecer a reprovação real (6.22). Em vez disso, ele serviu aos persas tão fielmente quanto serviu os babilônios. O livro indica que Israel pode permanecer fiel a Yahweh, ser útil aos seus dominadores e abençoado por ambos. Desse modo, Daniel concorda com o livro de Ester, seu antecessor canônico.

Síntese canônica: a soberania de Deus sobre Israel, a história e os ídolos

Embora esses capítulos façam sua singular contribuição à teologia do AT, eles também se conectam de vários modos com todo o cânon. O contexto do livro une seu conteúdo à Lei, aos Profetas, tanto aos Anteriores quanto Posteriores, e aos Escritos. Daniel e os exilados experimentam diretamente as ameaças anunciadas em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28. Eles aprendem empiricamente a gravidade da quebra da aliança quando abandonam a Terra Prometida. Contudo, deve ser destacado que, assim como José, a expulsão da terra não é devido aos próprios pecados. Mais propriamente, eles sofrem pelos pecados dos outros. Essa angústia é descrita em 2Reis 23.31—24.7, onde décadas de pecado começam a culminar no domínio babilônio de Judá.

Os Profetas Posteriores prometeram que a Babilônia conquistaria Jerusalém. Isaías 39.1-8 afirmara até mesmo que os descendentes de Ezequias serviriam aos reis da Babilônia (39.7). Isaías também previu a vitória de Ciro sobre a Babilônia (44.28; 45.1). Jeremias avisou que o exílio babilônico duraria setenta anos (25.1-11). Num texto anterior, entretanto, ele oferecera esperança ao mesmo grupo de exilados ao qual Daniel pertence, quando o profeta os avaliou favoravelmente, ao contrário dos judeus que permaneceram em Jerusalém (24.1-10). Os exilados ficam sabendo que Deus os prefere aos “figos podres” caídos na terra. Ezequiel compartilhou a experiência babilônica e as tendências visionárias posteriormente relatadas por Daniel.

Os Escritos repercutem os perigos inerentes à situação de Daniel. O salmo 137 reflete a angústia sentida pelos judeus na Babilônia. A perda da

terra, do *status* e da liberdade leva-os quase ao desespero. Embora trate mais especificamente da queda de Jerusalém do que da situação do exílio, Lamentações expressa o sentimento de aflição que o povo escolhido experimenta ao perder sua herança divinamente determinada. Como companheiro canônico de Daniel, o livro de Ester prepara a base para a ênfase do livro seguinte sobre o perigo e a libertação. Não importa quão cuidadosos os crentes possam ser, eles ainda sofrerão por ser quem são e acreditar do modo como acreditam. Esse perigo força o fiel a confiar em Deus enquanto espera pela libertação final do exílio causado pelo pecado.

As ações e atitudes de Daniel têm muito em comum com os livros de sabedoria dos Escritos. Ele e seus amigos foram educados como homens sábios na corte real da Babilônia, uma educação que realça a literatura e a cultura babilônica. Mas os israelitas permanecem centrados na própria herança de sua sabedoria. Deus abençoa a todos com conhecimento, habilidade e um brilhantismo especial em todos os assuntos de sabedoria (1.17-21). Eles efetivamente aplicam os princípios bíblicos em questões complexas (1.8-16; 3.1-18). A opinião de Daniel é buscada em momentos estratégicos, particularmente quando devem ser interpretados sonhos. Nabucodonosor acredita que o espírito de Deus está em Daniel, sendo essa a razão de sua sabedoria (4.8,18). Assim, Daniel age tanto como homem sábio quanto como a voz profética do futuro. Sua posição entre os sábios possibilita-lhe a oportunidade de receber e interpretar as visões. O mesmo Deus que revelara a sabedoria aos autores de Jó, Provérbios e Eclesiastes enche Daniel de perspicácia e discernimento.

Além das idéias comuns relacionadas ao contexto de Daniel, o capítulo 2 continua os ensinamentos do cânon sobre o Deus que conhece e revela o futuro. Na Lei, Moisés predisse o desejo de Israel por um rei (Dt 17.14,15), a elevação de um profeta como ele (Dt 18.15-22) e a rebeldia de Israel contra o Senhor (Dt 31.14-29). Aías (1Rs 11.26-40; 14.1-18), Jeú (1Rs 16.1-7), Elias (1Rs 17.1; 21.17-24), Eliseu (2Rs 13.14-19), Isaías (2Rs 19.20-34; 20.1-19) e Hulda (2Rs 22.14-20) oferecem previsões acuradas no livro de Reis. Esses servos se unem a Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze na confissão de que o Senhor é quem lhes revela o futuro, o que também é uma convicção de Daniel (2.20-23,28). Mais será dito sobre esse assunto nos comentários a respeito de Daniel 7—12, mas deve-se adiantar aqui que a intenção do livro é sublinhar que a soberania de Deus sobre a história inclui a capacidade de conhecer e governar o futuro. O Senhor está envolvido com eventos humanos que acontecem no tempo, contudo ele não é, de forma alguma, limitado pelo tempo.

A faculdade divina de salvar, o ponto principal de Daniel 1, 3 e 6, não pode ser considerada uma idéia nova. Uma das mais evidentes analogias está na determinação do Senhor de fazer cumprir os objetivos da nação por intermédio de um servo escolhido. Tanto José quanto Daniel sofrem para que outros possam ser preservados. A salvação divina também domina os acontecimentos, como ocorreu no êxodo, na conquista, na vida de Davi, no reinado de Ezequias e no primeiro Purim.

Finalmente, todo o cânon testemunha a resoluta oposição do Deus único contra a arrogância que comanda a idolatria. Daniel 4 e 5 concorda com Isaías 10.5-11, 14.12-15 e 47.10 que Deus deve julgar os reis e as nações que se vangloriam, como se não fosse o Senhor quem lhes tivesse dado tudo o que possuem. Os egomaníacos tendem à auto-adoração, uma marca de idolatria particularmente evidente em Daniel 3. Em resposta a tal orgulho, Daniel salienta que Deus dá a vida e salva, ele é santo, soberano, justo e vive para sempre. Nenhum ídolo ou imperador possui tais características, assim, nenhum merece adoração. O Deus único continua reinando, apesar do exílio do Israel. O exílio faz o reino universal de Deus mais patente, em razão do testemunho do remanescente entre os gentios.

O Deus que conhece, revela e governa o futuro: Daniel 17—12

Enquanto Daniel 1—6 enfoca os eventos sobre a terra que são afetados pela atividade divina, os capítulos de 7 a 12 destacam as visões futuras que Daniel recebe do Senhor. Assim, se a ação na primeira metade do livro opera da terra ao céu, então a segunda move-se do céu para terra. Cada capítulo apresenta Deus como o único que conhece, revela e governa a história. Yahweh é quem conduzirá a história à conclusão justa e o recompensador e punidor das pessoas após a morte, bem como antes dela.

Daniel recebe a visão descrita no capítulo 7 no primeiro ano em que Belsazar assumira o poder de seu pai, ou aproximadamente 556 a.C. Essa visão possui paralelo com o sonho de Nabucodonosor interpretado em Daniel 2, assim, aqueles conteúdos continuam relevantes por muitas décadas. Sua aparição, quando um novo governante assume, sugere que os planos de Deus para a raça humana permanecem constantes em meio a circunstâncias variáveis.

Novamente, quatro reinos se erguem antes que um reino final ordenado por Deus suplante a todos. No princípio, Daniel vê quatro bestas em disputa, ou reis (7.1-8). Esses indivíduos surgem para governar os acontecimentos na terra, mas 7.9-28 prova o contrário. Duas cenas, seguidas por uma interpretação, destacam o domínio do Senhor sobre os fatos. Na pri-

meira, Deus, chamado aqui de “ancião”²³ (7.9), assume sua posição como o Senhor entronizado e começa a julgar. Ele retira o poder dos animais arrogantes e prepara-se para entregar a autoridade a outro personagem. Esse Deus é infinito, porque ele é mais velho que os dias. A fraseologia de Daniel nesse momento conecta-se com a declaração “eu sou” em Êxodo 3.14, com as expressões dos salmistas: “de eternidade a eternidade tu és Deus” (Sl 90.2) e “eles [os céus] perecerão, mas tu permanecerás” (Sl 102.26), e até mesmo com a proclamação inicial da Bíblia de que “no princípio Deus criou” (Gn 1.1). O texto não pode conceber um tempo no qual esse Ser não haja vivido ou atuado como rei. Mais adiante, as imagens de brancura e fogo indicam a pureza do Ancião dos Dias.²³

Alguns estudiosos notam possíveis paralelos cananeus em 7.9-12.²⁴ Outros mencionam essa possibilidade e então enfatizam as semelhanças com as visões de Ezequiel.²⁵ John Goldingay observa corretamente que, quaisquer que sejam os elementos da imagística do Oriente Próximo existentes no texto, eles devem ser restituídos ao seu contexto atual.²⁶ Aqui, o Senhor das Escrituras é quem governou e governará. Como Maurice Casey declara:

No versículo 9, o Ancião dos Dias aparece pela primeira vez. Ele é claramente Deus, e a descrição é a de um homem velho. Ele não é comparado com um ancião em dias, pois os seres descritos como “parecidos com” alguma coisa são todos puros símbolos; Deus realmente existe. Além do mais, ele tem existido há muito tempo, e essa composição imagística não seria empregada para sugerir que ele não houvesse, antes disso, existido sempre.²⁷

Esse governante vive para sempre, diferentemente dos arrogantes dirigentes terrestres que se acreditam todo-poderosos.

Na segunda cena, depois de apresentado o verdadeiro governante, Daniel testemunha Deus concedendo o reino definitivo e perpétuo para “alguém semelhante a um filho de homem” (7.13,14). Yahweh pode dar o reino a quem ele deseja, pois esse reino lhe pertence. O “filho de homem” é um ser celeste (7.13) capaz e merecedor de receber o verdadeiro Reino

²³Na versão em inglês, a NVI registra “o Ancião dos Dias”, expressão utilizada pelo autor no original.

²³BALDWIN, *Daniel*, p. 141.

²⁴V. o resumo de Collins em *Daniel*, p. 77-8.

²⁵E.g., Zimmerli, *Old Testament theology in outline*, p. 231.

²⁶*Daniel*, p. 165.

²⁷*Son of man: the interpretation and influence of Daniel 7*, p. 23.

de Deus e governá-lo para sempre (7.14). Nenhuma menção a Davi aparece aqui, mas Gerhard von Rad comenta que somente a uma figura messiânica poderia ser dado o Reino de Deus.²⁸ Walter C. Kaiser Jr. acrescenta que esse alguém “seria não somente o verdadeiro Davi, mas também o verdadeiro Filho do homem, combinando em sua pessoa a alta vocação da humanidade e a posição reservada somente a Deus”.²⁹ Esse filho de homem é capaz de governar sem a arrogância típica dos monarcas descritos no livro de Daniel.

Quando o filho de homem receber o reino, ele o compartilhará com “os santos do Altíssimo” (7.18,22). Esse grupo sofrerá perseguição antes do reino ser concedido (7.25) e só triunfará quando o Ancião dos Dias surgir (7.22,26,27), um evento que se reporta ao dia do Senhor mencionado enfaticamente nos Profetas Posteriores.³⁰ Em outras palavras, o quarto terrível reino será substituído por um permanente conduzido pelo filho de homem e será povoado pelo povo de Deus. A noção de que o rei davídico e o remanescente irão finalmente reinar sobre o arrogante oferece real esperança para Daniel e os outros exilados.³¹

Embora diferindo nos detalhes em relação ao texto anterior, a visão encontrada em 8.1-27 concorda totalmente com sua antecessora em dois pontos-chave. Primeiro, esta passagem afirma que Deus pode revelar e governar o futuro. Os eventos humanos não são de forma alguma incoerentes ou abertos ao acaso. Yahweh conhece e governa o futuro tão facilmente quanto o passado e o presente. Segundo, Deus superará todos os reis arrogantes e estabelecerá seus padrões sobre toda a terra. Novamente, o ponto culminante é que o Deus que conhece e revela o futuro governará o futuro. Esses fatos confortam Daniel durante os tempos de mudanças que parecem oferecer ao povo de Deus, na melhor das hipóteses, um futuro tão incerto quanto seu turbulento presente.

A preocupação de Daniel com o povo escolhido predomina em Daniel 9 e 10. Numa oração que recorda Êxodo 32.11-13, Salmos 78, 89 e 104—106, bem como Esdras 9.6-15 e Neemias 9.5-38, Daniel confessa os pecados do povo de Israel e suplica a Yahweh que o restabeleça (9.1-19). Ele recebe então visões sobre o Messias (9.20-27), a Pérsia e a Grécia (10.1-21). Por meio da confissão do pecado, da certeza da vinda do Salvador e da confiança na vitória final de Deus sobre os opressores de Israel, o fiel Da-

²⁸*Old Testament theology*, v. 2, p. 312.

²⁹*Toward an Old Testament theology*, p. 246.

³⁰CASEY, *Son of man*, p. 22.

³¹Christoph BARTH, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 357.

niel é convencido de que Yahweh não está rompido definitivamente com o povo de Israel.

A confissão aumenta a convicção de Daniel de que a profecia de Jeremias sobre a duração de setenta anos do exílio (Jr 25.11,12; 29.10) se confirmará. Ao tratar como palavra de Deus o livro de Jeremias, o exilado demonstra aceitar a obra como Escritura, no mesmo nível da Lei de Moisés mencionada em 9.11-13. Daniel 9.2 chama as palavras de Jeremias de “a palavra do Senhor”, uma indicação a mais de que as “escrituras” são os textos sagrados.³² Daniel confessa que o povo de Israel transgrediu a Lei, não deu atenção aos profetas e recusou arrepender-se (9.4-1). Assim ocorreu a perda da terra (9.14,15) conforme foi ameaçada na Lei (v. Lv 26; Dt 27 e 28). O monte santo de Deus, Sião, foi perdido e seu santuário destruído (9.16,17). Daniel suplica ao Deus misericordioso que perdoe o pecado de Israel e revogue seu castigo (9.17-19). Nessa oração, ele concorda com a avaliação sobre a destruição de Israel encontrada em 2Reis 17 e com os apelos para a renovação encerrados em Salmos 89.46-52 e Salmos 104—106. Daniel é um dos membros do remanescente. Como tal, ele trabalha e suplica ao lado dos escritores canônicos precedentes pela restauração do povo de Deus, da terra e da vibração espiritual.

Uma vez mais, o Deus que revela e governa é a fonte de esperança para Daniel e, por extensão, ao restante dos remanescentes. Gabriel surge novamente, dessa vez para dizer ao visionário que o lugar santo será restabelecido e que o Salvador virá, mas que outro governante cruel aparecerá posteriormente (9.24-27). Todos esses eventos ocorrerão durante enigmáticas “setenta semanas”. Os detalhes exatos da visão são provavelmente impossíveis de ser apurados com precisão. Mas o quadro geral é claro: o povo de Israel retornará à terra, o templo será renovado, o Messias virá e nova oposição emergirá. As orações de Daniel pela renovação serão respondidas, contudo a resposta não será o fim das aflições para o povo de Deus. O crente deve se lembrar que o Senhor não permitirá à história subjugar os escolhidos. Yahweh permanecerá o Senhor do futuro até mesmo quando a Pérsia, a Grécia e outros reinos surgirem e se exaltarem sobre a terra (10.1-21). O povo de Deus estará seguro porque Yahweh é seu Deus.

Essa segurança aumenta consideravelmente conforme Daniel 11 e 12 se desenrola. Embora o espaço não permita uma descrição completa dos

³²Cf. R. H. Charles, *A critical and exegetical commentary on the book of Daniel*, p. 225; Baldwin, *Daniel*, p. 164-5; e Young, *Prophecy of Daniel*, p. 183. Deve-se observar que Charles data como posteriores à intervenção de Daniel as referências do texto ao conjunto das Escrituras. Nenhum desses autores acredita que o cânon já estava fechado quando Daniel 9 foi escrito.

eventos descritos em 11.1-39, o texto antecipa detalhes históricos que ocorrerão entre o período Persa e a morte de Antíoco.³³ Como nas visões passadas, essa passagem promete a derrota do mal. Ao mesmo tempo, a vitória não virá com facilidade. O povo de Deus será desafiado a se opor à maldade (11.32,33). Muitos perecerão, mas unicamente para os purificar para os tempos futuros (11.34,35). Os remanescentes finalmente verão os governantes idólatras e arrogantes punidos com justiça, mas, como os salmistas, eles podem querer saber “quanto tempo” tal dor perdurará.³⁴ A resposta está nos soberanos desígnios do Deus que rege a história e é o Deus de deuses (11.36).

No entanto, depois de Antíoco, surgirá mais um monarca rico e blasfemo (11.40-45). Como é verdade em 8.23-26 e 9.24-27, esse último arrogante não prevalecerá. Está claro que a visão histórica do livro é que, mesmo que o mal nunca reine de modo incontestado, também não cessará completamente até que Deus governe supremo. Ao remanescente fiel nunca será prometida uma vida fácil. Seu compromisso com o Senhor será testado indefinidamente. Mais ainda, a resposta para “quanto tempo, Senhor?” é “não para sempre”. O pecado e os pecadores serão erradicados.

O capítulo final do livro de Daniel novamente acentua a visão sobre o lugar do remanescente na história. No fim dos tempos, haverá dificuldades sem precedentes, mas, mesmo em meio a tamanho terror, o povo de Deus permanecerá firme, e seu Deus usará todo o poder do céu para os libertar (12.1). A desordem será tamanha que somente os fiéis, aqueles escritos pelo Senhor no “registro dos cidadãos do reino vindouro de Deus”,³⁵ sobreviverão (12.1). Sua salvação, no entanto, não será necessariamente em relação à morte. Muitos morrerão, mas Deus os ressuscitará (12.2). Essa ressurreição também será compartilhada pelo ímpio, que receberá a vergonha em contraste com o crente que ganhará a vida eterna (12.2). Não pode haver dúvida de que 12.2 afirma uma crença segura na ressurreição³⁶ ou demonstra que “o nosso autor possa estar pensando numa ressurreição geral antes do julgamento”.³⁷ A descrição ali transcende os acontecimentos da vida terrestre.³⁸ É verdade que o texto “não apresenta uma

³³Cf. Baldwin, *Daniel*, p. 182-201; J. A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the book of Daniel*, p. 468-70; e Hartman e Di Lella, *The book of Daniel*, p. 286-305.

³⁴CHILDS, *Old Testament theology*, p. 231.

³⁵CHARLES, *Critical and exegetical commentary on the book of Daniel*, p. 326.

³⁶Walther EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, v. 2, p. 512.

³⁷BALDWIN, *Daniel*, p. 204.

³⁸ZIMMERLI, *Old Testament theology in outline*, p. 233.

doutrina totalmente coerente sobre a vida após a morte”,³⁹ mas, no que diz respeito ao assunto, nenhuma passagem bíblica o faz.

O que 12.2,3 declara é que não há um refúgio na morte para o ímpio nem um fracasso definitivo para o justo quando seus corpos se extinguem. O ímpio não pode pecar à vontade e escapar por meio do aniquilamento. Ambos enfrentarão seu Criador, que determinará seu *status*. Assim como para o fiel a vergonha e o sofrimento são terríveis, eles também são passageiros. A vida eterna concede aos sábios, “aqueles que conduzem muitos à justiça” (12.3), a oportunidade de preservar-se para sempre (12.3). Assim, eles podem servir a Yahweh confiantes na esperança.

Apesar dos comentários positivos, o livro termina com advertências dos conflitos futuros. Os eleitos de Deus serão perturbados pelo inimigo (12.7).⁴⁰ Porém, serão purificados pela luta com a maldade (12.10), que será tão violenta quanto a fornalha em Daniel 3. Novamente, a esperança que Daniel pode levar à sua sepultura é a que a sepultura não será sua morada final (12.13).⁴¹ Daniel, como o restante do remanescente, pode saber que o Deus que rege a história governa a vida, a morte e a vida após a morte. O Deus que desvenda os horrores do futuro também revela a esperança inquestionável. O Deus que protege o remanescente não é coagido pelo tempo ou por acontecimentos ao executar essa proteção.

Síntese canônica: a soberania de Deus sobre o futuro

Certas ênfases canônicas cruciais se fundem e culminam em Daniel 7—12. Na realidade elas são atestadas tantas vezes nas Escrituras que podem ser aqui meramente resumidas, alguns detalhes precisarão ser omitidos. Entretanto, é quase impossível terminar este capítulo sem se referir à abordagem realizada por Daniel sobre o Messias, o fim dos tempos, as Escrituras e o remanescente. Cada um desses conceitos é particularmente importante para se entender a teologia do AT, e seu comparecimento perto do fim dos Escritos oferece uma oportunidade de reflexão aos leitores sobre o cânon em geral.

São poucas as referências de Daniel ao rei davídico (o Messias), talvez apenas duas. Ambas acontecem em textos que descrevem a ascensão e queda dos maus governantes. Daniel 7.13,14 tem inspirado um extenso corpo de estudos e uma grande variedade de interpretações,⁴² que devem ser

³⁹GOLDINGAY, *Daniel*, p. 308.

⁴⁰YOUNG, *Prophecy of Daniel*, p. 260.

⁴¹John Joseph OWENS, Daniel, in *Broadman Bible commentary*, v. 6, p. 460.

⁴²V. a extensa bibliografia em Casey, *Son of man*, p. 241-59.

lidas à luz do restante da Escritura para serem compreendidas adequadamente. Esses versículos aparecem no contexto do julgamento e triunfo do remanescente.⁴³ Foi entregue ao semelhante ao filho de homem o reino infinito de Deus, todas as nações o servem, e ele rege sobre um domínio infinito (7.14). Ele recebe esses gloriosos bens diretamente de Deus, o único que os pode conceder com justiça. Daniel 9.25,26 apresenta o Messias como “morto” e deixado sem nada, enquanto os perversos detêm o poder por um tempo. Posteriormente, Deus e o justo triunfarão (9.24). O pecado será erradicado e a justiça prevalecerá (9.24).

Em textos anteriores, o herdeiro davídico é quem alcança esses resultados. Em 2Samuel 7.16, a promessa inicial do Senhor a Davi inclui um reino eterno. Isaías 9.6,7 e 11.1-10 reivindicam que o rei davídico governa eternamente sobre um domínio pacífico. Isaías 53.1-12 apresenta o que morre para redimir o povo. Jeremias 23.1-8 afirma que a justiça será restabelecida quando um descendente de Davi, cujo nome é “o SENHOR é a nossa justiça”, conduz o crente. Ezequiel 37.1-28 pressente a vinda do monarca davídico governando o povo depois que o Espírito de Deus elevou dos mortos o remanescente. Os salmos 2 e 110 prevêm o Senhor concedendo o reino ao povo escolhido. Inúmeros outros salmos falam da escolha de Davi feita por Deus. Os leitores canônicos podem justificadamente pensar que a descrição do filho de homem em 7.13,14 deve inevitavelmente se justapor à mesma pessoa referida em passagens anteriores. A ninguém mais é concedido o Reino de Deus. O mesmo é verdade em 9.24-27. Nenhuma outra personagem pode ser destruída e ainda assim ser capaz de redimir o povo do pecado. Ninguém mais foi declarado para transformar, julgar e inspirar ao mesmo tempo. Nesse ponto do cânon, é quase clara a referência ao Messias davídico 7.13,14 e 9.24-27.

O NT, em suas discussões sobre a identidade de Jesus, utiliza repetidamente a expressão “Filho do homem”. O próprio Jesus se refere a si mesmo freqüentemente como o Filho do homem. Ele utiliza esse título ao falar do seu poder de julgar ou do seu recebimento do Reino em Mateus 10.23, 24.27, 24.37, 25.31; Marcos 13.26, 14.62; Lucas 17.22, 17.30, 18.8, 21.36 e João 1.51.⁴⁴ Cada uso desse termo associa Jesus à personagem registrada em Daniel 7.13,14. Jesus se vê como aquele a quem Deus dará o direito de julgar os seres humanos, assim como lhe entregará o próprio

⁴³BALDWIN, *Daniel*, p. 148.

⁴⁴Para uma excelente análise dessas passagens e de outras relacionadas ao conceito de “filho de homem” no NT, consultar Otto Michel, *The son of man*, in *The new international dictionary of New Testament theology*, v. 3, p. 13-34; e Carsten Colpe, *Theological dictionary of the New Testament*, 10 v., v. 8, p. 400-77.

reino.⁴⁵ Ele também acredita em si mesmo como o sofrido e traído filho de homem, mencionando que “está escrito” que o filho de homem deve sofrer (Mt 26.24; v. Mc 9.12; 14.21; Lc 22.22). Aparentemente, Jesus e os que registraram suas palavras associaram o futuro rei, o filho de homem sofredor e governante, ao ministério de Cristo na terra. As conexões temáticas são evidentes, e Jesus foi exato ao concluir que o prometido herdeiro davídico deve se equipar à descrição feita em Daniel e no restante do AT para ser autêntico.

Do mesmo modo que a noção de Messias, as considerações de Daniel sobre o fim dos tempos devem ser lidas contra o fundo canônico. Daniel concebe a história governada por Yahweh, ainda que tal governo não assegure o conforto ao justo. Os reis terríveis e as nações profanas dominarão a terra, o governante davídico virá, mais pecado ainda se seguirá, Deus julgará os vivos e os mortos por meio do filho de homem, e só então o justo herdará o reino do Deus. Não há dúvida de que a Lei, os Profetas e os Escritos concordam com Daniel que somente o Senhor governará a história humana pela ação da sua palavra e o poder da sua pessoa. Os Profetas também dão ênfase à ascensão e queda dos grandes e pequenos poderosos que arrogantemente se opõem a Yahweh. Esse ponto é comprovado mesmo numa rápida leitura de Isaías 13—23, Jeremias 46—51, Ezequiel 25—32, Amós 1.2—2.7 e Sofonias 2.4—3.5. A seção anterior havia demonstrado como os Profetas enfatizaram a aliança davídica.

O juízo é muitas vezes denominado nos Profetas como “o dia do Senhor”. Embora a frase não apareça em Daniel, a imagem de julgamento é quase a mesma. O “dia” reservado por Deus em Isaías 2.5—4.6 removerá o mau da terra e resultará na morada do Senhor junto ao remanescente em Sião, idéias essas que são formuladas de forma diferente em Daniel, mas pouco estranhas a este livro. Isaías e Daniel concordam particularmente que o dia do juízo punirá o orgulhoso, uma noção também encontrada em Ezequiel 7.10-13, como também em Amós 4.1-3 e 6.1-7. O julgamento em todos esses textos é terrível, completo e absolutamente final. A espera de Deus pelo arrependimento cessará, e a ira de Deus sobre os pecados contra ele e os seres humanos será desencadeada. O fato de que o justo sobreviverá e será recompensado é claramente afirmado em textos como Isaías 65 e 66, Sofonias 3.8-20 e Zacarias 14.1-21. Portanto, Daniel compartilha a confiança geral do AT de que o Senhor que criou a terra e os

⁴⁵O livro do Apocalipse realça o aspecto julgador do filho de homem quando relaciona Dn 7.13,14 ao trabalho futuro de Jesus. Cf. Casey, *Son of man*, p. 142-50.

seres humanos julgará a maldade, recompensará a retidão e proverá um lugar de moradia permanente para o crente.

O uso das Escrituras por Daniel é importante para se entender o desenvolvimento do cânon e como as obras anteriores foram compreendidas pelos últimos personagens do AT. Três detalhes são especialmente significativos. Primeiro, Daniel 9.1-19 indica a grande reverência de Daniel à lei de Moisés. A oração confessional de Daniel revela que ele entendia que a incapacidade do povo de Israel em obedecer às palavras de Moisés era o mesmo que desobedecer a palavra de Deus. A voz de Moisés era a voz de Deus (9.10), e a lei de Moisés era a lei de Deus (9.11). Segundo, Daniel compartilha a visão histórica dos Profetas Anteriores e venera suas declarações. Ele repete 2Reis 17 quando descreve como e porque Israel caiu no exílio (9.1-19). Também concebia Jerusalém como a cidade escolhida por Deus, a montanha do Senhor (9.16,17), um dos pontos centrais de Isaías e Zacarias. Daniel se ateve ainda às profecias do livro de Jeremias (9.1,2), acreditando ser palavras de Deus. Terceiro, ele intercede e lamenta de modo similar aos salmos do exílio, conforme Salmos 90—106. Daniel compreende seu papel tanto como um exilado quanto como um penitente, constante e fiel servo de Deus. Como outros expatriados, o profeta deve esperar no Senhor pelo cumprimento dos setenta anos de exílio. Sendo essa a palavra de Deus, assim ele deve obedecer.

Visto desse modo, a compreensão de Daniel sobre as Escrituras mais antigas se equivale à de outra figura do século seis a.C. Zacarias 7.8-14 exprime a concordância daquele profeta em relação à interpretação da história israelita proposta pelos Profetas Anteriores. A passagem também destaca os critérios de Deus (7.8-10) e mostra angústia por causa da relutância da nação em dar atenção aos “profetas”, aos quais ele considera inspirados e enviados pelo Espírito de Deus (7.12). Havendo recusado a palavra misericordiosa de Deus, o povo se condenou a ouvir a palavra de juízo de Yahweh (7.12-14). Tanto Daniel quanto Zacarias consideram a Lei e as primeiras profecias como a palavra de Deus. Eles concluem que essa palavra é inevitavelmente a verdade e define a história.

A idéia de Daniel sobre o remanescente é moldada por circunstâncias históricas e visões futuras. O livro afirma que os fiéis de Deus se recusam a corromper-se pela quebra da lei (Dn 1). Eles dão glória a Deus pelas suas realizações (2.28), preferem morrer a cometer a idolatria (3.18), compartilham as severas decisões divinas (Dn 4 e 5) e, mesmo sob pressão, não mudam seus hábitos de devoção (Dn 6). Em outras palavras, o remanescente deve ser o povo de Deus tão seguramente quanto a lei é a palavra divina. Os fiéis devem pertencer irrestritamente a Yahweh, não importan-

do o que os eventos humanos possam trazer. As visões de Daniel afirmam que o remanescente triunfará porque seu Deus governa o futuro. Não é possível ao povo de Deus ser derrotado, pois seu Deus, o único Deus, é soberano.

Talvez não haja prova maior da vitória do remanescente pelo poder de Yahweh do que o fato de Deus ressuscitar os mortos (12.1-3,13). Alusões a essa convicção já haviam aparecido no cânon.⁴⁶ Deus habitará um novo céu e uma nova terra de acordo com Isaías 66.22-24. Ezequiel 37.1-14 pressente um tempo em que o Espírito de Deus ressuscitará os mortos. Oséias 13.14 descreve a alegria de Yahweh em derrotar a morte a favor ao fiel (v. 1Co 15.55). Nos Escritos, Salmos 16.10 afirma que Deus não abandonará o salmista mesmo após a morte. Jó acredita que ele será justificado, se necessário, depois de morrer (Jó 19.23-27). Embora vários desses textos não falem de uma ressurreição corporal, todos contribuem com um tema que Daniel 12 conclui chamando de ressurreição. Todos os textos confessam que a morte não finaliza o relacionamento entre Deus e o remanescente, quer seja individual ou coletivamente.⁴⁷ Os planos de Yahweh para o eleito não são impedidos por nenhuma circunstância, nem mesmo pela morte. Deus não somente governa o futuro de um modo geral, ele governa o futuro de cada pessoa e de cada nação de um modo pessoal.

Conclusão

O conceito de Daniel sobre Deus se inicia com uma firme crença na singularidade do Senhor e estende-se por um retrato multifacetado. No final do livro, muitas das principais confissões do cânon sobre Yahweh vieram à tona. Deus é quem cria, revela, salva, julga e governa. O Senhor é descrito como o controlador de todas as nações, seja a ascendente Babilônia ou o derrotado Israel. Esse Deus é supremamente merecedor do tipo de dedicação que o remanescente deve prestar ao seu Senhor. À medida que os remanescentes agem como o povo de Deus, eles tornam possível que os setenta anos de Jeremias se cumpram e que a promessa do retorno se materialize (Dt 30).⁴⁸ É sobre a questão do retorno à Terra Prometida que o cânon trata agora.

⁴⁶Cf. J. Barton Payne, *The theology of the Older Testament*, p. 443-63.

⁴⁷Cf. R. A. Anderson, *Signs and wonders: a commentary on the book of Daniel*, p. 148.

⁴⁸Cf. A. VanGemen, *The progress of redemption: the story of salvation from creation to the new Jerusalem*, p. 295-7.

O Deus restaurador do remanescente na terra

Esdras—Neemias

O livro de Daniel deixa seus intérpretes com a expectativa de que a sorte de Israel a longo prazo melhorará, pois seu Deus governa a história. O remanescente pode esperar pelo retorno à terra, pela renovação da adoração no templo, pelo restabelecimento do domínio da Lei e, mais uma vez, pelo desfrute da completa proteção do Deus que criou os céus e a terra. O povo de Deus também pode prever perseguições extremas, mas os israelitas devem manter a coragem em qualquer situação, pois o Deus que rege a história lhes dará um reino eterno. O que Daniel não diz exatamente é como esses benefícios serão concedidos ou ainda de que forma os exilados voltarão à Terra Prometida. Esdras—Neemias descreve o processo de restauração (já introduzido em Ageu, Zacarias e Malaquias) que cumpre as bênçãos de curto prazo prometidas por Daniel. Desse modo, enfatiza-se que Deus realiza o retorno de Israel, ele torna possível a reconstrução do templo, traz de volta o povo para a aliança do Sinai e cria as condições para que Jerusalém ressurgja das cinzas da destruição.

O cânon hebraico sempre considerou Esdras—Neemias um único livro. A separação em dois textos independentes só ocorreu durante a era cristã, e nenhuma versão judaica apresentava-os separados até quinhentos anos atrás. Vários fatores tornam a manutenção dessa unidade adequada. Primeiro, os dois personagens principais trabalham juntos em Neemias 8.1-18. Embora o texto deixe bastante claro que os dois homens não regressaram juntos para Jerusalém, é da mesma maneira evidente que seus

ministérios se complementaram mutuamente no momento estratégico em que o povo acabara de renovar sua aliança com Yahweh. Segundo, ambos os livros se ocupam aproximadamente do mesmo período de tempo: Esdras e Neemias servem a Artaxerxes I, Rei de Pérsia (c. 464-424 a.C.).¹ Suas obras são realizadas quando a terra de Israel está tomada por não-judeus empenhados em impedir que o povo escolhido governasse sua pátria. Terceiro, os dois livros dão ênfase a temas semelhantes: Esdras destaca mais a renovação da religião israelita do que a reconstrução da cidade, enquanto o interesse de Neemias é precisamente o oposto, mas os dois desejam ver a revivificação espiritual, física e pactual de seu povo e de sua terra ancestral. Cada um deles acredita que a terra fora perdida por causa da infidelidade à aliança (Ed 9.5-15; Ne 1.4-11), ambos confiam fortemente na oração (Ed 9.5-15; Ne 1.4-11; 4.4-6; 5.19) e sabem que o Senhor é soberano sobre todos os eventos terrenos, embora eles creiam também na responsabilidade dos seres humanos por suas ações (Ed 1.1; 5.5; Ne 2.20; 4.15; 5.1-13). Esta relação poderia ser alongada, mas o argumento já está demonstrado. Os dois livros são harmonizáveis numa única obra. Suas mensagens ficam mais fortes quando apresentadas numa unidade.

Uma análise de Esdras—Neemias revela a presença de um plano francamente teológico no propósito do livro. Primeiro, Esdras 1—6 resume a história de Israel desde o decreto de Ciro (539 a.C.) até a época de Esdras (c. 458 a.C.). A seção realça os problemas que os judeus enfrentaram ao voltar do exílio para sua terra, contudo tais sucessos reforçam a noção de que o Senhor restabelece o remanescente no lugar da promessa. Segundo, Esdras 7—10 destaca o Deus que exige pureza. Israel não vinha cumprindo os mandamentos da aliança, e essa tendência precisa cessar se o exílio está terminando. Terceiro, Neemias 1—7 confessa que Senhor reconstrói Jerusalém. Os remanescentes necessitam trabalhar, mas não têm nenhuma chance de sucesso a menos que Deus chame um líder, remova os obstáculos e dê ao povo o ânimo para o trabalho. Em outras palavras, nada ao longo dessas linhas se alterou desde o êxodo, a conquista ou a monarquia. Quarto, Neemias 8—13 apresenta o Deus que inspira a renovação da aliança. Agora, os judeus respondem adequadamente ao Senhor porque o coração deles foi alterado.² Eles verdadeiramente são o povo de Deus porque estão dispostos a agir como tal. O coração dos israelitas impõe uma nova atitude em relação a quem os devolveu à Terra Prometida a Abraão, Isaque e Jacó, e essa atitude foi moldada pela palavra escrita de Deus, encontrada na Lei.

¹Cf. Ed 7.1 e Ne 2.1.

²Cf. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 636.

Quando o livro termina, a renovação não está completa. A utopia visualizada em Isaías, Jeremias, Ezequiel, Ageu, Zacarias e Malaquias ainda não se realizou para poder ser desfrutada. Muito ainda deve ser feito para os judeus se transformarem numa nação santa e sacerdotal (v. Êx 19.5,6). Jerusalém está longe de tornar-se Sião na atual conjuntura de sua história. Mas a esperança começou a virar realidade. Progressos foram feitos, e não foram revogadas as promessas de longo prazo que Daniel apresentou. O Deus que retirou Israel da terra o trouxe de volta, da mesma maneira que Deuteronômio 27, 28 e 30 haviam predito. Deus tem sido fiel, portanto o que se impõe no caminho da completa restauração é a fidelidade da nação eleita.

Apesar da natureza provisória da renovação, um problema bem antigo parece em grande parte ter se evaporado. Os fiéis portadores da mensagem de Deus não se sentem mais compelidos a combater incessantemente a idolatria. Os judeus não parecem estar tão enamorados por divindades estrangeiras como no passado, apesar de fazer alianças com os que não adoram Yahweh. Eles aparentemente começaram a admitir a noção de que não há nenhum outro Deus, exceto Yahweh. O monoteísmo não só se tornou uma convicção assegurada pelos escritores das Escrituras, mas também um elemento primário na perspectiva teológica da nação inteira. A questão agora é de que maneira o povo se comprometerá com a aliança.

O Deus que restabelece o remanescente na terra: Esdras 1—6

Esdras 1—6 oferece um extenso relato das várias vitórias e retrocessos que os judeus enfrentaram enquanto tentavam voltar para o que tinha sido Israel. Começando com o decreto de Ciro (538 a.C.), o texto nota como a nova regra persa estendeu aos judeus o direito de retornar ao seu território ancestral e reconstruir o templo, e como o decreto até mesmo proveu fundos para o empreendimento (1.1-8). O templo foi realmente reconstruído em 520-516 a.C. (3.7-13), conforme os livros de Ageu e Zacarias já haviam mencionado. Daquele tempo até Esdras, entretanto, uma oposição persistente impediu o povo de completar a tarefa de restabelecer os rituais contínuos de adoração e reconstruir a cidade santa (4.1—7.7). Assim, a era de Esdras e Neemias pode ser vista como um momento no qual o inevitável não seria adiado por mais tempo.

A seção faz repetidas vezes referência ao fato de que o Senhor acompanha todo esse episódio da história israelita. No versículo de abertura, o autor declara que o Senhor moveu o coração de Ciro a fim de que o rei permitisse ao povo retornar, e que o decreto foi emitido para cumprir a predição de Jeremias de que o exílio terminaria depois de setenta anos

(Jr 25.11,12; 29.10-14). Também deve ser observado que Isaías 44.28 e 45.1 mencionam Ciro pelo nome como alguém escolhido por Deus para libertar a nação da escravidão babilônica. A palavra de Deus continua dirigindo a história da mesma maneira como o tem feito desde que o Senhor pronunciou a existência do mundo. Nos dias de Esdras e Neemias, há um retorno à palavra escrita de Deus que desperta a renovação da aliança (Ne 8.1—9.3). Semelhantemente, em 1.5, o Senhor move o coração dos que decidem retornar; em 5.5, é o Senhor que protege o povo enquanto ele constrói; e, em 6.22, é Deus que enche de alegria o coração dos remanescentes quando eles celebram a Páscoa. O destino do remanescente está nas mãos do Senhor, que deseja nesse momento da história honrar as garantias dadas décadas atrás por intermédio dos fiéis profetas que sofreram longamente.

É da mesma maneira evidente que a vida dos reis gentios também está firmemente na posse de Yahweh.³ Assim se sucedeu com os sírios nos dias de Elias e Micaías (1Rs 22.1-53), com os assírios no tempo de Isaías (Is 8.1-10) e com os babilônios durante o ministério de Jeremias (Jr 50 e 51). Os governantes não são autônomos, eles têm de responder ao Deus que lhes permitiu subir ao poder.

A identidade do remanescente inclui certas características específicas aqui. O remanescente consiste nos que ouvem a chamado para voltar à terra de aliança. Os indivíduos remanescentes possuem a fé que procura fazer a vontade de Deus, mesmo que contrária ao que parece ser probabilidades impossíveis. O remanescente de Deus baseia sua vida nas normas reveladas na Lei e na esperança e advertências oferecidas pelos Profetas. O novo corpo de fiéis se percebe em continuidade com os crentes do passado e demonstra uma enorme necessidade de purificação pessoal e coletiva (v. 2.61-63).⁴ Em resumo, eles se vêem como pessoas que precisam evitar os enganos cometidos por infiéis gerações passadas e realizar tarefas determinadas por Deus exclusivamente para sua época. Deus os moveu para o trabalho, mas eles escolheram obedecer de boa vontade.⁵

Síntese canônica: a palavra escrita, a soberania e o remanescente de Deus

Estes três grandes temas, a palavra de Deus, sua soberania e seu remanescente, são atestados ao longo do cânon. Na Lei, é a palavra enunciada pelo

³Cf. M. A. Throntveit, *Ezra—Nehemiah: interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, p. 13-5.

⁴Derek KIDNER, *Esdras e Neemias: introdução e comentário*, p. 21-2.

⁵Christoph BARTH, *God with us: a theological introduction to the Old Testament*, p. 259.

Senhor que chama o mundo à existência, em primeiro lugar. É a palavra escrita de Yahweh que liga Israel ao seu Deus numa relação de aliança (v. Êx 24.4; Dt 31.9-13; 32.47). Nos Profetas, é a lei de Moisés que encoraja e castiga a nação escolhida quando os israelitas conquistam a Terra Prometida e, então, tropeçam em seu caminho durante a era dos juízes (v. Js 1.1-9; Jz 2.10-23). A negligência de Israel pela lei escrita de Deus e pela palavra profética conduz às conquistas assírias e babilônicas, de acordo com 2Reis 17.7-23. O próprio Esdras é descrito em Esdras 7.6-10 como um homem comprometido com a Lei e, em 9.1-15, como quem entende a desobediência à palavra revelada de Deus como uma receita para a desgraça e o desastre nacionais.

A soberania divina da história foi, do mesmo modo, repetidamente declarada ao longo do AT. As derrotas egípcias no relato do êxodo, a incapacidade de Israel em submeter Canaã por sua força, a conquista de Canaã no tempo de Josué, as vitórias de Davi, a destruição esmagadora de Israel e sua ressurreição da morte nacional, apenas para nomear alguns exemplos, são vistos como eventos divinamente dirigidos. A faculdade de Deus em predizer o futuro é oferecida como prova de que o Senhor governa tempo, história e seres humanos em Isaías 40—55 e em Daniel 7—12. Os textos de Isaías declaram que a habilidade sem igual de Yahweh em revelar o futuro define o Senhor como o único Deus. Além dele não há nenhuma outra divindade que preserve e conheça o futuro (Is 43.11; 44.6,8; 45.5,6). Salmos como os capítulos 78, 89 e 104—106, que enfatizam a história de Israel, são unânimes ao sustentar que Yahweh é o supremo governante de tudo o que acontece na terra. Não surpreende portanto que, de acordo com a atitude global do cânon, Esdras 1—6 veja os eventos pós-exílio como obras elaboradas por Yahweh.

O remanescente fiel de Deus foi mantido à parte dos incrédulos e transgressores da aliança desde o início da história. Abel mostrou-se mais justo do que Caim. Abraão e Melquisedeque provaram estar comprometidos com Yahweh quando outros de seu tempo não o fizeram. Moisés, Arão, Josué e Calebe se separaram do resto do povo por sua convicção de que Israel poderia e deveria entrar na Terra Prometida. Os profetas Daniel, Zorobabel, Esdras e Neemias completam o círculo bíblico de personalidades principais do remanescente. Mas muitas personagens desconhecidas acompanhavam esses membros mais famosos do remanescente e, do mesmo modo que estes, possuíam fé em Deus, baseando sua vida na palavra divina revelada e dedicando-se a ajudar Israel a se tornar o reino de sacerdotes, ao qual Yahweh aspirava desde a primeira instalação da aliança do Sinai

(Êx 19.5,6). Esses participantes do remanescente não desfrutaram frequentemente de uma vida fácil, mas fruíram do favor de Deus.

O Deus que purifica o remanescente: Esdras 7—10

Ageu e Malaquias já haviam revelado como fora difícil para os retornados agir como povo de Deus. Em comparação, construir o templo foi simples. Uma construção pode permanecer no lugar durante anos quase inalterada pelas forças de tempo, mas um grupo de pessoas muda constantemente devido aos nascimentos, mortes, trocas de liderança, circunstâncias históricas e outros fatores. O remanescente deve ser renovado continuamente. A pureza pode ser perdida numa única geração e, uma vez perdida, só pode ser recuperada por meio de difíceis reformas. Tais reformas só podem ser alcançadas pela ação divina mediada pela vida de dedicados líderes do remanescente e seus seguidores. Com as possíveis exceções de Malaquias e Neemias 13.4-31, provavelmente nenhuma outra passagem bíblica deixa esses pontos mais claros do que Esdras 7—10.

Esdras 7.6-10 identifica Esdras como um sacerdote comprometido com o conhecimento e o ensino da lei mosaica. Ele foi escolhido pelo governo persa para conduzir um grupo de exilados para Jerusalém (7.12-26). Esdras assume a responsabilidade de comandar os fiéis de volta à terra (7.11—8.36), organizando fundos e funcionários para o templo (8.1-36), e ordenando as reformas necessárias baseadas na Lei (9.1—10.44). Cada uma dessas obrigações sublinha seu compromisso em restabelecer a pureza dos eleitos de Deus.

O retorno do grupo de Esdras à pátria realça a necessidade do remanescente em consagrar-se para cumprir a promessa abraâmica relativa à terra (v. Gn 12.1-9) e atualizar os compromissos relacionados ao arrependimento e à restauração feitos por Deus em Deuteronômio 30.1-10. Embora deva haver esforço humano para essa viagem acontecer, é a ajuda direta do Senhor que a torna possível. Repetindo textos anteriores, Esdras 7.6 e 7.27,28 revelam que Deus move o coração do rei e prepara o caminho de Esdras para o sucesso. De acordo com 8.21-23, em resposta às suas orações, Deus protege os viajantes conforme eles avançam ao longo da jornada. Yahweh inicia e apóia o empreendimento por completo.

A preocupação de Esdras com o embelezamento do templo e o início do serviço dos levitas revela seu compromisso com a pureza da adoração. Ele obviamente pensa que apenas a tribo de Levi deveria comandar as cerimônias no templo e cuidar de sua manutenção, e que o povo precisa garantir financeiramente o trabalho do Senhor. Suas convicções reprodu-

zem Êxodo 25—Levítico 27, onde a Lei focaliza sua atenção nesses assuntos. Aqui, Esdras parece idealizar a melhor forma como tais atividades devem atualmente ser levadas a cabo e como a adesão à Lei pode ser difundida.

A liderança de Esdras na reforma social foi o modo mais adequado que ele encontrou para pressionar a pureza do próprio povo. Em 9.1-4, Esdras percebeu a extensão dos casamentos entre homens judeus e mulheres das populações vizinhas.⁶ Assim, ele ora ao Senhor, confessa os pecados dos judeus e declara que tais atividades são a razão do povo escolhido ter fracassado nos últimos dois séculos (9.5-15). Para remediar a situação, ele dá o passo decisivo de ordenar o divórcio das esposas não-júdias (10.1-44).

Não se trata de racismo, mas do perigo de se casar com mulheres que adoram outros deuses e desviam os maridos para as divindades pagãs. Moisés advertiu de tais matrimônios em Êxodo 34.10-17 e Deuteronômio 7.1-11, e Salomão caiu vítima do mesmo pecado (1Rs 11.1-13). A presença de Rute no cânon prova que matrimônios entre judeus e gentios que servem ao Senhor eram aceitáveis. Esdras entende que a pureza não pode existir onde os homens se preocupam mais com a juventude e beleza de suas esposas do que com o conteúdo da fé de seus filhos. Sem dúvida, essa solução era realmente dolorosa.⁷ Tal dor seria desnecessária se o povo tivesse forjado seus compromissos por meio da adesão à Lei, em lugar das cosmovisões dos que estão à sua volta.

Síntese canônica: o remanescente santo de Deus

Quando Esdras imagina um remanescente puro, ele antevê um grupo que se define pela palavra de Deus. Israel havia perdido sua autonomia nacional, mas não perdera a palavra de Deus. É agora essa palavra que determina quem é um verdadeiro membro de Israel, do remanescente, e quem não é.⁸ Uma visão de mundo canônica está sendo desenvolvida para interpretar a vida por uma lente bíblica. Por essa razão, Esdras julga a adoração de Israel e suas ações sociais pela Lei e os Profetas. Quando ele ora, ele o faz como o salmista (v. 9.5-15). Sua visão da história está informada pelos Profetas, e seus planos de reforma são baseados em textos encontrados na Lei. Os textos sagrados se tornaram o meio pelo qual toda a vida e a fé são integradas.

⁶Como L. W. Batten observa, o problema parece estar no casamento de homens com mulheres não-júdias, e não no de mulheres júdias com gentios. Cf. L. W. Batten, *A critical and exegetical commentary on the books of Ezra and Nehemiah*, p. 351-2.

⁷KIDNER, *Ezra and Nehemiah*, p. 72.

⁸Gerhard VON RAD, *Old Testament theology*, v. 1, p. 89-91.

É desnecessário dizer que as idéias de Esdras sobre a pureza coincidem com o restante do cânon. Um povo santo numa terra santa tem sido a meta desde o Sinai, até mesmo desde Gênesis 12.1-9. Uma adoração pura conduzida por sacerdotes consagrados se constituiu em norma quando Êxodo 20—Levítico 27 foi revelado, e a perda da terra permanece o principal perigo a partir de Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28. A necessidade de retornar para Jerusalém surge com a proclamação de Isaías 13—35 e 40—66. A vontade de Deus de revogar o exílio foi conhecida quando Moisés declarou as palavras que constam em Deuteronômio 30.1-10. O fato de que Deus certamente cumprirá tais itens em seu devido tempo foi assegurado pelas palavras de Jeremias 25.11,12, 29.10 e Daniel 9.1-19. A peculiaridade a respeito de Esdras é que ele e seus companheiros retornam compreendendo exatamente o que os autores das Escrituras haviam dito há séculos. O povo no texto concorda agora com os escritores do texto.

O Deus que reconstrói Jerusalém: Neemias 1—7

O ministério de Neemias começa no mesmo período de Esdras. No vigésimo ano de Artaxerxes I (c. 445 a.C.), ou aproximadamente treze anos depois da primeira viagem de Esdras para Jerusalém (Ed 7.7),⁹ Neemias está deprimido devido ao estado do remanescente e ao declínio de Jerusalém (1.1-3). O remanescente sofre angústia e vergonha, e a cidade jaz indefesa ante qualquer inimigo potencial (1.2,3). O ministério de Neemias é dedicado a aliviar os dois problemas. Conforme ele empreende seu trabalho, Neemias depende do caráter e da aliança de Deus para conseguir a força e a paz necessárias para perseverar. Como Esdras, ele é um homem motivado teologicamente, entretanto sua teologia o conduz geralmente a tarefas consideradas mais seculares do que as de Esdras. A vida de Neemias salienta a questão levantada em Provérbios de que nenhum aspecto do trabalho é secular ou sagrado. Os membros do remanescente sabem que a vida, o trabalho, a família, a nação e a teologia devem ser sempre completamente integrados, e nunca separados como se o Senhor não fosse soberano acima de qualquer coisa específica que acontece dentro de sua criação.

A prioridade principal de Neemias se torna depressa a reconstrução da cidade santa, uma preocupação que, em especial, marca também os livros

⁹A cronologia exata dos ministérios de Esdras e Neemias tem ocupado os estudiosos durante décadas, senão há séculos. V. as explicações oferecidas em Kidner, *Ezra and Nehemiah*, p. 146-58; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, p. xxxix-lviv; David J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, p. 14-24; e F. Charles Fensham, *The book of Ezra, Nehemiah*, p. 5-9.

de Ezequiel e Zacarias. Ao saber das condições da cidade, ele oferece uma oração que revela seu acordo pessoal com a teologia da Lei e dos Profetas (1.4-11). Ele confessa que o Senhor é o Deus dos céus, um grande e temível Deus, misericordioso, mantenedor da aliança e um Deus que ouve e responde as orações (1.4-6). Essa declaração de fé concorda totalmente com as confissões canônicas semelhantes sobre a natureza de Deus, como as apresentadas em Êxodo 34.6,7 e o salmo 90. Logo, Neemias declara que o exílio de Israel aconteceu porque a nação pecou contra a aliança (1.6,7). Finalmente, ele afirma que Yahweh, por intermédio de Moisés, concedeu a possibilidade de pelo arrependimento e pela fidelidade à aliança ocorrer a renovação nacional. Nessa base, ele pede ao Senhor para mover o rei a fim de que este lhe permita partir e ajudar seu povo (1.8-11). Os dois últimos segmentos de sua oração se reportam provavelmente aos conteúdos de Levítico 26.27-45, Deuteronômio 27 e 28 e 30.1-10. Tudo o que Neemias puder alcançar em Jerusalém amadurecerá sua fé no Deus vivo das Escrituras.

Como ele esperava, o rei lhe concede a permissão para ir a Jerusalém. Essa resposta inicial à sua oração (v. 1.4-11; 2.4) começa uma coerente tônica a respeito da soberania de Deus, semelhante à de Esdras. Nas primeiras fases do ministério de Neemias, Deus responde à sua oração (2.4-9), põe em seu coração os planos para Jerusalém (2.12) e encoraja os prováveis trabalhadores (2.18-20). Neemias principia a reconstrução dos muros da cidade e, quando o tipo de oposição descrita em Esdras 4.1—6.12 surge para contrariar seu trabalho, ele ora novamente (4.4-9), exorta em nome de Deus (4.14,20) e vê o Senhor libertar o povo (4.15). Conflitos internos são controlados do mesmo modo (5.1-19), assim como conspirações contra ele (6.1-14). Então, quando os muros estão terminados em meros cinquenta e dois dias, até mesmo seus inimigos concordam que o Senhor esteve por trás da operação inteira (6.15). O impulso divino final que ele recebe nessa seção o leva a recensear a população com a intenção de repovoar Jerusalém (7.5). Toda atividade empreendida por Neemias está motivada por sua teologia, sendo inspirada e bem sucedida devido ao seu Deus.

Síntese canônica: a renovação de Jerusalém

Não pode haver nenhuma dúvida de que a perspectiva de Neemias 1—7 é a de que Deus realizou a reconstrução e o repovoamento de Jerusalém. Anos de esperas e derrotas terminaram. Um líder do remanescente surgiu para predispor os membros remanescentes para o processo de recuperar a terra santa, a cidade santa e a aliança santa. Tal progresso começa a cum-

prir a promessa de Isaías 35.1-10, Jeremias 32 e 33, Ezequiel 36.16-38, Sofonias 3.8-20, Zacarias 14.1-21 e Daniel 9.1-27. Embora todas as coisas mencionadas nesses textos ainda não tenham acontecido. O povo fez um começo, contudo a totalidade de Jerusalém não está consagrada ao Senhor (Zc 14.20), o governante davídico não assumiu seu lugar (Jr 33.14-18), o coração do povo não foi transformado completamente (Ez 36.26,27), e ainda não foram erradicados os perversos (Dn 9.24-27). Agora, estão sendo cumpridas as promessas de curto prazo, mas as soluções duradouras e de longo prazo para os problemas de Israel esperam conclusão. O cânon indica que mais ainda será feito pelo Deus que governa os eventos humanos.

O Deus que renova a aliança: Neemias 8—13

Da mesma maneira que Ageu, Zacarias e Malaquias realçam que um templo reconstruído e uma Jerusalém restabelecida são irrelevantes a menos que o povo seja reformado, assim Neemias 8—13 insiste no retorno à obediência pactual como o aspecto mais importante do renascimento nacional. A reforma espiritual deve ser fundamentada na palavra revelada de Deus e por ela guiada. A Lei de Yahweh deve servir como base para confissão, arrependimento, louvor e para o trabalho subsequente. Nessa fase do ministério de Neemias, ele recebe a ajuda de Esdras. O resultado da aplicação da Lei para a direção do povo é o encorajamento, embora nem mesmo o profundo arrependimento que se desdobra nessa seção garanta que nenhum deslize para os padrões antigos e destrutivos possa voltar a acontecer.

O remanescente se reúne ao redor da Lei em 8.1-12. É importante notar que o povo por iniciativa própria, não debaixo de compulsão,¹⁰ pede a Esdras que lhe ensine o livro da Lei (8.1). O pedido demonstra que os retornados escolheram ser o remanescente e que foram reformados interiormente, não só externamente.¹¹ Por “Livro da Lei”, o texto provavelmente quer indicar o Pentateuco inteiro, entretanto Esdras não lê todo o livro naquele momento.¹² Tal disposição também pode significar que o ensino desenvolvido por Esdras durante anos produziu um sólido resultado.¹³ O fato de que Esdras recebe ajuda dos levitas na leitura e explicação da palavra para a multidão indica que eles também sofreram uma significativa

¹⁰WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah*, p. 287.

¹¹Cf. Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 636-7.

¹²CLINES, *Ezra, Nehemiah, Esther*, p. 182; e FENSHAM, *The book of Ezra, Nehemiah*, p. 216. Joseph Blenkinsopp acha que a lei em questão consistia na lei deuterônômica acrescida de materiais sacerdotais; v. Joseph Blenkinsopp, *Ezra—Nehemiah: a commentary*, p. 152-7.

reforma. Eles haviam retornado ao reconhecimento de que ensinar a Lei, pregar a palavra de Deus e dirigir o louvor de Israel eram a essência de seu chamado.¹⁴

Com os padrões revelados postos diante deles, os adoradores procedem à confissão e ao arrependimento, respostas lógicas para o que lhes fora ensinado. No princípio, eles expressam uma profunda tristeza em razão do que ouviram, presumivelmente porque reconheceram a distância entre os padrões que são explicados e sua atual conduta. Os levitas os confortam com o conhecimento de que a Lei é para trazer alegria, não tristeza (8.8-12); uma constatação que aponta para textos anteriores como Salmos 19.7-14 e 119.¹⁵ A obediência ao que lhes foi ensinado é patente em 8.13-18, passagem na qual eles realizam a Festa dos Tabernáculos (das Cabanas [v. Lv 23.37-40]). O arrependimento conduz à manutenção da aliança e, desse modo, ao cumprimento de seu mais alto propósito.

Confissão, arrependimento, súplica e louvor se fundem em 9.1-38. Ali, o povo oferece um salmo comunitário magnífico que confessa a grandeza do Senhor, os pecados de seus antepassados e suas transgressões. As declarações sobre a santidade e clemência de Yahweh transformam-se em louvor, e o apelo dos exilados pela libertação de suas condições extremas constitui a sincera oração que apenas Deus pode responder. Como nos salmos 78, 105, 106, 135 e 136, esses versículos estruturam as declarações do povo em torno dos eventos históricos do passado de Israel, interpretando-os por meio da lente da teologia pactual. Yahweh é louvado como Criador (9.6), quem escolheu Abraão e fez uma aliança com ele (9.7,8), o libertador de Israel do Egito (9.9-11), o sustentador da nação no deserto (9.12-21) e o paladino de Israel e seu juiz depois da conquista (9.22-31).¹⁶ Deus também é o Único que pode ajudar os judeus na angústia presente (9.32-37) e o Único com quem o povo deseja renovar a aliança (9.38). O remanescente percebe a necessidade de entender seu passado, presente e futuro como o resultado de sua relação com o Deus de Abraão, Josué e Moisés.

A oração também enfatiza o pecado que impediu Israel de desfrutar plenamente as bênçãos do Senhor. Os adoradores reconhecem que seus antepassados não mantiveram a fé no Senhor (9.16-18,26,28) e que eles próprios não estão isentos de pecado (9.32-35). Porém, diferem dos ante-

¹³Cf. Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 636.

¹⁴BARTH, *God with us*, p. 157.

¹⁵Cf. Childs, *Introduction to the Old Testament*, p. 636.

¹⁶Esse esquema foi proposto por Throntveit, *Ezra—Nehemiah*, p. 103.

cessores por compreender o padrão essencial da história que os conduziu à atual situação. Eles adotaram o ponto de vista da Lei, dos Profetas Anteriores, dos Profetas Posteriores, de Salmos e de Daniel de que as condições atuais são um resultado de infidelidades passadas, mas que a situação não é definitiva. A esperança persiste por causa da clemência de Deus (9.9,10,19-21,32). O caráter de Yahweh se tornou a esperança de Israel para reformar seu comportamento.

Os compromissos de Israel são internos e externos. A fé no Senhor e a aceitação da responsabilidade pelas próprias iniquidades são completadas por específicas reformas da sociedade. Como evidência de que os remanescentes realmente abraçaram a Lei de Moisés, que são as ordens e os estatutos do Senhor (10.29), eles concordam em recusar dar suas filhas em matrimônio a homens fora da fé (10.30). Eles juram manter o sábado santo (10.31) e prometem apoiar financeiramente o templo do Senhor (10.32-39). Alguns judeus decidem morar em Jerusalém (11.1-24). Assim, quando os muros recentemente concluídos foram dedicados (12.27-43), o povo escolhido estabeleceu vários meios pelos quais poderiam ser protegidas e perpetuadas suas formas de adoração.

As reformas não se tornam automaticamente permanentes. Elas devem, por isso, ser preservadas diligentemente. Neemias se ausenta de Jerusalém por algum tempo, o suficiente para descobrir um certo declínio espiritual quando retorna (13.4-31). Ele enfrenta decididamente as ofensas, mas os problemas certamente surgirão quando partir de novo. Não há nenhuma garantia, a não ser que surjam as bênçãos de longo prazo, previstas nos Profetas e em Daniel, de uma manutenção duradoura da aliança. Em outras palavras, toda mudança permanente deve ser uma obra do Senhor. Apenas a iniciativa humana nunca trará as bênçãos apresentadas em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28.

Síntese canônica: renovação da aliança divina

A conexão canônica mais evidente relacionada com Neemias 8—13 é a semelhança entre a cerimônia de renovação de aliança com eventos equivalentes anteriores. Em Josué 8.30-35, Josué leva Israel a renovar a aliança por meio do juramento de que o povo se lembre dos ensinamentos de Moisés. A cerimônia ocorreu nos montes Gerizim e Ebal, em obediência a Deuteronômio 27 e 28. Nenhuma parte dessa cena escapou à penetrante palavra de Deus. O mesmo é verdade em relação à renovação da aliança promovida por Josias em 2Reis 23.1-25. Nessa passagem, o governante reformador conclama seus súditos a retornar para a obediência à aliança, com base no Livro da Lei encontrado no templo (v. 2Rs 22.3-13). Como prova de

sua seriedade, Josias erradica todas as formas exteriores de adoração idólatra que ele descobre. Reformas internas e externas devem ser ambas evidentes, e cada tipo de reforma se origina de um conhecimento da palavra revelada de Deus e do compromisso dedicado a ela. Assim, Neemias e a cerimônia de Esdras se ajustam ao padrão canônico de arrependimento, reflexão, renovação e resposta.

Essa seção também conecta Esdras—Neemias à totalidade do cânon. Como foi declarado repetidamente em todos os segmentos do livro, a Lei de Moisés é considerada pelo povo a própria palavra de Deus, e a visão de história amparada nos Profetas é considerada normativa. Neemias 8—13 preserva essa estrutura conceitual. Também realça o tipo de material encontrado nos salmos. Neemias 9.5-38 reflete as ênfases expostas em textos como os salmos 78, 89, 105, 106, e 136, razão pela qual a cerimônia de renovação de aliança se insere no contexto do lamento e da súplica nacionais. A conexão com salmos demonstra a natureza modelar das formas de adoração fundamentadas nos salmos durante a era pós-exílio. Os padrões comunitários estão baseados na Lei; a história da comunidade e a do futuro, nos Profetas; e adoração da comunidade, nos salmos. Não há dúvida de que uma consciência canônica define o ponto de vista do autor, e quando o remanescente verdadeiramente é remanescente sua cosmovisão corresponde de modo semelhante à consciência.

Conclusão

O penúltimo livro do AT transmite aos seus intérpretes tanto esperança quanto frustração. Deus restabeleceu Israel na Terra Prometida, num local escolhido de adoração, numa posição estratégica segura; concedeu-lhe um sacerdócio definido, uma pureza social e uma normatividade doutrinária. A soberania de Yahweh, sua clemência, compaixão e fidelidade foram todas provadas em reais circunstâncias históricas mais uma vez. O povo correspondeu bem a esses atributos divinos e às obras que necessariamente os acompanham. Um remanescente sincero serve a Yahweh agora. No entanto, as promessas de longo prazo ainda esperam cumprimento. Está claro, contudo, que a fonte para futuras bênçãos está no Deus das Escrituras, o qual inspira a fidelidade do remanescente em relação a Yahweh e sua palavra.

25

O Deus que elege, pune e restaura

1 e 2 Crônicas

Poucos livros do AT são tão fáceis de subestimar como 1 e 2Crônicas. Muitos leitores o tomam como uma repetição desnecessária ou mero suplemento de Samuel e Reis. Outros ficam confusos com as extensas genealogias de abertura, com sua dimensão ou com sua visão supostamente simplista da história israelita. Mesmo os teólogos são propensos a rejeitar muito facilmente o livro. Por exemplo, Gerhard von Rad diz: “Não se pode evitar a impressão de um certo esgotamento mental, ao menos no modo como o material é apresentado. Também na clareza teológica e na coerência e unidade interna, o cronista não se iguala ao trabalho deuteronomico”.¹ Tais comentários não fazem justiça à extensão e visão que o livro apresenta. Em vez de ser um trabalho redundante e sem imaginação, a história fornece uma excelente conclusão ao cânon, reunindo seus temas principais e apresentando-os de uma maneira útil, criativa e historicamente precisa. O livro possui uma consciência canônica que o torna importante para a compreensão completa da mensagem teológica do AT.

O cronista escreve uma história que começa com Adão e termina no período persa. Para cumprir a tarefa, ele utiliza diversas fontes. O autor afirma haver tido acesso a genealogias de vários clãs e reis (1Cr 4.33; 5.17), a documentos como cartas de governantes estrangeiros (2Cr 32.17-20), a

¹ *Old Testament theology*, v. 1, p. 348.

cânticos de louvor e lamento (2Cr 29.30; 35.25), a onze diferentes escritos proféticos (1Cr 29.29; 2Cr 9.29; 12.15; 13.22; 20.34; 26.22; 32.32; 33.19; 36.22) e outros trabalhos históricos como “o livro dos reis de Israel e Judá” (e.g., 2Cr 27.7; 35.27)². Além desses recursos, é claro que o cronista cita uma variedade de livros bíblicos, incluindo Gênesis, Números, Josué, Samuel, Reis, Jeremias e Salmos.³ A partir de tais materiais, o autor adquire a compreensão histórica e teológica que possibilita a credibilidade e a continuidade canônica do trabalho. As referências às fontes indicam que o autor tentou apresentar uma hipótese honesta e precisa ao descrever o passado do povo de Israel de um ponto de vista específico.

O público para o qual o cronista escreveu tem muito em comum com os destinatários pretendidos por Malaquias e Esdras—Neemias. Apesar da construção de um templo novo, embora pequeno, em 520-516 a.C., a atitude de Israel com respeito à adoração era ofensiva a Malaquias (v. Ml 2.1-9), Esdras (Ed 9 e 10) e Neemias (Ne 13). Parte da letargia espiritual de Israel se originou da sua difícil situação financeira e dos problemas com os grupos vizinhos.⁴ Malaquias, Esdras e Neemias consideram sua função elevar o entusiasmo do povo em servir ao Senhor, e o cronista também escreve com esse objetivo em mente. Embora alguns dos mesmos temas encontrados em Esdras—Neemias e Malaquias ressurgam em Crônicas, o autor tenta motivar os leitores por meio de uma perspectiva muito mais positiva do que a dos livros canônicos anteriores. A reflexão teológica fornece os meios pelos quais o cronista interpreta a história e encoraja o remanescente. A situação do povo exige esclarecimento. Por que os judeus sofreram tanto, e quanto tempo mais sua dor perdurará? Quando e como Deus abençoará o desejo do povo de voltar à Terra Prometida? O que constitui o remanescente? Que tipo de adoração agrada a Deus? Israel tem um futuro político? O que restou da promessa davídica? Tais perguntas são respondidas em Crônicas por um historiador que sabe quem governa a história. Esse autor declara que o futuro do Israel é determinado por um Deus que elege, castiga e restaura.

Embora haja muitos modos de dividir o texto num esquema teológico que ilustre esses temas, talvez seja melhor analisá-lo marcando seus seg-

²V. a discussão das fontes do cronista em E. L. Curtis, *A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles*, p. 17-26; J. M. Myers, *1 Chronicles*, p. xlv-lxiii; J. Barton Payne, 1, 2 Chronicles, in *Expositor's Bible commentary*, v. 4, p. 309-11; e Sara Japhet, *I and II Chronicles*, p. 14-23.

³Para uma lista completa, v. M. J. Selman, *1 Chronicles: an introduction and commentary*, p. 25-6; e Myers, *1 Chronicles*, p. xlix-lxiii.

⁴Cf. John Bright, *A history of Israel*, p. 364-92. V. tb. E. R. Ackroyd, *The Chronicler in his age*, *JSOTSup* 101.

mentos maiores. Primeiro, uma extensa genealogia inicia o trabalho demonstrando que o Senhor é o Deus que escolheu Israel a partir da criação perfeita da raça humana (1Cr 1.1—9.34). Observações narrativas selecionadas unem as genealogias aos relatos da Lei e dos Profetas Anteriores. Segundo, o livro enfoca o Deus que faz uma aliança eterna com Davi (1Cr 9.35—29.30). Davi é a personagem principal do livro, e a aliança davídica é o momento decisivo no texto. Terceiro, o cronista enfatiza o Deus que escolhe Salomão para suceder Davi e construir o templo (2Cr 1—9). Por amor a Davi, o Senhor coloca seu filho no trono e, por amor a Deus, Salomão cumpre o sonho de seu pai de erguer um templo para Yahweh. Quarto, o escritor destaca o Deus que castiga e restabelece o povo escolhido (2Cr 10—36). A parte final é especialmente contundente ao declarar que Deus foi justo com Israel, que o povo havia quebrado o pacto do Sinai e que precisava buscar o Senhor para obter êxito e ser abençoado na terra.

O tempo todo, o livro demonstra uma consciência canônica e insiste no ideal monoteístico. O cronista defende a teologia da Lei, dos Profetas e dos Escritos, citando várias passagens dos livros anteriores. O texto afirma sem hesitação que Israel ascendeu ou decaiu na medida de sua fidelidade ao Senhor, o único Deus (v. 2Cr 32.19; 33.13). O autor depende da palavra escrita de Deus para apoiar essa conclusão. Assim, o cronista demonstra ser um justo que escreve o capítulo final do cânon. Como M. J. Selman observa: “Crônicas se destaca em sua tentativa de interpretar o AT do princípio ao fim. Também parece adequado colocá-lo no final do cânon da Bíblia hebraica, como aquele livro do AT que sintetiza o restante”.⁵ Sem dúvida, esse livro não deve ser subestimado, ou uma parte vital da totalidade canônica será perdida.

O Deus que escolhe o povo de Israel desde a criação: Crônicas 1.1—9.34

No período pós-exílio, era sem dúvida fácil para os judeus saber se eles tinham alguma importância na família das nações. Afinal de contas, eles eram um povo dominado, completamente servil ao poderoso Império Persa. O cronista se dedica a tal questão enfatizando que Deus tem agido a favor dos israelitas e por intermédio deles desde a criação da raça humana.⁶ Duas genealogias básicas são indicadas para comprovar essa observa-

⁵1 Chronicles, p. 42.

⁶Michael WILCOCK, *The message of Chronicles: one church, one faith, one Lord*, p. 19-31; e J. A. THOMPSON, *1, 2 Chronicles*, p. 49.

ção. A primeira se estende por 1.1—2.2 e cobre a era de Adão a Jacó (Israel), enquanto a segunda descreve o nascimento das tribos de Israel e se prolonga até o retorno do exílio (2.3—9.34). Por meio da conexão entre a criação, os patriarcas, a conquista e a perda da terra, o autor reproduz o esquema narrativo básico encontrado na Lei e nos Profetas. O esquema também permite ao cronista afirmar que Deus tinha Israel em mente desde o princípio dos tempos, por meio de uma estratégia literária que traça um panorama da história em algumas páginas.

É óbvio que o cronista utiliza em 1.1—2.2 o material genealógico de Gênesis. Surgem elementos de Gênesis 5.1-32, 10.1-32, 11.10-26, 25.12-18, 35.23-26 e 36.1-43.⁷ Essa atenção a Gênesis indica que o cronista teve acesso ao livro e desejou formatar seu relato de um modo semelhante. Além disso, pode-se entender que o cronista compartilha a crença de que o Senhor criou os céus, a terra e todas as nações do mundo. Finalmente, fica claro que o cronista considera a vida de Abraão, Isaque e Jacó o ponto crucial do primórdio da história humana. Tudo o que precedeu o tempo desses patriarcas foi um prelúdio da importante obra que Deus realizaria neles e por seu intermédio. Muitos estudiosos afirmam que o material genealógico foi uma adição posterior a Crônicas. Sara Japhet discorda, observando que o estilo e as ênfases temáticas dessa parte correspondem aos do restante do livro. Portanto, ela conclui que

a integridade do material genealógico, refazendo e resumindo as fontes de Gênesis, ainda que o tempo todo mantendo os dados e a ordem originais, é o propósito desse capítulo. Seu objetivo é descrever a história humana como o palco para a encenação da história de Israel. Esse material também expressa uma concepção original da eleição de Israel [...] ao começar por Adão.⁸

Essa perspectiva histórica e teológica encoraja os judeus pós-exílio a se lembrar que sua herança é tão importante quanto a história em si, e os recordar de que mesmo os poderosos persas estão sob o controle de Deus. Sua importância deriva do Criador que os escolheu desde o princípio dos tempos.

A proeminência de Israel não diminui em 2.2—9.34, mas essa segunda genealogia inicia a ênfase do livro nas responsabilidades do povo em relação ao seu Criador. Os comentários sobre a fidelidade e a desobediência começam a aparecer. O cronista não acredita que a condição de eleito

⁷Cf. Myers, *1 Chronicles*, p. 1; e Japhet, *I and II Chronicles*, p. 52-6.

⁸*I and II Chronicles*, p. 56.

concedida a Israel permita ao povo ser menos responsável perante o Senhor. De fato, o autor proclama o oposto. Os escolhidos de Deus devem maior obrigação ao Senhor e uns aos outros do que qualquer outra nação sobre a terra.

Por exemplo, a genealogia da família de Jacó começa com Judá, não com Rúben, o filho mais velho. De acordo com 5.1,2, a razão para essa reordenação é que Rúben pecou contra seu pai ao dormir com um das concubinas de Jacó, um episódio descrito em Gênesis 35.22 e denunciado pelo agonizante Jacó em Gênesis 49.3,4. Embora Judá receba prioridade em 1Crônicas 2.3-8, o cronista mostra os pecados de Judá e seus filhos ao mencionar a história sobre Tamar, em Gênesis 38.2-7 (1Cr 2.3-8). Semelhantemente, as tribos estabelecidas além do Jordão (v. Nm 32.1-42) são descritas como idólatras que provocaram a própria destruição pelos assírios (5.23-26). E a derrota de Judá diante dos babilônios é reputada à sua deslealdade ao Senhor (9.1). Em outras palavras, o cronista fundamentalmente concorda com a perspectiva da Lei e dos Profetas de que as misérias de Israel vieram por consequência da infidelidade à aliança.

A proeminência de Davi é percebida com clareza nessa extensa genealogia. Ele é o membro mais importante da família de Judá (v. 3.1-9) e é citado como quem Deus escolheu para conduzir a nação (5.2). O cronista também destaca a decisão de Davi em fazer de Jerusalém a capital da nação (3.4), trazendo a cidade para o primeiro plano entre todas as outras localidades da Terra Prometida. Essas referências preparam o cenário de 1Crônicas 10—29, no qual a carreira de Davi será tratada em detalhes.

As famílias de Arão e Levi também recebem atenção especial. O cronista aproveita para observar que somente os descendentes de Arão foram nomeados sacerdotes (6.49) e que os levitas auxiliavam os sacerdotes nas funções do templo (6.48). Tais constatações tornam ilegítimos todos os outros que assumem papéis de liderança no culto, como oferecer sacrifícios, servir como músicos permanentes no templo ou fazer expiação pelos pecados do povo de Israel. Ou seja, é denunciada qualquer coisa semelhante à religião de Jeroboão, que empregava diversas pessoas para essas tarefas (v. 1Rs 12.25-33). As funções sacerdotais e levíticas são consideradas mandamentos divinos, uma vez que foram descritas na lei de Moisés (6.49). Na sequência do livro, os responsáveis pelo culto crescerão em importância ao lado de Moisés, Davi e os profetas.

As constantes referências dessa seção aos conteúdos canônicos anteriores marcam sua concordância com os principais temas encontrados naqueles textos. É assumida a crença de Gênesis de que o Senhor é o Criador dos céus, da terra, da raça humana e de Israel. A libertação e a dádiva da terra

por Yahweh, conforme descritas em Êxodo—Josué, são constitutivas dessas genealogias. A divina escolha de Davi para ele receber um reino eterno, já descrita em 2Samuel 7.1-17, é repetida. A razão por trás do fim do reino de Israel é a mesma tanto em 1Crônicas 5.23-26 quanto em 2Reis 17. Esdras—Neemias, Ageu, Zacarias e Malaquias são retomados quanto à informação sobre o retorno dos exilados em 9.2-34, um fato que sinaliza a concordância do cronista com a teologia da restauração contida em Deuteronômio 30 e em vários textos nos Profetas.

De modo primoroso, pelo uso da genealogia como um dispositivo panorâmico, o autor demonstrou se filiar à convicção do cânon que o Senhor é o Criador, mantenedor, artífice da aliança, juiz, doador da terra e redentor do povo escolhido. Acima de tudo, o Senhor deve governar a história humana para que todas essas idéias estejam corretas. Nenhum outro deus é considerado como parte dessa regra. Nenhum outro deus é identificado como uma entidade viva.

O Deus que escolhe Davi: 1Crônicas 9.35—29.30

Essa seção continua a interação de Crônicas com os outros livros do AT.⁹ Primeiramente, para focalizar o trabalho de Davi e Salomão, o texto se relaciona com as informações contidas em Samuel e Reis. Para realizar essa tarefa também são destacados personagens centrais como Moisés, grupos específicos como os levitas, lugares especiais como Jerusalém e o templo, e conceitos teológicos fundamentais atribuídos a Yahweh ao longo da Bíblia. Todas essas noções giram em torno da pessoa de Davi, uma vez que o Deus único o escolhe para receber uma aliança eterna.

Dois eventos na vida de Davi são particularmente importantes para se compreender o propósito teológico do cronista nos relatos davídicos. Primeiro, a oferta de um reino eterno demonstra o desejo do Senhor em abençoar Davi e beneficiar Israel. A infidelidade de Saul conduz à sua deposição e ao término de sua dinastia (9.35—10.14). Em contraste, o amor de Davi por Yahweh e seu desejo de construir um templo levam o Senhor a prometer-lhe uma dinastia infinita. Essa promessa corresponde a 2Samuel 7.1-17 e inspira as expectativas proféticas de um rei davídico que reinará em paz (Is 11.1-9), retidão (Jr 23.1-8), glória (Ez 34.11-31) e humildade (Zc 9.9,10). Essa promessa também repercute nos salmos davídicos (2 e 110), e ainda na passagem sobre o filho de homem em Daniel 7.13,14. Sem dúvida, o cronista vê a aliança davídica não apenas como a chave para o passado de Israel, mas também para seu futuro. Seria impossível superestimar a importância desse episódio.

Segundo, o papel de Davi ao estabelecer o culto e preparar a construção do templo revela a ênfase do cronista sobre a correta adoração no lugar escolhido por Deus.¹⁰ Davi não somente reúne os materiais para o templo (22.2-19; 29.1-9), como também estabelece os deveres dos levitas (23.1-32), dos sacerdotes (24.1-31), dos músicos (25.1-31) e dos guardiões (26.1-19). De todo modo possível, Davi apóia o trabalho do culto, provando dessa forma ser o tipo ideal de rei descrito nos primeiros padrões de realeza propostos por Moisés (Dt 17.14-20). Seu trabalho também instaura a primazia de Jerusalém como o lugar onde devem ser feitos os sacrifícios e celebradas as cerimônias do Dia da Expição em associação com a arca da aliança. Assim, o cronista concorda com 1Reis 1—12 que Jerusalém é o local que Deus escolheu como santuário central. A condição sagrada de Jerusalém intenciona impedir a idolatria e cumprir os propósitos de Moisés declarados em Deuteronômio 12.1-7.

Embora Davi seja o personagem principal que une Crônicas a Samuel, Reis e os Profetas, ele não realiza essa função sozinho. Em 16.39,40 e 22.11-13, o texto menciona a lei do Senhor e a lei de Moisés, ambas se referindo ao mesmo material.¹¹ A primeira passagem declara que os sacerdotes deviam ensinar a lei, enquanto a segunda é parte do conselho de Davi a Salomão sobre como ser um líder fiel. Moisés é mencionado posteriormente em Crônicas (v. 2Cr 34.14), assim sua importância não cessa após esse segmento. A adesão de Davi à lei mosaica, divinamente inspirada, conecta a teologia do cronista sobre a adoração, o sacerdócio e a realeza ao Êxodo, Levítico e Deuteronômio. Somente a adoração mosaica é legítima aos olhos de Deus e aos do cronista.

As concepções canônicas sobre o Senhor permeiam esses capítulos. Por exemplo, após 1Crônicas 11—15 repetidamente declarar que Deus concede o trono e muitas vitórias a Davi, em 16.8-36, o cronista adapta os salmos 96, 105 e 106 num hino à glória de Deus revelada por meio de Israel.¹² O salmo reconhece que o Senhor cumpre as promessas da aliança (16.8-22) e reina sobre toda a terra (16.23-33).¹³ Isso significa que Yahweh

⁹As conexões canônicas são tão evidentes aqui que não haverá nenhuma seção separada de comentário canônico nesta parte do capítulo.

¹⁰Para uma abrangente discussão do papel de Davi nas tradições de adoração, v. William Riley, *King and cultus in Chronicles: worship and the reinterpretation of history*, *JOTSup* 160, p. 53-76.

¹¹Cf. J. R. Shaver, *Torah and the Chronicler's history Work: an inquiry into the Chronicler's references to laws, festivals and cultic institutions in relationship to Pentateuchal legislation*, p. 76.

¹²Simon J. DeVries, *1 and 2 Chronicles*, p. 150-1.

¹³SELMAN, *1 Chronicles*, p. 169-70.

entregou a Terra Prometida ao povo de Israel para ser fiel a Abraão, Isaque e Jacó (16.16-18). Além disso, o salmo declara que, sendo o Senhor o Criador, não há nenhum outro deus e que os deuses das nações são meros ídolos (16.26). É anunciado que Yahweh é o juiz de todas as pessoas, e um justo juiz nessa tarefa, como também o único que pode salvar (16.31-35). Significativamente, o texto conclama todas as nações, não apenas Israel, a reconhecer a grandeza do Senhor e a adorar o Criador, o único Deus. Aqui, o cronista demonstra solidariedade com a teologia da tradição canônica dos salmos, repetindo as convicções provenientes de passagens que são elas mesmas excelentes resumos das convicções defendidas em todo o saltério.

As exortações finais de Davi a Salomão resumem a teologia da seção em análise. O monarca ressalta que Deus o escolheu para conduzir Israel, Salomão para sucedê-lo e construir o templo (28.1-10). Numa linguagem que se assemelha a Josué 1.1-9, ele diz a Salomão que mantenha os mandamentos de Deus, porque o Senhor nunca o abandonará (28.8,20). A última oração ao seu povo é para que os israelitas reconheçam a bondade e a soberania de Deus e nunca deixem de buscar o Senhor (29.10-20). Os intérpretes canônicos sabem que a nação certamente deixará de buscar o Senhor, que em troca os levará à ruína. De fato, 5.23-26 já anunciara esse acontecimento. O cronista percebe, como o fizeram antes dele os Profetas Anteriores e Posteriores, que as derrotas do Israel são desnecessárias. Seu retrocesso é produto da amnésia teológica, não da infidelidade ou incapacidade divina, e sua redenção depende do Deus que os puniu.

O Deus que escolhe Salomão para suceder a Davi e construir o templo: 2Crônicas 1—9

De acordo com o discurso de despedida de Davi, a subida de Salomão ao poder faz parte da eleição de Davi pelo Senhor (1Cr 29.5), assim, o reinado de Salomão é uma extensão das promessas feitas em 1Crônicas 17. Sua autoridade deriva da própria promessa. A tarefa que lhe é dada cumprir é baseada na sua eleição, na decisão do Senhor em permitir a construção de um templo e na capacidade divina em dotá-lo de liderança. Assim, devido à escolha de Yahweh por Salomão, a nação, a dinastia e o próprio rei serão beneficiados. A escolha soberana de Deus é aqui cheia de graça e fidelidade.

A permissão divina para Salomão governar Israel é evidente em 1.1-17. O texto, uma passagem paralela a 1Reis 3.1-15, reconta o pedido de Salomão ao Senhor para que este lhe conceda sabedoria para governar o povo (1.7-10). Deus fica feliz com o pedido e então dá sabedoria, riqueza e renome a Salomão (1.12). Somente o Senhor pode conceder tais bens,

conforme Crônicas e o restante do cânon têm testemunhado: Yahweh dirige os eventos humanos, concedendo reinos a governantes de acordo com sua vontade. A literatura sapiencial nos Escritos declara que somente o Senhor dá sabedoria aos que a buscam (v. Pv 1-9). A bênção de Deus a Salomão demonstra, dessa maneira, a fidelidade contínua de Yahweh a Davi e à aliança davídica, e aos Israelitas, que precisam de uma liderança forte e honrada por Deus.

A tarefa mais importante de Salomão é construir o templo, uma obra que o Senhor especificamente escolheu para que ele realizasse (1Cr 28.10). Os detalhes sobre a construção do templo, sua consagração e a bênção divina tomam a maior parte de Crônicas (2Cr 2—7). Uma vez concluída a construção, o povo traz a arca da aliança para a casa de adoração, uma cerimônia que termina com a glória, ou presença, do Senhor enchendo o templo (5.13,14). Deus escolhe habitar esse lugar, um sinal de que a aprovação divina está evidente em todo o processo. Além de dar um contexto físico à presença de Deus, o templo testemunha a elevada consideração da nação pelo Senhor, serve como ponto de convergência para o culto, facilita a adoração obediente e ergue-se como um símbolo visível da aliança de Yahweh com o povo de Israel.¹⁴

Muito da permanente importância teológica do templo é expressa na oração de consagração proferida por Salomão e na resposta do Senhor à oração. Salomão confessa que na compaixão, na guarda da fidelidade à aliança e na exibição de amor Deus é inigualável entre os outros assim chamados deuses (6.14-17). Ele compreende a escolha de Yahweh habitar no templo, uma vez que Deus não pode ser contido em nenhum espaço (6.18-21). Sobre tudo, o rei admite que o povo pecará, assim, ele roga ao Senhor para perdoar a nação quando ela se voltar para a adoração que o templo representa (6.22-39). Ele baseia sua oração na aliança davídica e na escolha de Deus daquele lugar para repouso de sua glória divina e para a adoração fervorosa (6.40-42). O Salomão conta com o fato de que o Senhor é poderoso, transcendente, imanente, clemente, quem tudo vê e está disposto a responder à oração. O caráter de Deus é o fundamento sobre o qual o significado do templo deve repousar ao longo do tempo.

A resposta de Yahweh para a intercessão do monarca fornece tanto uma chave interpretativa ao restante de Crônicas quanto uma ligação deste com o cânon. A oração de Salomão compreende a importância das bênçãos da aliança apresentadas em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28, e as exigências para a renovação da aliança expostas em Deuteronômio 30.1-10.

¹⁴Elmer A. MARTENS, *God's design: a focus on Old Testament theology*, p. 226-8.

Considera o fato de que o pecado de Israel necessitará de uma resposta redentora de Deus. Yahweh confirma essas inferências em 7.11-14. Israel será punido pelo pecado inconfesso, e Deus redimirá o povo escolhido se ele se arrepender sinceramente. Em 7.14, Deus compromete-se a, desde os céus, ouvir e curar Israel sempre que seu povo desviar-se do pecado e buscar o Senhor. O desejo de submeter-se, de orar, de buscar o Senhor e se arrepender após cair em pecado permeia muito do restante de Crônicas,¹⁵ da mesma maneira como Levítico 26, Deuteronômio 27 e 28 e Deuteronômio 30 influenciaram todo o AT.

O que significa para o Israel “buscar a Deus”? Walther Eichrodt acredita que signifique uma fé em Deus que conduz o remanescente a humilhar-se, acreditar na soberania de Deus e assim experimentar a libertação do Senhor na história.¹⁶ Rex Mason acrescenta que buscar a Deus dessa forma requer uma coragem especial.¹⁷ R. L. Braun sugere que a busca interior deve estimular a obediência exterior para que a verdadeira busca ocorra.¹⁸ Todas essas observações estão de acordo com o fluxo geral de Crônicas. Cada uma destaca que, ao agradecer ao Senhor, os fiéis exibem uma mudança de atitude interior que resulta numa mudança de comportamento. O futuro de Israel é claramente dependente desse tipo de busca.

O cronista termina a descrição do reinado de Salomão observando que sua riqueza, sabedoria e habilidades administrativas trouxeram grande fama ao rei (2Cr 8 e 9). Os leitores canônicos devem se surpreender com a omissão da idolatria de Salomão nesse relato, a qual recebe uma grande atenção em 1Reis 11. De fato, esse livro anterior culpa a divisão do reino por tal pecado. Nesse ponto, o tratamento dedicado a Salomão pelo cronista parece até mais complacente do que o de Davi, uma vez que o derramamento de sangue e o recenseamento dos israelitas provocados por Davi foram ao menos mencionados.

Portanto, é vital atentar para 10.15, cujo texto relata que o reino foi dividido de acordo com a palavra de Aías, o profeta, oráculo que os intérpretes canônicos sabem ter sido proferido contra o pecado de Salomão (v. 1Rs 11.1-39). Em outras palavras, o autor espera que os leitores conheçam o conteúdo de Reis e acreditem na conexão entre o pecado de Salomão e o fim da unidade do reino. Aparentemente, o cronista crê que o

¹⁵Cf. Roddy L. Braun, *Understanding the basic themes of 1, 2 Chronicles*, p. 81-3; e H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, p. 32.

¹⁶*Theology of the Old Testament*, v. 2, p. 308.

¹⁷*Preaching the tradition: homily and hermeneutics after the exile*, p. 48, 61, 128 e 138.

¹⁸*Understanding the basic themes of 1, 2 Chronicles*, p. 82.

leitor será tão canonicamente instruído quanto ele, e assim poderá interligar as idéias pertinentes.

Essa seção claramente dá continuidade a diversas considerações canônicas relevantes. Primeiro, a passagem enfatiza a aliança davídica, pois o ministério de Salomão é apresentado como uma extensão do reinado do seu pai. Deus está mantendo sua fidelidade com Davi. Segundo, Deus também está mantendo as promessas feitas a Abraão, Isaque, Jacó e Moisés, uma vez que o povo está firmemente no controle da Terra Prometida e pôde até mesmo constituir o santuário central mencionado em Deuteronômio 12.1-7. Terceiro, Deus permanece tão soberano sobre a história quanto nos Profetas Anteriores. O que Salomão conquista vem como uma obra direta do Senhor. Quarto, a proeminência do templo está de acordo com as ênfases encontradas em Reis, Ezequiel, Ageu, Zacarias, Malaquias e Esdras—Neemias. A maneira como Israel se relaciona com seu Deus determina como a nação se sairá na história. Quinto, a seção reforça a afirmação do cânon de que uma resposta apropriada a Deus começa com uma fé interior que cria a obediência externa. A mera submissão cultural não possui mais valor de salvação aqui do que teria nos livros anteriores.

O Deus que pune e restaura o povo escolhido: 2Crônicas 10—36

Boa parte da história foi razoavelmente tranqüila até esse ponto. Davi e Salomão governaram um Israel unido que floresceu na terra que Deus concedeu ao povo escolhido. A eleição demandou responsabilidades, mas a nação e seus líderes responderam adequadamente ao Senhor. Toda essa tranqüilidade é abalada na seção final do livro, em razão da divisão de Israel, seu mergulho cada vez mais fundo no pecado e, finalmente, o sofrimento dos castigos que afligiam Salomão em sua prece de consagração. Contudo, exatamente como o rei esperava, a bondade e a vontade de perdoar do Senhor não se esgotaram com as transgressões da nação. Os que buscam ao Senhor encontram o perdão, a renovação pessoal e a oportunidade para conduzir a restauração nacional. Tais indivíduos são os verdadeiros remanescentes de Israel; a maioria vive em Judá, não em Samaria, e são eles que recebem a maior atenção dessa seção.

A desintegração política de Israel e suas conseqüências imediatas são expressas pelas palavras proféticas dos mensageiros enviados por Deus. Aías declara que Deus dividirá o reino entre Roboão, o filho de Salomão, e Jeroboão, o homem que cria um estado rival e um sistema religioso alternativo (10.15). Semaías declara que Yahweh abandonará Roboão, permitindo, assim, ao Egito derrotá-lo, pois o rei havia abandonado o Senhor (12.1-5). Embora não seja um profeta, o rei Abias utiliza a linguagem

profética para destruir Jeroboão, em razão deste haver desviado o povo em direção a imagens de pseudodeuses, em vez de o ajudar a crer no Deus vivo (13.1-9). Deus pune Jeroboão por essa infidelidade (13.20-22).

Os monarcas religiosos, os profetas inspirados e os sacerdotes comprometidos constituem a liderança que o cronista admira em 2Crônicas 14—20. Dois reis, Asa e Josafá, são os personagens mais proeminentes. Ambos lideram movimentos de reforma baseados na Lei e na sua aplicação à situação presente. De qualquer maneira, nenhum homem é perfeito, mas ambos são gigantes espirituais comparados aos seus correspondentes no Israel do norte.

Os reinados de Josafá e Asa funcionam como exemplos de como os reis e o povo podem agradar ao Senhor. Uma vez que os ídolos são rejeitados, a Lei é ensinada e obedecida, a nação confia somente em Yahweh, a palavra profética é acreditada e os sacerdotes são fiéis na execução dos deveres determinados por Deus, o país florescerá como uma clara dádiva do Senhor. Essa conduta demonstra a real busca por Yahweh. Exemplos negativos, como os oferecidos por Jeorão, Acázias e Atalia (21.1—23.11), tornam a definição da busca por Deus ainda mais evidente, como o faz o heterogêneo grupo de Joás, Amazias, Uzias e Jotão (23.12—27.9).

Comparação e contraste continuam marcando o relato do cronista em 2Crônicas 28—33. Três monarcas, Acáz, Ezequias e Manassés, aparecem aqui, com Acáz agindo como um governador perverso, Ezequias, como um líder quase totalmente justo e Manassés demonstrando como os reis injustos podem se arrepender. A maldade de Acáz se origina na sua devoção a ídolos que, ele acreditava, pudessem torná-lo poderoso, em sua relutância em atender aos profetas e no fechamento do templo (28.1-27). Em outras palavras, ele se ajusta perfeitamente à definição de deslealdade oferecida pelo cronista. Ele não tem nenhum valor redentor e é a causa da nação sofrer nas mãos dos assírios, que são descritos como agentes da ira de Deus (28.19,20). Em vez de buscar o Senhor, ele se volta para outros deuses quando está diante de uma crise. O castigo de Deus é tudo o que ele pode experimentar.

O reinado de Ezequias contrasta totalmente com o de seu pai, Acáz. Ele reabre o templo e restabelece ali a adoração, dirige a nação durante a Páscoa e restaura os levitas em sua posição legal na coordenação da adoração (29.1-31.19). Por consequência, Deus o faz próspero (31.20,21). Porém, é importante notar que esse sucesso não afasta Ezequias das circunstâncias difíceis, pois os assírios invadem a terra, capturam quase todo o reino de Judá exceto Jerusalém (32.1). Conforme aconteceu com Asa e Josafá, Ezequias precisa provar sua fidelidade em meio a tempos difíceis.

A invasão assíria estabelece a base para um conflito claro entre a visão de mundo canônica e aquelas de outros povos antigos. A Assíria acredita que o poder do deus de uma nação é provado pela influência e poder militar dos adeptos daquela divindade. Assim, eles declaram que deuses de outras nações não podem libertá-las dos devastadores ataques assírios, logo, o Senhor também não pôde salvar Israel (32.9-17). Como afirma o cronista, os assírios tratam o Senhor como se o Deus vivo fosse apenas outro ídolo feito por mãos humanas (32.18,19). Ezequias e o profeta Isaías oram pela nação, e Yahweh salva Israel da destruição, matando o governante assírio que questionou o poder do Senhor (32.20-23). O episódio destaca a convicção do cronista de que Deus governa a história, revela o futuro, adverte o crente sobre o presente, castiga o mau e abençoa o justo. Além disso, realça o modelo de busca ao Senhor que o autor apresentou desde 2Crônicas 7.14. Ezequias, Isaías e o remanescente fiel sobrevivem, enquanto Senaqueribe [o rei assírio] paga com a própria vida por sua blasfêmia.

Diferente de Ezequias, Manassés vem servir ao Senhor somente depois de muita idolatria e de ignorar os profetas de Deus (33.1-10). Seu castigo ordenado por Deus é aplicado de forma brutal pelos assírios (33.11). Japhet observa que o infortúnio pode voltar uma pessoa contra o Senhor, como no caso de Acaz, ou levá-la em direção a Yahweh. A decisão de servir a Deus, tomada por Manassés, dá aos leitores um exemplo perfeito de como eles próprios podem restabelecer sua relação com o Senhor.¹⁹ H. G. M. Williamson concorda, notando que o arrependimento de Manassés é o mais extraordinário de seu tipo em Crônicas e que a linguagem teológica empregada indica que o episódio é destinado a ser exemplo para outros.²⁰ O cronista declara que Manassés busca a Deus, ora, humilha-se e arrepende-se; a mesma fórmula para renovação apresentada em 7.14.²¹ O arrependimento afeta também sua teologia, porque ele finalmente acredita que “o Senhor é Deus” (33.13). Buscar o Senhor obviamente significa buscar somente o Senhor, porque somente o Senhor é Deus.

Um último notável governante surge antes de uma série de esquecíveis e lamentáveis monarcas que dirigiram e facilitaram o fim da nação. Josias busca o Senhor enquanto ainda é jovem (34.3), o que o leva a remover todas as imagens encontradas em seu domínio (34.4-7) e motiva-o a renovar o templo (34.8-13). Assim, ele age de modo muito semelhante a Asa, Josafá e Ezequias antes dele. O que impulsiona ainda mais suas reformas é

¹⁹*I and II Chronicles*, p. 1009-10.

²⁰*I and 2 Chronicles*, p. 389.

²¹THOMPSON, *I, 2 Chronicles*, p. 370.

a descoberta no templo do Livro da Lei do Senhor transmitido por Moisés (34.14,15). Josias compreende o fracasso da nação em manter a aliança, fato confirmado pela profetisa Hulda (34.16-28). Todas as atividades futuras relacionadas às reformas, incluindo a renovação da aliança e a celebração da Páscoa (34.29—35.19), são fundadas tanto na vontade escrita de Deus quanto na profeticamente revelada.

Os sucessores de Josias no trono não seguiram o Senhor desde cedo, nem buscaram a Deus quando punidos. Eles rejeitaram os conselhos dos profetas e negligenciaram a lei de Moisés (36.11-16). Como o autor de 2Reis 17, o cronista acredita que esses pecados trouxeram os castigos descritos em Levítico 26 e Deuteronômio 27 e 28, e temidos por Salomão em 6.14-42. A Babilônia destrói Jerusalém, e a nação é exilada durante setenta anos, exatamente como Jeremias profetizou (35.17-21; v. Jr 25.9-11; 29.10). Talvez a coisa mais esperançosa a se dizer nesse momento é que alguma renovação pode ocorrer após o término dos setenta anos.

Ao contrário do livro de Reis, Crônicas chega ao fim com o exílio já no passado de Israel. Ciro permite aos judeus retornar à sua pátria após 539 a.C. (36.22,23). Assim, Crônicas termina onde Esdras—Neemias começa, porém o cronista explica como a nação chegou a ser exilada. Tendo começado com Adão, o primeiro homem, o autor finaliza apresentando um novo começo para o povo de Deus. A implicação é que se Manassés pôde buscar o Senhor, então certamente os exilados também o podiam. A aliança não foi revogada. Ela apenas acionou até o fim seus meios mais drásticos de efetuar a redenção e criar um remanescente. O mesmo Deus que perdoou os indivíduos que haviam sido punidos também perdoará toda a nação se o povo se humilhar, orar, buscar o Senhor e se arrepender dos seus pecados.

Síntese canônica: a consciência canônica do cronista

A seção final é extensa, teologicamente densa e cobre quase quatro séculos de história israelita. Por isso, apresenta muitas conexões com os livros anteriores, seis dos quais merecem particularmente ser mencionados. Primeiro, esse material exibe uma clara consciência canônica, o que indica a consciência do cronista ao usar obras autorizadas. Certamente, 1Crônicas 1.1—2Crônicas 9.31 demonstram a familiaridade do autor com a Lei, os Profetas Anteriores e Esdras—Neemias. Esses capítulos destacam o respeito especial do cronista pelo livro de Reis, pela profecia de Jeremias e pelos Salmos. O cronista adapta as ênfases teológicas daqueles livros às necessidades de sua história, mas permanece de acordo com eles. Crônicas afirma a autoridade de todo o AT, oferecendo dessa forma sua contribuição à tradição.

Segundo, a teoria histórica do cronista revela uma clara concordância com a dos Profetas Anteriores e Posteriores. Tanto o cronista quanto o autor de Josué—Reis acreditam que a queda da nação foi o resultado da quebra da aliança, da adoração a outros deuses e de uma recusa em ouvir os profetas, agentes da clemência enviados por Deus para ajudar para o povo a evitar o castigo (2Rs 17; 2Cr 36.14-17). Ambos os historiadores têm alta consideração pela palavra profética, pois citam os oráculos proféticos como pontos decisivos no passado de Israel. Essas convicções são compartilhadas pelos profetas, especialmente Isaías e Jeremias, os quais incluem o material que aparece em 2Reis (v. 2Rs 18.1—20.19 e Is 36.1—39.8; 2Rs 24.18—25.30 e Jr 52.1-34). Essa mesma perspectiva é refletida nos salmos históricos (105 e 106), textos usados pelo cronista em 1Crônicas 16.8-36.

Terceiro, as esperanças do cronista sobre o futuro são baseadas nas mesmas noções encontradas em Deuteronômio 30.1-10, Daniel 7—12 e 2Samuel 7.1-17. As constantes referências do livro sobre “buscar o Senhor” demonstram a fé no desejo de Yahweh de perdoar e restabelecer o povo escolhido. Como Daniel, o cronista encontrava segurança no conhecimento oferecido por Jeremias de que o exílio duraria setenta anos para então terminar. A oportunidade de Israel para voltar a Jerusalém depois do decreto de Ciro prova que a palavra profética foi novamente exata e que o fiel pode recuperar a Terra Prometida. Da mesma maneira que a aliança de Deus com Abraão, Isaque e Jacó não foi revogada, assim a aliança eterna com Davi deve continuar. O reino do Senhor e o reino de Davi não podem ser separados (v. 2Cr 13.8).²²

Quarto, a ênfase do cronista no castigo pelo pecado está de acordo com o restante do AT. Desde o tempo de Julius Wellhausen,²³ os estudiosos têm observado, discutido e muitas vezes criticado o cronista por ter supostamente adotado uma visão estereotipada da história. O cronista acredita no castigo divino. Saul (1Cr 10.13), Ezequias (2Cr 32.26), Manassés (2Cr 33.10-13) e outros sofreram por seus pecados. Jerusalém pereceu por causa da idolatria e da rejeição aos profetas.²⁴ Contudo, nem toda a dificuldade enfrentada por Israel foi resultado direto de pecado. A crise assíria de Ezequias prova esse ponto. Raymond Dillard e Japhet concluem corretamente que o Senhor sempre oferece misericórdia antes de enviar o

²²Walter C. KAISER JR., *Toward an Old Testament theology*, p. 261.

²³*Prolegomena to the history of ancient Israel*, p. 203-10.

²⁴V. a discussão desses temas em Robert North, *Theology of the Chronicler*, *Journal of Biblical Literature* 82/4, p. 369-81.

castigo e que o castigo é retardado o máximo possível. Deus intervém na história de Israel primeiro para os poupar, entretanto, como último recurso, intervém com o julgamento. O castigo de Deus sempre é justo. Mesmo a intervenção mais severa tem um propósito redentor. Assim, é um exagero considerar a visão de castigo do cronista como rígida e automática.²⁵ A história de Manassés mostra que a graça é sempre a opção preferida de Deus.

Essa atitude sobre a punição certamente se ajusta a uma perspectiva encontrada nos Profetas Anteriores e salmos históricos. Também coincide com a teoria do castigo encontrada em Provérbios e nos salmos de sabedoria, como Salmos 1 e 37. Portanto em Crônicas, a chave para se avaliar a severidade da punição nesses textos repousa na revelação do Senhor de uma oportunidade para evitar o desastre e em sua paciência com os pecadores. A própria existência da literatura sapiencial é uma advertência para o tolo livrar-se da sua estupidez. Deus tentou ensinar o ímpio a mudar e ser abençoado. Foi determinado um tempo para arrependimento e renovação. Nenhum desses livros recusa a graça a favor de um esquema de julgamento mecanicista. É justo que a punição venha. O sofrimento injusto é outra questão que não deveria ser associada ao castigo.

Quinto, as opiniões do cronista sobre o que constitui o verdadeiro povo de Deus se igualam muito ao restante do cânon. Desde o princípio, Yahweh esperou a obediência que cresce com a fé na palavra e no caráter do Senhor. É a fé que faz Deus aceitar Abraão em Gênesis 15.6, e é a fé que motiva Abraão a servir Yahweh em Gênesis 15.12-21 e 22.1-19. Moisés declara que o amor a Deus e ao próximo forma o núcleo da correta manutenção da lei (Lv 19.18; Dt 6.4-9). O escritor de 2Reis 17.13,14 afirma que a descrença no Senhor e o abandono da Lei conduziram à destruição de Israel. Jeremias 31.31-34 e Ezequiel 36.16-32 declaram que os futuros remanescentes terão novos corações, enquanto Oséias 4.1 e Miquéias 6.8 consideram o conhecimento do Senhor e o amor misericordioso como as chaves do comportamento obediente à aliança. Salmos lida extensivamente com as atitudes interiores necessárias para agradar ao Senhor, e Jó, Provérbios e Eclesiastes discutem em detalhes a visão de mundo que resulta no comportamento correto na vida diária. Todas essas idéias são certamente semelhantes à noção do cronista sobre a busca do Senhor. Até que se busque o Senhor, é improvável obedecer ao Senhor.

²⁵Cf. Japhet, *I and II Chronicles*, p. 43-7; e Raymond Bryan Dillard, Reward and punishment in Chronicles: the theology of immediate retribution, *Westminster Journal of Theology* 46, p. 164-72.

O povo de Deus também exhibe um compromisso específico com os planos do Senhor na história. Os remanescentes aguardam as orientações de Deus: se eles devem possuir a Terra Prometida (Nm 13,14; Js 1:1-9), ou opor-se ao baalismo (1Rs 17 e 18), reprovar os governantes (Is 7.1-25), orar contra a adoração pervertida (Jr 7.1-15), suportar o exílio com vistas ao futuro (Ez 33—48), ou ainda retornar à devastada Terra Prometida (Ed—Ne; Ag 1 e 2). O povo remanescente aceita a visão de Deus sobre o passado, o presente e o futuro. Eles colocam em prática os objetivos de Yahweh de ensinar ao mundo que não há nenhum outro deus, exceto o Senhor. O cronista apresenta o povo de Deus como indivíduos de cada tribo de Israel dispostos a cumprir os desígnios de Deus. Seu desejo em buscar a Deus os leva a obedecer a Deus. O cronista acredita que tais pessoas existiram ao longo da história de Israel, mesmo durante a época do reino dividido.²⁶

O cronista sustenta que o remanescente mantém a adoração no centro de sua existência. Para esse objetivo ser alcançado, os sacerdotes, os levitas, os reis e o povo devem aderir à Lei. Eles devem respeitar o templo e atender às palavras dos profetas. Manter um centro de adoração implica um amplo compromisso comunitário. Esses princípios são amparados pelos textos anteriores que defendiam o santuário central, exigiam a pureza de adoração e clamavam pela integridade ética. Levítico, Deuteronômio, Reis, Isaías, Jeremias, Ezequiel, Salmos e Esdras—Neemias concordam sinceramente com tais ênfases.

Sexto, o cronista acredita tão fortemente quanto qualquer autor do AT que o Senhor é Deus e que não há outro (2Cr 33.13). Todos os outros deuses são ídolos, obras de mãos humanas (2Cr 32.19). Em Crônicas, nenhuma divindade, além de Yahweh, possui capacidade para criar e sustentar. No núcleo das crenças do cronista sobre o assunto está a noção de que Yahweh é o Criador, o que significa que todos os outros supostos deuses são somente ídolos (1Cr 16.26). A aliança de Israel com Deus, única entre as nações, e a graça futura dependem da persistência de que o princípio monoteísta é verdadeiro e inegociável.

Conclusão

Crônicas fornece uma conclusão apropriada aos Escritos e ao restante do cânon por sua consciência histórica, percepção canônica, sensibilidade sobre a importância da adoração e ênfase no castigo divino. A amplitude da

²⁶H. G. M. WILLIAMSON, *Israel in the book of Chronicles*, p. 140.

visão do cronista, abarcando desde Adão até o exílio, amplia sua contribuição como livro síntese. Sua posição no fim dos Escritos faz da mais multiforme de todas as histórias do AT o final adequado para a parte mais multiforme da Lei, dos Profetas e dos Escritos.

A consciência histórica do livro permite-lhe encerrar pontos de vista que variam do Gênesis a Esdras—Neemias. As preocupações históricas são tão evidentes em porções dos Escritos como na Lei e nos Profetas, pois os salmos históricos, Rute, Ester, Daniel e Esdras—Neemias, todos oferecem teologias históricas que se ajustam às partes anteriores do cânon. Todos esses textos declaram que o Senhor governa a história. Eles acreditam que o fluxo da história confirma sua crença, e afirmam que as mensagens proféticas advertiram o povo dos eventos vindouros, sendo que as advertências foram comprovadas pelos eventos subsequentes. Essas são leituras teológicas da história, mas não são leituras que ignoram os fatos ou a realidade. Os autores estão convencidos de que sua visão de mundo e sua teoria da história explicam melhor o que existe e o que ocorrerá no espaço e no tempo do que as noções estabelecidas por outros teóricos.

A constante referência de Crônicas aos textos anteriores dá ao cânon o status de autêntica Escritura. Quando o cronista cita o conteúdo da Lei, dos Profetas e dos Escritos, ele demonstra uma disposição para aceitar essas passagens como verdadeiras e obrigatórias. As citações são extraídas de uma larga gama de gêneros. As genealogias, as narrativas, as profecias e os salmos são todos mencionados, insinuando que no tempo do cronista nenhuma categoria específica de literatura era considerada como o único tipo de escritura sagrada. A Lei é obviamente a parte mais importante do cânon para o escritor, mas certamente não é sua fonte exclusiva de autoridade.

A sensibilidade em relação à adoração permeia cada parte de Crônicas. Os sacerdotes, os levitas e seus vitais ministérios são destacados como chaves indispensáveis para a renovação da nação. Por essa ênfase, o cronista mostra seu vínculo com Levítico, Deuteronômio, Samuel, Reis, Isaías, Jeremias, Ezequiel, Salmos e Esdras—Neemias. A adoração é considerada o principal caminho pelo qual o povo escolhido mantém sua relação com Yahweh. Os Escritos são especialmente importantes para uma compreensão canônica da adoração em razão da existência de Salmos, mas dificilmente essa divisão canônica possui um monopólio sobre a questão.

A bênção e o castigo divinos foram importantes no cânon desde Gênesis 3. Com o pecado veio a necessidade do castigo redentor, que remove a culpa do pecado sem tornar o pecado aceitável para a raça humana. Textos como Levítico 26, Números 13 e 14, Deuteronômio 27 e 28, Juízes 1 e 2,

2Reis 17, Isaías 36—39, Jeremias 34—45 e Ezequiel 1—32 oferecem uma perspectiva para os livros de sabedoria como Jó, Provérbios e Eclesiastes, como também para os salmos sapienciais e as narrativas de Rute e Ester que lidam com os sofrimentos justos e injustos. Deus revelou que há causas e conseqüências imediatas que estabelecem a existência humana. Yahweh também revelou que obedecer à lei, atender às profecias e às histórias proféticas, aplicar os princípios de sabedoria e buscar o Senhor em adoração, essas atitudes anulam as ameaças associadas às causas e conseqüências. Yahweh não escondeu a realidade dolorosa do sofrimento injusto em qualquer parte do cânon. Crônicas lida com tal dor, embora não na mesma extensão que Jeremias, Jó ou Eclesiastes. No entanto, o aparecimento do conjunto completo de idéias relacionadas ao castigo interliga Crônicas às obras que consideram as misérias da vida quase insuportáveis.

26

O Deus do Antigo Testamento

Um resumo

Este volume começou com determinadas afirmações metodológicas. Defendeu que o lugar adequado para se iniciar a teologia do AT é o cânon, pois o próprio texto das Escrituras tem sido confessado e obedecido pelas comunidades de fé desde o tempo de Moisés até o presente. O texto das Escrituras declara ser a palavra escrita de Deus e fornece a perspectiva teológica de seus escritores. Qualquer outro ponto de partida não apenas admitiria a existência de outros interesses vitais, como sistemas teológicos particulares ou questões históricas, mas também atestaria a primazia desses interesses.

Mais adiante, afirmou-se que o monoteísmo oferece um tema central apropriado para se examinar a teologia de AT, em razão da noção ser fundamental a todos os principais juízos canônicos a respeito do Senhor. Essa convicção é acompanhada pela crença de que Deus deve ser o foco primário da reflexão teológica. Finalmente, sustentou-se que a teologia bíblica requer uma leitura do AT que permita ao seu testemunho específico emergir de tal forma que uma adequada apreensão de seu tratamento dentro do NT possa ser atingida. O AT contém uma grande contribuição para as teologias bíblica e sistemática, que, no entanto, deve ser obtida por meio de uma adequada progressão.

Este capítulo busca resumir os resultados da presente obra e reafirmar a validade de seus fundamentos metodológicos. Com isso, pode-se construir pontes para o NT e a teologia bíblica, oferecer uma definição do

caráter de Deus, uma descrição de suas ações e um plano para o povo de Deus. Tais elementos revelam que o Deus do AT é também o Deus do NT, e que os escritores neotestamentários estavam corretos ao enfatizar os temas obtidos por sua compreensão do que chamaram Escrituras (2Tm 3.16,17; 2Pe 1.21).

A primazia do cânon

Inúmeras passagens demonstram a validade de começar-se a reflexão teológica destacando o valor do cânon como a palavra escrita de Deus. Sem dúvida, a Lei deixa a impressão de que tudo o que ela apresenta veio por intermédio de uma revelação divina. Antes de qualquer coisa, Gênesis pretende saber o que Deus pensa, como as personagens se sentem e o que a história futura reserva. Mais adiante, o conjunto de Êxodo 20—Levítico 27 constantemente se apresenta por consequência do que Deus comunicou a Moisés, sendo que o texto cita claramente o Senhor em discursos diretos. O livro de Números exhibe as mesmas características de narrativa onisciente apresentadas em Gênesis, e Deuteronômio revela suas origens divinas de modo semelhante ao de Êxodo 20—Levítico 27. Deuteronômio 32.47 declara que as palavras escritas da aliança colocadas ao lado da arca da aliança são a vida de Israel.

Se as referências à lei de Moisés nos Profetas ou as alusões sobre a observância da aliança que impregnam esses livros forem examinadas, ficará evidente que a Lei é considerada um registro escrito de caráter normativo, não meramente oral, que os escritores do AT presumem como revelação divina. Isaías 8.19-22 pede para o povo olhar para a Lei e os mandamentos como a palavra de Deus. Zacarias declara que as palavras dos profetas, junto com a Lei, são provenientes de Deus (Zc 7.12). Os livros de Reis fazem referência constante à lei de Moisés (1Rs 2.1-3; 2Rs 14.6), e, em 2Reis 17.13, consideram-se a Lei e as palavras dos profetas como ordens divinas. Jeremias chama Israel à observância da aliança em Jeremias 1—10, e Ezequiel cita passagens da Lei e dos profetas antecedentes em diversas passagens.

É da mesma forma evidente que os profetas acreditavam expressar as palavras de Deus em seu nome. Sua constante declaração de que estão citando Yahweh (“assim diz o Senhor”) e suas referências a visões divinamente induzidas são mais dois exemplos do consciente compromisso de falar apenas o que Deus lhes havia revelado. O escritor dos Profetas Anteriores respeita a obra dos profetas de modo semelhante, se não precisamente igual, ao demonstrado pela Lei.

Os Escritos confirmam a noção de que a Lei e os Profetas são escrituras autorizadas e merecedoras de aceitação pelo remanescente. Salmos 19 e 119 são passagens particularmente importantes nessa consideração, ambas testemunham a pureza, a perfeição, o valor e a natureza obrigatória da Lei. Daniel e Esdras—Neemias também estão de acordo sobre isso, além de ainda identificar a profecia de Jeremias a respeito do exílio de setenta anos como revelada por Deus (Dn 9.1; Ed 1.1). O cronista coroa os Escritos ao citar passagens de quase todas as partes do cânon. Uma categórica consciência canônica fornece credibilidade e autoridade à perspectiva histórica de Crônicas. Quando os Escritos terminam, havia sido alcançado um sólido sentido sobre as Escrituras. Nem todas as questões relacionadas ao fechamento do cânon foram respondidas pelo próprio texto, mas é justo se dizer que a comunidade de fé, que viveu logo após o cronista, possuía um amplo repertório, historicamente testado, do que consideravam a palavra escrita de Deus.

É esse o corpo de textos ao qual Jesus se refere em Lucas 24.44, que Paulo menciona em 2Timóteo 3.16,17, que Pedro discute em 1Pedro 1.21 e João cita no Apocalipse. Embora alusões aos livros apócrifos apareçam no NT (e.g., Jd 9), não há nenhuma referência indiscutível sobre os apócrifos na qual um autor declare sua autoridade bíblica. Assim, quando os escritores neotestamentários inferem conclusões exegéticas e teológicas, eles as extraem do corpo da Lei, dos Profetas e dos Escritos, e certamente do AT concebido nessa seqüência (e.g., Lc 24.44). O evangelismo, o discipulado e a implantação de igrejas, em sua totalidade, foram ordenados pelo que tais autores consideraram os ensinamentos da Palavra de Deus.

O caráter do Senhor e suas ações

Desde o primeiro versículo de Gênesis, o cânon define o Senhor por meio de traços de caráter e de ações realizadas. Na Lei, o Senhor é descrito inicialmente como o Criador solitário dos céus e da terra, e de tudo que eles contêm (Gn 1 e 2). Deus é responsável pelos seres humanos, animais e plantas. Assim, é importante realçar que, em Gênesis 3—50, Yahweh sustenta toda a criação. Deus cria, promete, fixa padrões, julga, perdoa e protege indivíduos tão diversos quanto Adão, Eva, Caim, Abraão, Sara, Ló, Ismael, Isaque, Jacó, Esaú, Lia, Raquel e José. Todas as atividades fluem do papel do Senhor como Criador. Após Gênesis 12.1-9, o foco principal da Lei passa a ser a nação que Deus está criando.

Êxodo—Deuteronômio destaca o papel do Deus único como redentor, artífice da aliança, Santo, juiz e outorgante da terra aos israelitas. A maio-

ria dessas funções estava prefigurada em Gênesis. Apesar disso, o texto desenvolve os muitos modos pelos quais o Senhor age na história. O texto também começa a propor juízos definitivos sobre o caráter de Yahweh, como os que afirmam que o Senhor é misericordioso, benevolente, paciente, rico em bondade e verdade, e justo no julgamento (Êx 34.6,7). Deus é chamado de santo (Lv 11.44) e único Deus vivo (Dt 32.39). O cânon claramente procura unir a apresentação da ação à sua definição, não opondo uma contra a outra.

De Josué a Malaquias, as Escrituras retratam Yahweh como o Senhor da história, seja a passada, a presente ou a futura. Deus é o Único que concede a terra a Israel, o Único que ergue e derruba reinos, o Único que determina o que o futuro conterà. Como Senhor da história, Yahweh decide como os povos devem se relacionar e como devem adorar seu Criador. Quando Israel quebra sua aliança com o Criador, ele é castigado, e o mesmo acontece quando as nações, que são criações de Yahweh tanto quanto Israel, abusam umas das outras e ignoram seu Criador (v. Is 13—23; Jr 46—51; Ez 1—32; Am 1 e 2). Ao mesmo tempo, Yahweh se encontra pronto a perdoar todos os que se arrependem. O juízo pretende purificar o remanescente que herdará o Reino de Deus (v. Is 11.1-10; 65 e 66; Jr 31 e 32; Ez 33—48; Sf 3.8-20), não intenciona deixar a raça humana sem esperança ou, então, descarregar indiscriminadamente a ira divina. Deus nunca está irado injustamente ou sem razão, e Yahweh é muito mais um salvador do que um juiz.

Nesses livros, o fato de que apenas o Senhor é Deus significa que o Salvador vindouro será alguém enviado por ele (2Sm 7.1-17; Is 7.14; 11.1-10; 42.1-4; 49.1-6; 52.13—53.12; Jr 23.1-8), até mesmo é dito que esse Salvador será Deus (Is 9.6,7). Também significa que Israel e as nações têm de se voltar somente para o Senhor a fim de obter a salvação (Is 40—48). A idolatria e a suposta existência de outros deuses não apenas são contestadas, mas também satirizadas como uma completa loucura, denunciando uma incapacidade para se pensar adequadamente (Is 44.9-20; Jr 10.1-25). Monoteísmo significa que somente Yahweh poupará ou julgará toda a criação (Ez 33—48), pois ninguém mais possui esse direito.

Os Escritos refinam e reforçam as definições básicas encontradas na Lei e nos Profetas. A adoração israelita celebra a condição de Deus enquanto criador, redentor, juiz e salvador. A literatura sapiencial funda suas conclusões no conhecimento revelado e oferecido por um Deus sábio. Os relatos revelam que Yahweh tanto ajuda mulheres como Ester e Rute quanto homens do tipo de Daniel, Esdras e Neemias. Textos cruciais, notavelmente o salmo 90, continuam afirmando que Yahweh é infinito, poderoso, colé-

rico, desejoso de ouvir as orações e alegre ao perdoar. As promessas feitas a Abraão e Davi permanecem válidas, e o futuro de Israel ainda depende do cumprimento desses compromissos.

Ao final do cânon, o caráter de Deus e suas ações foram constatados ao longo de dois milênios de existência humana historiada e durante um período até mais longo de tempo não-registrado que se estende retroativamente até a criação. Tais atributos foram descritos em narrativa, poesia, profecia e materiais apocalípticos. Durante o caminho, a personalidade de Deus cresce em compreensão, apesar de tornar-se ao mesmo tempo mais insondável. Cada nova revelação conduz à constatação de que o pensamento humano não pode esgotar a natureza revelada do Criador, sustentador, redentor, artífice da aliança, governador, juiz e salvador; embora uma coerência inteligível ampare a totalidade da descrição canônica a respeito de Yahweh: o Senhor é Deus, e não há nenhum outro. Desse conceito fundamental procedem as outras declarações significativas.

Os escritores do NT nunca questionam a validade da tese do Deus único, embora eles, como seus equivalentes no AT, preguem com frequência para pessoas que preservam uma visão de mundo politeísta. Jesus foi capaz de dedicar-se a um consenso monoteísta em seu ministério, entretanto Paulo não pôde se dar a esse luxo teológico (v. AT 14.8-18). Os Evangelhos, as epístolas de Paulo e a carta aos Hebreus associam Jesus à criação, por isso o apresentaram como unido ao Deus único (Jo 1.1-18; Cl 1.9-18; Hb 1.8-12). O próprio Jesus se declarou o “Eu Sou” de Êxodo 3.14, o que o iguala ao Deus do Êxodo e da aliança do Sinai, que não permite nenhum rival (Jo 8.48-59). Mateus e Lucas declaram ser Jesus o filho de Davi por meio de um uso seletivo de genealogias semelhantes à do cronista, e Marcos designa Jesus como o filho de homem, fraseologia que somente poderia lembrar aos leitores a passagem de Daniel 7.13,14. Assim, o NT confessa ser Jesus o Filho de Deus, em cumprimento a Salmos 2, e o próprio Deus, em cumprimento a Isaías 9.6,7. Todas essas designações são dependentes das noções de que há um Deus que prometeu um Salvador, que Jesus é esse Salvador e que Jesus é Deus.

O povo de Deus

Cada uma das idéias precedentes afeta a definição de povo de Deus apresentada pelo AT. Por exemplo, quando Deus se revela, a palavra escrita é compilada pelo povo de Deus. Não haveria nenhum texto sagrado a menos que o Senhor escolhesse comunicar idéias compreensíveis em linguagem humana por meio de pessoas crentes no Deus único. Também o povo

de Deus é o receptor de muitas, embora não todas, ações divinas descritas nas sagradas Escrituras. Mais adiante, o povo de Deus, o remanescente, torna-se o grupo de pessoas por meio do qual Yahweh decidiu mediar a verdade para todo o mundo criado. Assim, uma definição de povo de Deus é um elemento teológico crucial, que obviamente interessou aos escritores do NT de maneira decisiva.

A definição de povo de Deus se altera gradualmente na Lei, entretanto certos princípios guiam todo o processo. Em Gênesis 1—11, o povo de Deus corresponde inicialmente aos primeiros seres humanos, os quais mantêm uma relação de fé com o Senhor que os leva a obedecer às proibições divinas (Gn 2.1-25). Após Gênesis 3, porém, a população humana se divide depressa em dois grupos: os que servem ao Senhor e os que não o fazem. O relato dos sacrifícios de Caim e Abel inaugura esse cisma e, a partir de Gênesis 6.5, os fiéis a Deus haviam se reduzido a uma família, na realidade um pequeno remanescente. A eleição de Abraão e seu ministério, como também a vida de seus filhos e netos, demonstram como o Senhor age por meio de um remanescente que acredita nas promessas pactuais e adora somente ao Deus que propôs esses compromissos. Indivíduos como Melquisedeque (Gn 14.18-20) provam que a participação no povo de Deus não depende de uma relação genética com Abraão. Ao contrário, o Deus que criou todas as pessoas se relaciona com um remanescente plurinacional.

Embora acordos tenham sido feitos para que não-israelitas pudessem participar do povo de Deus em Êxodo—Deuteronômio, a atenção do texto recai diretamente sobre como Israel pode se tornar a nação santa de Deus (Êx 19.5,6). Os descendentes de Abraão são considerados o povo de Yahweh à medida que confiam no Senhor, amam-no de todo o coração e podem, portanto, manter a aliança oferecida primeiramente no Sinai e, depois, renovada na margem oriental do rio Jordão. Enquanto permanecerem fiéis a Deus, na condição de povo do Senhor, terra, relacionamento e bênção estão prometidos a eles (Lv 26; Dt 27 e 28). Sua existência é um modo pelo qual a promessa do Senhor de abençoar todas as nações por meio de Abraão será cumprida (Gn 12.1-9).

O fracasso de Israel em cumprir os princípios de fé, amor e obediência está registrado com dolorosos detalhes nos Profetas. Essa falha leva o Senhor a apresentar um novo plano para o futuro. O plano está baseado nas promessas pactuais já postas, mas ampliado para novas áreas. Deus não rejeitou Israel, ele decide oferecer a Davi uma aliança eterna (2Sm 7.1-17), o que significa que o povo de Deus deverá ser regido para sempre por um herdeiro davídico. Os profetas invariavelmente descrevem esse gover-

nante como alguém cujo reino é sem defeito e permanente (Is 9.1-7; Jr 23.1-8), cujo caráter é puro e o poder proveniente de Deus (Sl 2; Dn 7.13,14).

O rei davídico governará um novo tipo de povo de Deus. Jeremias 31.31-34 declara que esse povo ingressará numa nova aliança com Yahweh e conhecerá inteiramente o Senhor. Na realidade, não haverá nenhum remanescente dentro do grupo de aliança, como era o caso na época de Jeremias, pois os considerados portadores da aliança serão pessoas de fé. Ezequiel acrescenta que o Senhor criará o novo grupo por uma intervenção direta do Espírito de Deus no coração do povo (Ez 36.22-32), o que produzirá em seus membros outra mentalidade. Tomados em conjunto, os comentários de Jeremias e Ezequiel retratam o futuro povo de Deus como formado por indivíduos fiéis, criados e capacitados pelo Espírito de Deus. Ambos os profetas acreditam que o novo povo da aliança desfrutará a liderança forte do governante davídico (Jr 33.14-18; Ez 36.22-32). Sofonias 3.8-20 indica que o novo povo será oriundo de uma variedade de nações. O retrato que emerge é o de um povo que serve ao Senhor sob a autoridade de um dirigente davídico, um grupo que crê no Senhor, que está por ele habilitado e que consiste em indivíduos de todas as nações criadas por Deus. Desse modo, todas as promessas feitas a Abraão, Israel e Davi serão mantidas e o amor de Deus por toda a criação, manifestado.

É necessário apontar que certos elementos relativos ao povo de Deus nos Escritos poderiam ser, e foram, mal-entendidos. A alegria de Ester pela derrota dos inimigos gentios, a expulsão das esposas estrangeiras determinada por Esdras e a ênfase de Crônicas na pureza ritual são apenas três exemplos encontrados em tais textos. No entanto, também deve ser observado que Rute foi aceita dentro do povo de Deus, que os salmos proclamam o governo universal do futuro rei davídico e que o Deus de Daniel é, no mínimo, considerado respeitosamente nos círculos babilônicos. No tempo de Jesus, muitos judeus acreditavam que para ser o povo de Deus descendente de Abraão era necessário não apenas permanecer separado em assuntos de fé, mas também nas questões culturais como um todo. Essa tendência exclusivista já foi amplamente discutida em outros lugares e, portanto, o debate não será repetido aqui. É suficiente por ora declarar que Esdras, Ester e Crônicas não criticam a inclusão de pessoas que acreditem no Deus único, abracem os princípios mosaicos e anseiem pela renovação que virá por meio do herdeiro davídico. Esses livros pedem a exclusão dos idólatras e a derrota dos maníacos genocidas. A inclusão de estrangeiros em vários textos dos Escritos indi-

ca que o problema não está no fato de alguns indivíduos serem gentios, mas em suas crenças e práticas.

As mesmas tensões e possibilidades também marcam as passagens do NT que tratam da definição de povo de Deus. Para destacar as alianças davídicas e abraâmicas, e enfatizar o papel de Jesus como Salvador de todas as nações, Mateus e Lucas incluem genealogias retroativas a Abraão e Adão respectivamente (Mt 1.1-17; Lc 3.23-38). Mateus, então, prossegue retratando Jesus como o prometido a Israel no AT, enquanto Lucas—Ato descreve a expansão do cristianismo desde o surgimento até a difusão entre judeus e gentios através do Império Romano. A vida de Paulo e suas epístolas são dirigidas em grande parte pela convicção de que o povo de Deus não pode ser definido por raça, gênero, condição econômica ou nacionalidade (v. Rm 2.28). De fato, Paulo declara que todos os que têm fé em Jesus Cristo fazem parte do povo de Deus, verdadeiros filhos de Abraão (Gl 3.26-29). Ao mesmo tempo, Paulo acredita que os judeus ainda possuem um lugar especial nos planos de Deus e afirma que os gentios não poderiam conhecer a Cristo sem o ministério de judeus fiéis (Rm 9—11).

A teologia paulina do povo de Deus é guiada por suas convicções a respeito do Espírito e das pessoas com quem Deus faz uma nova aliança. A passagem em 2Coríntios 3.1-6 é especialmente importante para se perceber o enfoque de Paulo sobre tais assuntos. Em 3.3, ele recorre a Ezequiel 11.19 quando declara que Cristo foi escrito no coração dos coríntios por meio da atividade do Espírito Santo. Mais adiante, em 3.6, Paulo afirma que ele é um ministro da nova aliança, uma clara referência a Jeremias 31.31-34, e que esse ministério do Espírito vivifica os coríntios. A busca da salvação em qualquer outra fonte, que não seja a implantação de Cristo no coração pela ação do Espírito Santo, é fútil. Para Paulo, a lei era gloriosa e permanece gloriosa quando convence as pessoas de seus pecados, mas esperar a salvação por meio do cumprimento de seus padrões é o caminho para a morte (3.7-11). Paulo argumenta em Romanos 9.31,32 que a fé sempre foi o meio para se cumprir a lei, no entanto a obediência à lei não gera a fé.

A idéia paulina de um povo de Deus plurinacional, multirracial e bíblicamente fundamentado é compartilhado por João, especialmente no Apocalipse. Nesse livro, João, dirigindo-se às igrejas que tinham membros gentios (Ap 1-3), vislumbra uma grande multidão de crentes de todas as raças e terras em pé diante do trono de Deus (7.9-17). Ao término do Apocalipse, Cristo é declarado o Rei dos reis e Senhor dos senhores (19.11-16) e é descrito como Aquele a quem o Reino de Deus foi concedido (21.1-5). Reinando ao seu lado, está o povo de Deus, os fiéis que haviam

entoado o cântico da vitória de Moisés (15.1-4; v. Êx 15.1-18) e confessando que Deus é o Criador, e Jesus, o Cordeiro de Deus. O fato de que os salvos reinarão com Aquele a quem o reino foi concedido se ajusta às promessas feitas ao remanescente em Daniel 7.18-27. Não há dúvidas de que João crê que o futuro povo de Deus descrito no AT refere-se aos cristãos de seus dias e de todas as eras subseqüentes.

João, Lucas e Paulo concordam, portanto, sobre certos princípios teológicos-chaves, todos derivados das Escrituras. Eles acreditam que os “dias vindouros” mencionados pelos profetas conduzirão a uma nova aliança associada ao surgimento do rei davídico predito em numerosas passagens. Estão convencidos de que o Espírito de Deus deve agir no coração dos seres humanos a fim de criar o novo povo de Deus, e acreditam que os judeus farão parte do povo de Deus, mas que o novo remanescente consistirá em pessoas de todo o mundo criado por Deus. Com base na leitura do AT, eles concluem que Jesus é o prometido, que o Espírito convence os cristãos sobre isso e que pessoas de várias nações estão se tornando parte do povo de Deus. Eles acreditam que a obra de Cristo deu início aos “dias vindouros” aguardados pelos profetas e que o juízo final, em algum momento, concluirá a história humana. Suas leituras do conteúdo do AT levaram-nos a essas afirmações, e tais leituras foram tão meticulosas que, se suas convicções sobre Jesus estivessem erradas, poderia se dizer, no mínimo, que suas expectativas estavam corretas.

Conclusão

Os comentários acima de maneira alguma esgotam as relações existentes entre a teologia do AT, mapeada no presente estudo, e o NT. Nem certamente foram mencionadas todas as principais conclusões da teologia do AT e NT. Muitas questões doutrinárias e éticas mal foram abordadas. No entanto, as conexões feitas indicam que há uma verdadeira teologia bíblica e que ela precisa ser perseguida em seus detalhes ao longo de enfoques canônicos, monoteístas, baseados na fé e integrativos. Certamente, os apóstolos pensavam que haviam procedido desse modo. Portanto, os teólogos atuais precisam descobrir as razões pelas quais aqueles homens chegaram a essa conclusão e declarar de novo as bases bíblicas da crença no Senhor, o único Deus.

Se os teólogos bíblicos desejarem ser bem-sucedidos nessa tarefa, eles deverão prestar uma atenção especial ao cânon do AT. Da mesma maneira como é bastante difícil construir uma doutrina completa sobre a Trindade ou o Filho de Deus exclusivamente com base no AT, assim também é

sumamente difícil construir uma doutrina adequada sobre Deus fundada apenas em passagens do NT. Sem dúvida, o NT professa o monoteísmo, o fato de que o Senhor é o Criador, a noção de que um povo santo está sendo formado por Deus e de que o Senhor é soberano e infinito. Muitas das razões dessas confissões, porém, são assumidas do AT, e não demonstradas a partir de uma extensa análise. Os que não dominam o cânon do AT são, portanto, mais vulneráveis a definições de Deus não-bíblicas do que os conhecedores desse domínio. Apenas uma sincera atenção às proposições teóricas, históricas e empiricamente baseadas do AT acerca do Senhor pode resultar numa teologia completa e rigorosa. Qualquer coisa a menos repousaria numa fundação mais frágil do que a considerada segura pelos escritores do NT.

Apêndice

A teologia do Antigo Testamento a partir de 1993

Conforme o prefácio deste livro indicou, a pesquisa básica para o desenvolvimento do presente trabalho terminou em 1993. O fato é particularmente exato em relação aos projetos num ou vários volumes dedicados à teologia do AT como um todo. A razão para essa decisão é que as publicações científicas continuam a se desenvolver enquanto se escreve uma obra acadêmica, o que significa que sem um ponto de corte um trabalho como este dificilmente poderia ser concluído. Outra razão é que os livros surgidos após se ter escrito todo o manuscrito não podem ser de forma razoável integrados ao corpo de um argumento sem parecer forçado. As afirmações subseqüentes necessariamente devem fazer justiça a essa influência.

Ao mesmo tempo, diversos trabalhos importantes foram publicados desde 1993. Alguns dos quais serão, sem dúvida, influentes nos próximos anos. Portanto, este apêndice é oferecido como um meio de registrar e avaliar brevemente algumas obras que ajudaram na articulação deste livro. Alguns atuaram como parceiros de diálogo, outros forneceram evidências às principais correntes do meu pensamento, enquanto outros ainda argumentaram contra as minhas idéias. Cada uma das obras ou continua os métodos de estudo da teologia do AT consagrados pela história, adaptando aqueles meios de algum modo, ou oferece maneiras radicalmente novas de analisar o assunto. Outros trabalhos sem dúvida merecem atenção, mas não serão incluídos. Somente os estudos dedicados à teologia do AT como

um todo, ou a teorias de investigação da teologia do AT serão considerados. Por exemplo, os comentários e artigos de cunho teológico não serão discutidos.

As abordagens monotemáticas da teologia do AT têm desempenhado um papel fundamental nessa matéria desde o memorável estudo a respeito da aliança feito por Walther Eichrodt. A obra de Horst Dietrich Preuss, *Old Testament theology* [*Teologia do Antigo Testamento*] (em dois volumes) continua a mesma tradição usando a eleição como tema central do AT.¹ A *opus magnum* de Preuss apareceu na Alemanha em 1991-1992, portanto seus volumes deveriam ter sido incluídos desde o início. Sua publicação em inglês na prestigiosa série Old Testament Library [Biblioteca do Antigo Testamento] em 1995-1996 marcou o estudo como uma importante contribuição tanto para o público de língua alemã quanto o de língua inglesa.

Preuss é muito claro sobre seus objetivos, propósitos e metodologia. Havendo pesquisado a história dessa disciplina, ele parte de cinco postulados básicos. Primeiro, ele não pretendeu escrever uma história da religião israelita, “mas, sobretudo, uma teologia” que fosse “sistematicamente orientada e estruturada do AT”.² Segundo, uma teologia do AT “que esclarecesse o lugar do AT numa teologia abrangente”,³ o que ajudaria a resolver as atuais questões hermenêuticas e éticas. Terceiro, segundo o autor, uma teologia do AT deve ser sistemática “porque, em última análise, o AT provavelmente possui um centro”.⁴ Quarto, uma teologia do AT deve focar a afirmação do texto em relação a Deus. Nesse ponto, ele concorda plenamente com Walther Zimmerli.⁵ Quinto, a abordagem sistemática deve mostrar o material da forma mais compreensível possível.⁶

Ao afirmar que o AT evidencia mais a atividade de Deus do que sua natureza, Preuss seleciona a ação divina na eleição como o tema central que melhor cumpre os objetivos de seus postulados.⁷ A partir dessa base, no primeiro volume, ele esquematiza as razões da eleição divina no AT, as obrigações dos eleitos por Deus, os nomes que o AT revela sobre o Deus que elege e o mundo da adoração. O segundo volume empreende um

¹Old Testament Library Series, Louisville, Ky.: Westminster/ John Knox, 1995-1996.

²Ibid., v. 1, p. 19.

³Ibid., v. 1, p. 20.

⁴Ibid.

⁵Ibid.

⁶Ibid.

⁷Ibid., v. 1, p. 25.

estudo da eleição no cânon do AT e então passa a tratar de questões relativas à ética, adoração, escatologia e ao relacionamento de Israel com as nações. Em cada capítulo, Preuss se refere extensamente aos principais estudos na área.

O esforço de Preuss pode ser a última das grandes teologias monotemáticas vindas da Alemanha. Como ele observa no capítulo introdutório, nos dias atuais, muitos estudiosos questionam abertamente se é possível escrever uma abrangente teologia do AT, e poucos se empenham em fazê-lo.⁸ Também é verdade que o conhecimento acadêmico está se afastando da discussão sobre o tema específico que unifica o AT. Alguns autores estão discutindo a conveniência de se defender a unidade do AT. Dessa forma, parece improvável que semelhantes livros magistrais surjam na próxima geração.

Essa realidade é lamentável sobre três aspectos. Primeiro, como eu discuti no primeiro capítulo, a teologia do AT precisa de temas centrais para evitar que a disciplina caia numa fragmentação desnecessária. Segundo, as abordagens de tema único permitem aos autores discutir as questões relacionadas ao tema central de uma maneira coerente. Terceiro, os enfoques monotemáticos desafiam o autor a tentar dar conta da teologia do AT como um todo, uma tarefa que melhor favorece o desenvolvimento da literatura teológica bíblica.

O trabalho de Preuss demonstra as vantagens e as deficiências do método de tema único. As vantagens básicas foram observadas no parágrafo acima. Além disso, deve-se apontar que o tema escolhido por Preuss é vital, centrado no texto, e permite-lhe enfatizar o caráter de Deus como o ponto principal da teologia do AT. Suas conclusões poderiam ter amparado as minhas afirmações a respeito da eleição e auxiliado no esclarecimento da explicação de como o Deus único opera na história. Sem dúvida Preuss é um defensor bastante hábil da metodologia do tema único.

A maior fraqueza de Preuss reside em pôr a revelação fora do texto, o que, até certo ponto, prejudica seus argumentos sobre a unidade. Ele escreve que

nós certamente não temos diante de nós a revelação divina do AT como tal; em vez disso, temos testemunhos dessa revelação e as várias respostas dadas a eles. [...] Mesmo assim, esse testemunho continua sendo alterado e permite novas interpretações fundamentadas nas experiências de testemunhos posteriores que evocam mais uma vez uma resposta.⁹

⁸Ibid., v. 1, p. 15.

⁹Ibid., v. 1, p. 23.

Tal enfoque a respeito da revelação não faz justiça às declarações do texto sobre ele ser as próprias palavras de Deus, e por isso enfraquece a autoridade das Escrituras nas áreas éticas e teológicas, as quais Preuss justamente destaca. Suas alusões sobre os testemunhos posteriores que se diferenciam dos anteriores demonstram apenas, por um lado, como as passagens são utilizadas e reutilizadas no processo canônico. Por outro lado, sem uma ênfase acentuada na natureza normativa da revelação, seus comentários podem ser usados para amparar a conclusão de que há inúmeras vozes competindo no AT, um assunto que eu irei retomar.

Três trabalhos dedicados principalmente à metodologia destacam o fermento teórico mencionado por Preuss. Em *The collapse of history: reconstructing Old Testament theology* [O colapso da história: reconstruindo a teologia do Antigo Testamento] (1994), Leo G. Perdue defende que o tempo trouxe um novo paradigma para a teologia do AT. No início do seu livro, Perdue afirma que a história já não pode mais ser o princípio organizador da disciplina, uma vez que as correntes teológicas, culturais e filosóficas agora disputam sua centralidade.¹⁰ Depois de analisar a história e a condição atual da matéria, Perdue corretamente observa que há lugar para novas abordagens do assunto. Ele então sugere quatro estágios para a teologia do AT. Primeiramente, deve-se extrair o sentido do texto. Esse estágio requer particularmente uma sensibilidade literária.¹¹ Em segundo lugar, os múltiplos temas e idéias do texto devem ser desvendados de forma que as “teologias múltiplas” do AT possam ser conhecidas.¹² É importante reconhecer que nesse ponto Perdue se separa dos defensores da necessidade de estabelecer a unidade do AT. Em vez disso, ele procura revelar a multiplicidade inerente do cânon. Em terceiro lugar, é essencial examinar como os textos têm sido interpretados ao longo dos séculos. Por último, as interpretações passadas precisam ser correlacionadas com as atuais inquietações éticas, teológicas e culturais.

Alguns elementos da metodologia de Perdue são compatíveis com os apresentados por vários de seus antecessores. Por exemplo, ele acredita que o texto deve ser explicado de modo a torná-lo relevante ao mundo contemporâneo, e que o exame do texto em si é o principal caminho para a descoberta da teologia do AT. Ele também demonstra um respeito salutar pelos grandes intérpretes da disciplina no passado. Da mesma maneira, Perdue claramente reivindica uma nova era na teologia do AT. É tempo, ele acre-

¹⁰ *The collapse of history: reconstructing Old Testament theology*, p. 7-11.

¹¹ *Ibid.*, p. 306.

¹² *Ibid.*

dita, de os estudiosos admitirem existir múltiplas, e possivelmente conflitantes, teologias no texto. Portanto, é melhor descrever as diversas teologias sem necessariamente ter a necessidade de uni-las num todo.

Perdue é atualmente o representante de outros estudiosos que trabalham nesse campo, pois ele sintetiza a crescente ênfase sobre pluralismo nos estudos bíblicos como um todo. Os pós-modernistas e pós-liberais estão impondo a noção de que há muitas vozes competindo na Bíblia e a impossibilidade de considerar uma mais apropriada ou mais divinamente revelada que outra. Enquanto a presente obra procurava afirmar a unidade do texto do AT, eu não escondi a diversidade no interior da unidade. Não é verdade que Moisés, Jeremias e o cronista tenham dito a mesma coisa. Entretanto, a ênfase compartilhada no monoteísmo indica que eles acreditavam estar descrevendo os muitos traços de caráter do único Deus que verdadeiramente existe, o que mais do que insinua o modo como o cânon estimula seus autores a trabalhar conscientemente na direção de uma apresentação multifacetada da mesma divindade. De forma similar, o cânon uniformemente considera Israel o povo eleito e lida com os assuntos relacionados a Israel com base nessa premissa. Novamente, os autores bíblicos não dizem todas as mesmas coisas sobre Israel, mas esse fato dificilmente autorizaria a conclusão de que teologias concorrentes estão evidenciadas no texto.

O segundo trabalho metodológico é *Introduction to Old Testament theology: a canonical approach* [Introdução à teologia do Antigo Testamento: uma abordagem canônica] (1995) de John Sailhamer. O trabalho de Sailhamer é a primeira proposta evangélica que utiliza uma abordagem canônica na teologia do AT. De fato, apesar dos extensos escritos de Brevard Childs, essa é a primeira afirmação teórica abrangente do gênero feita por um especialista. Entre todos os trabalhos publicados desde 1993, o de Sailhamer foi o que mais ajudou a moldar e modelar a minha própria metodologia.

Com base em seu entendimento da história dessa disciplina teológica, John H. Sailhamer conclui que quatro questões fundamentais precisam ser tratadas para se estabelecer um suporte hermenêutico para a teologia do AT. Primeiramente, é necessário se determinar se a teologia do AT deve enfocar o texto ou o evento. Escolhendo a primeira opção, Sailhamer se coloca firmemente na tradição evangélica que considera o texto escrito a palavra de Deus e que procura recapturar a intenção do autor por meio de uma esmerada exegese. Assim, ele faz uma distinção entre a pré-história do texto, sua interpretação e as experiências baseadas nele.¹³ O autor ar-

¹³*Introduction to Old Testament theology: a canonical approach*, p. 84.

gumenta que “é o texto escrito como nós o temos em sua forma final, inspirado e útil para a instrução. A mensagem desse texto é o *locus* da revelação”.¹⁴ Essa afirmação coloca a teologia do AT na posição de examinar o texto que existe em vez de tentar reconstruir os eventos por trás dele.

Segundo, Sailhamer afirma que os teólogos precisam decidir entre as abordagens críticas tradicionais, como a crítica das fontes e a formal, e algum tipo de crítica canônica. Novamente, Sailhamer identifica uma distinção entre metodologias teológicas que enfocam o texto recebido e as que enfatizam detalhes reconstruídos a partir de dados teóricos ocultos sob o texto.¹⁵ Como se poderia esperar em razão de sua argumentação sobre texto/ evento, ele opta por uma abordagem canônica.¹⁶

Terceiro, Sailhamer afirma que teologia do AT deve ser ou descritiva ou confessional. Depois de uma análise cuidadosa dos benefícios e perigos de cada categoria, ele conclui que “uma teologia do AT para o cristão deve ser necessariamente confessional”.¹⁷ Uma posição diferente daquela que Sailhamer considera padrão: a perspectiva totalmente descritiva e histórico-crítica que pretende “manter a mesma objetividade que seria esperada em estudos sobre outros tipos de documentos religiosos. Não havendo qualquer esforço para se julgar a verdade dos conteúdos da teologia do AT”.¹⁸ A verdade não está em questão sob esse ponto de vista: a “objetividade”, que rejeita arbitrar sobre verdade e erro, é suprema.

Inúmeros estudiosos histórico-críticos defendem que o AT possui autoridade e é verdadeiro, entretanto, suas definições de verdadeiro variam. John Bright, Childs, Eichrodt, T. C. Vriezen e Zimmerli acreditam que uma abordagem totalmente descritiva da teologia do AT é inadequada, um ponto que Sailhamer reconhece.¹⁹ Não obstante, Sailhamer está correto ao afirmar que o próprio AT pretende ser mais que um meio opcional de entender e servir a Deus. Sua ênfase no monoteísmo torna tal conclusão impossível, assim como sublinha a revelação de Deus nas Escrituras, também destaca ser a única revelação escrita aprovada pelo Senhor. O próprio texto convoca seus leitores a adotar sua visão a respeito de Deus, da história e do futuro.

Em quarto lugar, Sailhamer chama a atenção para a muito discutida questão sobre se a teologia do AT deveria seguir um formato diacrônico ou sincrônico. Ele conclui que cada tipo de análise poderia ser usado a bom

¹⁴Ibid.

¹⁵Ibid., p. 86-112.

¹⁶Ibid., p. 112-3.

¹⁷Ibid., p. 183.

¹⁸Ibid., p. 182.

¹⁹Ibid., p. 172-4.

termo. O problema não é sobre qual o único modo de analisar a teologia do AT, mas sobre como cada tipo se adapta melhor ao sistema utilizado pelo teólogo.²⁰ No entanto, para seus objetivos, ele escolhe a abordagem diacrônica, dessa forma o AT pode ser lido “nos termos de cada uma das suas partes, em vez de tentar examiná-lo como um todo”.²¹ Essa escolha está de acordo com os outros três pontos básicos, que focalizam o todo estrutural do cânon do AT sem perder de vista sua integridade histórica.

De acordo com sua proposta para uma teologia canônica, Sailhamer defende que a teologia do AT deve ser fundamentada no texto, orientada pelo cânon, confessional e diacrônica. Para alcançar esses objetivos, o intérprete deve utilizar dados históricos e conexões intertextual e contextual entre as passagens. O teólogo canônico deve compreender as estratégias composicionais inerentes aos livros canônicos e buscar o sentido original pretendido pelo autor para cada passagem.²² Sailhamer oferece alguns exemplos do que viria a ser tal teologia, mas o teste real para sua metodologia ocorrerá quando ele publicar o livro planejado com base na adequada teologia do AT.

A obra de Sailhamer é completa, detalhada, até mesmo meticulosa. Ela estabelece um alto padrão para os trabalhos metodológicos nessa esfera do conhecimento, sejam os trabalhos escritos por estudiosos evangélicos ou não-evangélicos. Seu livro assemelha-se à minha própria obra em sua insistência sobre a necessidade de analisar o texto canônico, de enfatizar a unidade da Escritura, de relacionar a sucessão histórica com a canônica e de afirmar a natureza autorizada do texto bíblico. Se o trabalho de Sailhamer fosse publicado enquanto a parte principal do meu trabalho estava em produção, ele teria preenchido várias lacunas da minha proposta metodológica. Sailhamer concebe a atual literatura teológica de modo diferente do meu, mas as específicas instâncias dessas discordâncias têm sido tratadas até agora somente em debates pessoais. Eu aguardo avidamente sua teologia do AT.

Outro volume dedicado principalmente ao método, publicado em 1995, foi *The task of Old Testament theology: substance, method and cases* [*A tarefa da teologia do Antigo Testamento: substância, método e casos*], de Rolf Knierim.²³ Esse trabalho inovador surgiu próximo ao fim da notável carreira de Knierim, durante a qual ele influenciou importantes pensadores

²⁰Ibid., p. 193.

²¹Ibid., p. 199.

²²Ibid., p. 191-255.

²³Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.

do AT.²⁴ Um dos elementos interessantes no livro de Knierim é a inclusão das réplicas ao seu trabalho feitas por Walter Harrelson, W. Sibley Towner e Roland Murphy. Esse formato dá ao livro a sensação de um seminário ou de uma seção da Society of Biblical Literature [Sociedade de Literatura Bíblica] que permite aos leitores ter acesso imediato ao que os seletos especialistas pensam das afirmações do autor. Knierim propõe uma metodologia para a teologia do AT e, em seguida, experimenta fornecer estudos de casos para ilustrar como a teoria pode ser aplicada ao texto. Assim, Knierim não empreende uma teologia do AT completa, mas oferece uma boa percepção de como aquela teologia poderia operar.

A metodologia de Knierim está baseada em duas premissas e desdobra-se em onze partes, nenhuma das quais pode aqui ser desenvolvida em detalhes. Havendo iniciado seu livro afirmando que o AT “contém uma pluralidade de teologias”,²⁵ Knierim apresenta dois princípios básicos: é necessário “discernir os tipos e graus das relações quantitativas e qualitativas existentes entre as teologias do AT”, e distinguir o aspecto fundamental do AT, uma decisão que “corresponde à definição de um cânon dentro do cânon e em razão dele”.²⁶ Em outras palavras, o autor acredita que o objetivo da sua metodologia é encontrar um modo apropriado de unir as várias teologias inerentes ao AT. Esse interesse na unidade o diferencia dos autores que afirmam não haver meios de interligar as diferentes teologias do cânon sem uma preferência preconcebida por uma teologia em detrimento de outra.

Ao buscar a unidade, Knierim fundamentalmente determina o que não corresponde a uma metodologia. Ele discorda, assim, de vários estudiosos que o antecederam, quando, por exemplo, defende que a teologia do AT não deveria buscar um princípio unificador que excluísse todos os outros, ou basear-se em “antinomias metodológicas” como conceito *versus* narrativa, ou utilizar categorias teológico-sistemáticas tradicionais para formar seus argumentos, ou, ainda, ser descritiva ou confessional.²⁷ Em vez disso, o princípio deveria ser sistemático no sentido de que as categorias extraídas do próprio AT, as que fossem especialmente úteis para interligar as várias partes do cânon, pudessem se destacar.²⁸ Mais ainda, a teologia do AT não deveria escolher uma parte do desenvolvimento histórico

²⁴Verificar sua influência sobre escritores em Henry T. C. Sun et al., *Problems in Biblical theology: essays in honor of Rolf Knierim*.

²⁵*The task of Old Testament theology*, p. 1.

²⁶Ibid., p. 17.

²⁷Ibid., p. 17-8.

²⁸Ibid., p. 18.

do cânon, em prejuízo de outras, como período chave para a compreensão de suas asserções teológicas. Nem deveria, também, essa metodologia ignorar o contexto social do AT, nem considerar o uso contínuo do AT como um ponto vantajoso por onde começar a análise, nem se apoiar em princípios carismáticos na interpretação, nem acreditar que a mesma metodologia não poderia também ser aplicada a outras religiões antigas, nem falhar na tentativa de relacionar o AT e o NT, nem, por fim, supor que os amplos volumes acerca da teologia do AT são o único tipo de livros úteis à disciplina.²⁹ Ele conclui que cada um desses detalhes deve contribuir para uma apresentação pluralista que gire em torno do domínio universal do Senhor.³⁰ Esse domínio está fundamentado na afirmação insistente do AT de que Yahweh é o Criador, o uno e único Deus,³¹ e sublinhado pelo fato de que o Senhor o governa com retidão e justiça.

Knierim acredita que já se foi o tempo em que se poderia construir um consenso entre os estudiosos. Por outro lado, chegou o dia em que uma variedade de iniciativas metodológicas é necessária. Ao mesmo tempo, Knierim concorda com um tema fundamental que ofereça uma articulação entre as noções geralmente discutidas, como revelação, esperança, terra, justiça, nações e outras. Assim, não são os temas escolhidos por ele que o separa dos outros escritores. Em vez disso, o que o afasta é sua definitiva reivindicação por um pluralismo metodológico.

O volume de Knierim teria ajudado minha análise de três modos específicos. Primeiro, sua insistência na criação como um princípio primário na teologia do AT teria acrescentado novos horizontes às minhas discussões sobre história, ordem mundial e justiça. Segundo, sua ênfase no monoteísmo, visto como princípio subjacente ao domínio de Deus sobre a terra e ao seu cuidado por ela, poderia ter-me desafiado a incluir dados canônicos sobre questões relacionadas à administração humana da criação. Terceiro, tomando mais seriamente seu afincamento na justiça e retidão como componentes fundamentais da natureza de Yahweh, eu poderia provavelmente aprimorar minhas afirmações sobre as demandas do cânon por uma renovação social. Todo o projeto de Knierim desafia os intérpretes a salientar as exigências bíblicas na vida contemporânea. A teologia do AT pode e deve ser cuidadosamente considerada quando são discutidos os princípios éticos de cunho teológico.

²⁹Ibid., p. 18-20.

³⁰Ibid., p. 20.

³¹Ibid., p. 14.

Embora o livro de Knierim tenha muitas qualidades que o recomende, ao mesmo tempo ele compartilha muito dos problemas dos trabalhos anteriores. Knierim considera o AT rigorosamente como Escritura, sem dúvida, ainda que não situe no texto, de forma específica, a autoridade divina. Ele acredita que a forma final do cânon é o ponto focal da teologia do AT, mas sua crença na existência de teologias concorrentes que devem ser unificadas por algum princípio hermenêutico externo não permite ao cânon ser normativo. Fica a impressão de que ele pode ter escolhido um tema estruturador para unir a análise teológica à custa de outras noções também estruturantes sem possuir um razão suficiente.

Theology of the Old Testament: testimony, dispute, advocacy [Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa, defesa] (1997), de Walter Brueggemann, ilustra as dificuldades da metodologia de Knierim. Brueggemann defende que estamos passando por uma era de profunda mudança epistemológica.³² As gerações anteriores buscavam uma certeza metodológica, mas tal certeza não é possível, especialmente numa era pós-moderna. Nem mesmo enfoques de leitura do texto de tipo canônico, judaico, feminista ou outros não-tradicionais, por mais bem formulados que possam ser, fornecem uma suficiente diversidade à tarefa teológica.³³ Escreve Brueggemann:

Uma interpretação do texto que seja fiel ao seu caráter polifônico é o que se precisa agora, concentrada o suficiente em sua primeira comunidade de leitura, que acredita em sua gramática coerente e em sua entonação segura; aberta o bastante para ser atrativa à sua segunda comunidade leitora, que pode ser atraída por sua veracidade, mas é temerosa de qualquer restrição autoritária ou reducionismo.³⁴

Como Knierim, Brueggemann menciona a necessidade do pluralismo na interpretação. Mas, ao contrário de Knierim, Brueggemann recusa estabelecer princípios específicos sob os quais todos os outros temas devam ser subordinados. Agir assim seria reducionismo ou restrição autoritária. Sem qualquer *locus* fixo de autoridade, a posição de Brueggemann pode fazer tanto sentido quanto a de Knierim, quer se goste ou não.

A preocupação de Brueggemann é evitar uma teologia que seja especificamente eclesial ou cristã, envolta em certezas ou reducionista, dedicada à suplantação do AT pelo NT ou baseada em forças políticas inter-

³²p. 49.

³³Ibid., p. 89-114.

³⁴Ibid., p. 89.

pretativas. Ele acredita que com freqüência no passado a teologia do AT foi anti-semita, ou próximo disso, e que ela tem muito comumente se estabelecido sobre interpretações que impedem outras possibilidades. A cura para essa situação é focar sobre o texto de modo a permitir que suas muitas perspectivas teológicas coexistam pacificamente, ainda que não concordem em muitos aspectos. É interessante notar que a abordagem pluralista de Brueggemann não tem lugar na literatura dos evangélicos, talvez porque eles estejam muito comprometidos com a certeza para que isso seja aceitável.

A análise de Brueggemann do AT é coerente com seus pressupostos metodológicos. Ele detalha cuidadosamente o testemunho básico de Israel sobre a grandeza e constância de Deus.³⁵ Em seguida, expõe “o contra-testemunho de Israel”, o qual se concentra sobre o mistério e ambigüidade divinos existentes no caráter do Senhor.³⁶ Então, ele retorna ao testemunho de Israel acerca de sua relação com Deus e sobre como o povo, afinal, tem e não tem vivido de acordo com as exigências dessa relação.³⁷ Como se constata em outros de seus livros, a análise de Brueggemann a respeito das proposições textuais é não raro feita de forma brilhante. Seus comentários são extraordinários, muitos dos quais serviram de apoio aos meus, enquanto outros forçaram a ampliação das minhas inferências.

Como se poderia esperar, onde eu nitidamente difiro de Brueggemann é nas pressuposições metodológicas, em especial naquelas relacionadas à normatividade do texto bíblico. É visível em cada passagem, em cada testemunho que Brueggemann menciona, a afirmação pelo próprio texto da natureza normativa da Escritura. Dentro da narrativa bíblica encontra-se um Deus vivo que fala e revela aos seres humanos. Na narrativa, essas palavras são oferecidas como autoridade divina, não como idéias que podem ser ignoradas caso o leitor se sinta “temeroso de qualquer restrição autoritária ou reducionismo”.³⁸ Muitos dos juízos evidentes no texto são, de qualquer forma, tão restritivos como qualquer interpretação dessas passagens. Em consequência, é tão prejudicial eludir a universalidade do texto por causa do autoritarismo quanto afirmar a relevância daquelas interpretações. Se as passagens que exigem restrição e certeza forem rejeitadas, então o texto é lido de uma forma estranha à compreensão de sua comunidade original, e de um modo em que sua segunda comu-

³⁵Ibid., p. 117-313.

³⁶Ibid., p. 317-403.

³⁷Ibid., p. 407-704.

³⁸Ibid., p. 89.

nidade passa a ser a autoridade final sobre as determinações extraídas do texto.

Eu também divirjo da avaliação de Brueggemann em relação à representação de Deus no cânon. Dado o fato de que o AT nunca pretende descrever qualquer Deus, mas Yahweh, parece apropriado afirmar que o texto explica vários elementos da personalidade de um único Deus. Portanto, as diferentes descrições não deveriam ser interpretadas como vozes ou teologias concorrentes, mas como declarações complementares sobre o mesmo caráter. É importante observar que vários dos mencionados constituintes, supostamente divergentes, do caráter de Deus aparecem quase lado a lado na mesma passagem, indicando adicionalmente que uma apresentação diversa do mesmo Deus é oferecida, não uma representação conflitante dele.

Não há dúvidas de que o livro de Brueggemann será muito discutido e que influenciará a muitos. Ele servirá como modelo aos comprometidos com as leituras pluralistas pós-modernas e pós-liberais do AT. Por essa mesma razão, ele também se oporá aos que consideram o texto canônico como a palavra consolidada, coerente e autorizada de Deus. Os discordantes de Brueggemann podem ser acusados de usar o texto para seus fins, mas Brueggemann deveria se precaver para que sua exclusão do rol dos que ele considera autoritários e reducionistas não se torne apenas um meio para que ele alcance seus objetivos.

Os argumentos de Christopher R. Seitz em defesa da autoridade e coerência da forma canônica final do texto do AT em *Word without end: the Old Testament as abiding theological witness* [*Palavra sem fim: o Antigo Testamento como testemunha teológica permanente*] (1998) difere das conclusões de Brueggemann.³⁹ Embora não seja uma teologia completa do AT, a obra pode servir muito bem como um livro programático para críticos canônicos. De muitas maneiras, Seitz está mais próximo das teorias de Sailhamer do que das de Brueggemann, embora ele não compartilhe as crenças daquele sobre a inspiração da Escritura. Ex-colega de Childs, Seitz é comprometido com um enfoque canônico do texto que trate o AT como uma testemunha permanente, uma ponte para a teologia bíblica e uma importante fonte para a pregação e o ensino nas igrejas.

Seitz divide seus ensaios em três seções distintas. Primeiro, ele estabelece sua abordagem à teologia bíblica.⁴⁰ Segundo, apresenta os estudos exegéticos que modelam a conexão entre interpretação e teologia.⁴¹ Tercei-

³⁹Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.

⁴⁰Ibid., p. 3-109.

⁴¹Ibid., p. 113-247.

ro, ele se dedica às questões práticas para demonstrar que a exegese e a teologia podem dar uma contribuição importante ao trabalho da igreja.⁴² Ele argumenta que a igreja ficará empobrecida se elas forem negligenciadas. Essa descrição circular é uma metodologia apropriada para explicar a teologia do AT à igreja.

Talvez a primeira seção seja a mais importante das três neste momento da história da teologia do AT. Em seus capítulos, Seitz demonstra a convicção de que a teologia do AT para a igreja deve, necessariamente, implicar em tentativas de unificar os Testamentos. Iniciando seus comentários específicos sobre a teologia bíblica com uma análise da obra de Gerhard von Rad, Seitz afirma que a busca de Von Rad pela dimensão existencial da teologia somente terá êxito se as declarações de Cristo forem tomadas seriamente.⁴³ Além disso, Seitz alega que a separação entre judeus e gentios, evidente no NT, só pode ser superada pela referência às Escrituras do AT e por meio da cuidadosa correlação destas com os desígnios de Cristo.⁴⁴ Portanto, os cristãos não podem participar do julgamento do AT, pois ele está apenas na base da totalidade da Escritura, a qual permite aos crentes ser reconciliados com Deus e com outros indivíduos.⁴⁵ Em seguida, Seitz se opõe à idéia de que o Espírito Santo ainda conceda revelações de nível bíblico.⁴⁶ Também afirma que chamar o AT de Bíblia hebraica elimina o centro cristológico da teologia bíblica cristã.⁴⁷ Tais convicções enquadram Seitz na corrente teológica do AT que está a serviço da teologia bíblica no contexto cristão, como defendido por Childs. Ao mesmo tempo, ele faz sua inigualável contribuição pessoal à disciplina.

A essas afirmações, Seitz adiciona comentários vitais acerca dos estudos contemporâneos do AT e da natureza da autoridade bíblica. Num dos ensaios iniciais, Seitz expõe sua preocupação a respeito das limitações interpretativas tanto da crítica histórica tradicional quanto das abordagens recentes centradas no leitor.⁴⁸ No último capítulo, Seitz comenta que a crítica histórica desempenha um papel preparatório, não um papel final, na interpretação. Ou seja, a crítica histórica pode ajudar os leitores a conhecer o que difere o AT de outros livros e prepará-los para ser exegetas atentos e meticulosos.⁴⁹ Mas é tarefa da análise canônica auxiliar na busca

⁴²Ibid., p. 251-344.

⁴³Ibid., p. 40.

⁴⁴Ibid., p. 44.

⁴⁵Ibid., p. 46-9.

⁴⁶Ibid., p. 60.

⁴⁷Ibid., p. 61-74.

⁴⁸Ibid., p. 75-82.

⁴⁹Ibid., p. 99.

para “encontrar-se um propósito uniforme e uma síntese teológica maior num livro de cuja interpretação apropriada depende a vida da igreja”.⁵⁰ Somente por tais leituras uniformes podem as legítimas ênfases teológicas de fundamentalistas e críticos superiores ser apreciadas do mesmo modo.⁵¹ A autoridade bíblica não deve ser perdida, ou a igreja terá perdido seu direito de falar ao mundo.

Seitz é em parte bem-sucedido na tentativa de adequar sua metodologia a seus estudos exegéticos. É impossível analisar todos os seus ensaios neste espaço, assim, basta dizer que cada um deles procura uniformizar livros bíblicos como Isaías, seções da Escritura como Isaías e Salmos ou noções teológicas como o uso do nome divino no Pentateuco. A cada ponto, ele destaca a primazia do texto canônico do AT na teologia veterotestamentária. Em nenhum momento, ele admite a argumentação de Brueggemann de que os que se ocupam especificamente da teologia bíblica Cristã são “maciçamente reducionistas” em sua abordagem.⁵² E, em hipótese alguma, ele faz soar o mais leve acorde antijudaico.

De muitas maneiras, caso tivesse acesso antes à obra de Seitz, ela teria ajudado em meu próprio livro; mas duas delas sobressaem na minha mente. Primeira, sua razão para a teologia do AT ser estudada como parte da teologia bíblica é mais forte do que a minha. E sua argumentação de que a verdadeira unidade cristã depende da aceitação de toda a Bíblia é impressionante. Segundo, seus anos de experiência com o método canônico o auxiliavam em sua descrição da teologia do cânon, superando a minha. Em outras palavras, o livro de Seitz, como o de Sailhamer, teria enriquecido e, de algum modo, revisado as minhas afirmações metodológicas.

Contudo, não concordo com Seitz em alguns pontos-chave. A maioria das discordâncias assemelha-se às minhas reservas em relação ao trabalho de Childs. Primeiro, embora eu aprecie a ênfase de Seitz no cânon como o *locus* da teologia, não compartilho de sua relutância em igualar a Bíblia à palavra de Deus. Segundo, devido a tal relutância, acredito que Seitz enfraquece suas afirmações sobre a autoridade e coerência do texto. A autoridade da Bíblia repousa sobre a extensão do fato de ser revelada por Deus, sua Palavra escrita. Terceiro, ainda que estime as cuidadosas tentativas de Seitz em descrever a unidade de Isaías, eu não compartilho suas opiniões sobre o autor

⁵⁰Ibid., p. 101.

⁵¹Ibid., p. 100.

⁵²Essa é a avaliação de Brueggemann sobre o projeto de Childs e seguramente se aplicaria também ao trabalho de Seitz. Cf. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, p. 92.

original do livro. Novamente, a autoridade de um texto é colocada em dúvida sempre que se faça petições de verdade (como as de autoria) que não são corretas. Eu venho repetindo neste volume minha crença de que o melhor método canônico une a teologia canônica às concepções de história evangélicas. Apesar das discordâncias, eu sou grato pelo conhecimento corajoso e atento de Seitz. Ele e Childs têm se batido pela coerência da teologia bíblica numa era em que esse ponto de vista está sob crescente ataque.

Atualmente, a teologia do AT se encontra ainda em outra encruzilhada: metodologias antigas e novas competem por sua supremacia. Os livros de Preuss demonstram que a abordagem monotemática pode por ora não estar morta. Um trabalho projetado pelo veterano estudioso evangélico Bruce Waltke, que propõe o Reino de Deus como tema exclusivo do AT, persiste nessa corrente. Ao mesmo tempo, teólogos canônicos como Seitz e Sailhamer continuam escrevendo, e Rolf Rendtorff brevemente publicará um compêndio de teologia do AT baseado na teologia canônica e na intertextualidade. Todos esses especialistas acreditam que a pesquisa por meio de elementos uniformes é um aspecto importante da teologia do AT.

Outros estudiosos não estão muito preocupados com as questões canônicas, temáticas e de uniformidade. Knierim, Perdue e Brueggemann acreditam que a teologia do AT é uma série de teologias concorrentes, em grande parte definidas pelos seus contextos sociopolíticos. Contudo, Brueggemann é mais enfático sobre o pluralismo do que Knierim e Perdue, pois ele não acredita que a unidade seja uma meta necessária à teologia do AT. Ele argumenta a favor das leituras abertas do texto, portanto é evidente que são rejeitados os esquemas que esse autor não considere abertos o bastante. Ele advoga em prol da interpretação pluralista.

A relevância futura da teologia do AT depende da importância que a disciplina consiga atribuir à unidade do texto canônico, conforme evidenciado por suas conexões intertextuais. O texto canônico sozinho revela a unidade do caráter de Deus, cuja coerência e perfeição pessoal garantem a coerência e perfeição da Escritura revelada e escrita.⁵³ A conexão entre o AT e o NT também deve ser destacada antes que seja tarde, ou a ignorância bíblica tão evidente na maioria das igrejas torne o AT irrelevante e ilegível. Se tal cenário se concretizar, então uma preferência mundial pelo politeísmo poderá fazer do cristianismo um remanescente muito menor do que hoje. Porém, sobre a mais elevada autoridade, nós temos certeza de que as portas do inferno não prevalecerão contra o remanescente plurinacional que serve ao Deus vivo das Escrituras.

⁵³Sobre esse ponto, v. Carl F. H. Henry, *God, revelation and authority*, 6 v., v. 2, p. 69-76.

Bibliografia

AALDERS, G. Charles. *Genesis*. Trad. William Heyned. Bible Student's Commentary. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1981. 2 v.

ACHTEMEIER, Elizabeth Rice. *Nahum-Malachi*. Interpretation. Atlanta: John Knox Press, 1986.

ACKROYD, Peter R. The Chronicler in his age. *JOTS* 101. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1991.

_____. *Exile and restoration: a study of Hebrew thought of the sixth century B.C.* Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

_____. *The second book of Samuel*. Cambridge Bible Commentary. London: Cambridge University Press, 1977.

_____. *Studies in the religious tradition of the Old Testament*. London: SCM Press, 1987.

ALBREKTSON, B. *Studies in the text and theology of the book of Lamentations with a critical edition of the Peshitta text*. Studia Theologica Lundensia 21. Lund, Sweden: Gleerup, 1963.

ALBRIGHT, William Foxwell. *From the stone age to Christianity: monotheism and the historical process*. 2. ed. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1957.

_____. *Yahweh and the Gods of Canaan: a historical analysis of two contrasting faiths*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969.

ALDEN, Robert L. *Job*. New American Commentary. Nashville: Broadman, 1993.

ALEXANDER, Joseph A. *Commentary on the prophecies of Isaiah*. 1846. Reimp., Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1953.

ALEXANDER, Ralph Holland. Ezekiel. In *Expositor's Bible commentary*. Frank E. GAEBELEIN, org. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1986. V. 6.

ALEXANDER, William Lindsay. *A system of Biblical theology*. Trad. e org. James ROSS. Edinburgh: T & T Clark, 1888.

ALLEN, Leslie C. *The books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976.

_____. *Ezekiel 20—48*. Word Biblical Commentary 29. Dallas: Word, 1994.

ALLEN, Ronald Barclay. Numbers. In *Expositor's Bible commentary*. Frank E. GAEBELEIN, org. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1990. V. 2.

ALLIS, Oswald T. *God spake by Moses: an exposition of the Pentateuch*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1951.

ALT, Albrecht. *Essays in Old Testament history and religion*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

ANDERSEN, Frances I. *Job*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1976.

ANDERSEN, Francis I., e FREEDMAN, David Noel. *Hosea: a new translation with introduction, notes, and commentary*. Anchor Bible 24. New York: Doubleday, 1980.

ANDERSON, A. A. *The book of Psalms*. New Century Bible. London: Oliphants, 1972. 2 v.

———. *2Samuel*. Word Biblical Commentary 11. Waco, Tex.: Word, 1989.

ANDERSON, R. A. *Signs and wonders: a commentary on the book of Daniel*. International Theological Commentary. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984.

ANNERDING, Carl Edwin. *Nahum*. In *Expositor's Bible commentary*. Frank E. GAEBELEIN, org. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1985. V. 7.

ASHLEY, Timothy R. *The book of Numbers*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.

BAAB, Otto Justice. *The theology of the Old Testament*. New York: Abingdon-Cokesbury, 1949.

BAILEY, Kenneth E. The manger and the inn: what the Bible really says about Jesus' birth. *The Catholic digest*, January, 1989, p. 86.

BALDWIN, Joyce G. *Daniel*. Tyndale Old Testament commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1978.

———. *Haggai, Zechariah, Malachi: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1972. Trad. em port.: *Ageu, Zacarias e Malaquias: introdução e comentário*. S. Paulo: Vida Nova, 1982.

———. *1 & 2Samuel*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988. Trad. em port.: *I e II Samuel: introdução e comentário*. S. Paulo: Vida Nova, 1997.

BALENTINE, Samuel E. *Jeremiah, prophet of prayer*. *Review and Expositor* 78/3. Summer, 1981. P. 33.

BARKER, Kenneth L., org. *New international version study Bible*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1978.

BARTH, Christoph. *God with us: a theological introduction to the Old Testament*. Trad. e org. Geoffrey W. BROMILEY. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991.

BARTH, Karl. *Church dogmatics*. Edinburgh: T & T Clark, 1936-1977. 16 v.

———. *The epistle to the Romans*. 6. ed. Trad. Edwyn Hoskyns Clemente. London: Oxford University Press, 1933. Trad. em port.: *Carta aos Romanos*. S. Paulo: Novo Século 1999.

- BATTEN, L. W. *A critical and exegetical commentary on the books of Ezra and Nehemiah*. International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1913.
- BAUER, Georg Lorenz. *Hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments, mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker; vornemlich der Griechen und Römer*. Leipzig: In der Weygandschen Buchhandlung, 1802.
- . *The theology of the Old Testament, or a Biblical sketch of the religious opinions of the ancient Hebrews from the earliest times to the commencement of the Christian era*. London: Charles Fox, 1838.
- BECKWITH, Roger T. *The Old Testament canon of the New Testament church and its background in early Judaism*. London: SPCK, 1985.
- BEEK, Martinus Adrianus. The meaning of the expression "the chariots and horsemen of Israel". *Oudtestamentische Studiën* 17. 1972. P. 1-10.
- BERLIN, Adele. *Poetics and interpretation of Biblical narrative*. Bible and Literature Series 9. Sheffield, U.K.: Almond, 1983.
- . *Zephaniah: a new translation with introduction, notes, and commentary*. Anchor Bible 25A. New York: Doubleday, 1994.
- BERRY, Donald Kent. *An introduction to wisdom and poetry of the Old Testament*. Nashville: Broadman, 1995.
- BIDDLE, Mark E. The literary frame surrounding Jeremiah 30:1—33:26. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100/3. 1988. P. 409-13.
- BLENKINSOPP, Joseph. *Ezekiel: interpretation*. Louisville, Ky.: John Knox Press, 1990.
- . *Ezra-Nehemiah: a commentary*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1987.
- . *Sage, priest, prophet: religious and intellectual leadership in ancient Israel*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1995.
- BLOCK, Daniel I. Deborah among the Judges. In *Faith, tradition and history: Old Testament historiography in its near eastern context*. A. R. MILLARD, James Karl HOFFMEIER e David W. BAKER, orgs. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994.
- . Ezekiel's vision of death and afterlife. *Bulletin for Biblical Research* 2. 1992. P. 128.
- BLOESCH, Donald G. *Essentials of evangelical theology*. San Francisco: Harper & Row, 1982. V. 1, God, authority and salvation.
- BOADT, Lawrence. *Reading the Old Testament: an introduction*. New York: Paulist, 1984.
- BOLING, Robert G. *Judges: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 6A. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1975.
- BOLING, Robert G., and George Ernest WRIGHT. *Joshua: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 6. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982.

BRAULIK, Georg Peter. The sequence of the laws in Deuteronomy 12—26 and in the Decalogue. In *A song of power and the power of song: essays on the book of Deuteronomy*. Sources for Biblical and Theological Study 3. Duane L. CHRISTENSEN, org. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993.

BRAUN, R. L. *Understanding the basic themes of 1, 2 Chronicles*. Dallas: Word, 1991.

BRAY, Gerald Lewis. *The Doctrine of God*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993.

BRIGGS, Charles Augustus. *Messianic prophecy: the prediction of the fulfillment of redemption through the Messiah*. 1886. Reimp., Peabody, Mass.: Hendrickson, 1988.

BRIGGS, Charles Augustus e BRIGGS, Emily Grace. *A critical and exegetical commentary on the book of Psalms*. International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1906-1907. 2 v.

BRIGHT, John. *A history of Israel*. 2. ed. Philadelphia: Westminster Press, 1972. Trad. em port.: *História de Israel*. São Paulo: Editora Paulus, 1980.

———. *Jeremiah: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 21. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.

———. *The Kingdom of God: the Biblical concept and its meaning for the church*. Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953.

BROADUS, John Albert. *Memoir of James Petigru Boyce*. New York: Armstrong, 1893.

BRONNER, Leila Leah. *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship*. Pretoria Oriental Series 6. Leiden: E. J. Brill, 1968.

BROWN, Colin. *Miracles and the critical mind*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984.

BROWN, Raymond Edward. *The Gospel according to John, I-XII: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 29. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982.

———. *The message of Deuteronomy: not by bread alone*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993.

BRUCE, F. F. *The Gospel of John*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983. Trad. em port.: *João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1990.

———. *New Testament development of Old Testament Themes*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1968.

BRUEGGEMAN, Walter A. *Genesis: interpretation*. Atlanta: John Knox Press, 1982.

———. *Old Testament theology: essays on structure, theme and text*. Patrick Dwight MILLER JR., org. Philadelphia: Fortress, 1992.

———. *Theology of the Old Testament: testimony, dispute, advocacy*. Minneapolis: Fortress, 1997.

———. *To pluck up, to tear down: a commentary on the book of Jeremiah 1—25*. International Theological Commentary. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988.

- BUDD, Philip J. *Numbers*. Word Biblical Commentary 5. Waco, Tex.: Word, 1984.
- BULLOCK, C. Hassell. *An introduction to the Old Testament prophetic books*. Chicago: Moody Press, 1986.
- BURNEY, Charles Fox. *The book of Judges: with introduction and notes*. Library of Biblical Studies, 1918. Reimp., Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1953.
- BUTLER, Trent C. *Joshua*. Word Biblical Commentary 7. Waco, Tex.: Word, 1983.
- CALVIN, John [João Calvino]. Commentary on the book of Psalms. In *Calvin's commentaries*. Trad. James Anderson. Edinburgh. Calvin Translation Society, 1844-1856. Reimp., Grand Rapids, Mich.: Baker, 1996. V. 4. Trad. em port.: *O livro dos salmos*. São Paulo: Paracletos, 1999.
- . *Institutes of the Christian religion*. Trad. Ford Lewis Battles. John Thomas McNEILL, org. Library of Christian Classics 20. Philadelphia: Westminster Press, 1960. 2 v. Trad. em port.: *As institutas ou tratado da religião cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985-1989.
- CAMPBELL JR., Edward Fay. *Ruth: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 7. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1975.
- CARLSON, Rolf August. *David, the chosen King: a traditiohistorical approach to the second book of Samuel*. Trad. Eric J. Sharpe e Stanley Rudman. Uppsala, Sweden: Almqvist and Wiksell, 1964.
- CARMICHAEL, Calum M. *The laws of Deuteronomy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974.
- CARNELL, Edward John. *The case for Orthodox theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1959.
- CARR, G. Lloyd. *The Song of Solomon: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984.
- CARROLL, Robert P. *From chaos to covenant: uses of prophecy in the book of Jeremiah*. London: SCM Press, 1981.
- . *Jeremiah*. Old Testament Library. London: SCM Press, 1986.
- CARSON, Donald A. *The Gospel According to John*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991.
- CASEY, Maurice. *Son of man: the interpretation and influence of Daniel 7*. London: SPCK, 1979.
- CAZELLES, Henri. Jeremiah and Deuteronomy. In *A prophet to the nations: essays in Jeremiah studies*. Leo G. PERDUE e Brian Watson KOVACS, orgs. Winoona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1984.
- CHARLES, R. H. *A critical and exegetical commentary on the book of Daniel*. Oxford: Clarendon, 1929.
- CHILDS, Brevard S. *Biblical theology in crisis*. Philadelphia: Westminster Press, 1970.
- . *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress, 1992.

- . *The book of Exodus*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- . The enemy from the north and the chaos tradition. *Journal of Biblical Literature* 78. 1959. P. 187-98.
- . *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- . *The New Testament as canon: an introduction*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- . *Old Testament theology in a canonical context*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- . Psalm titles and Midrashic exegesis. *Journal of Semitic Studies* 16/2. 1971. P. 137-50.
- CLEMENTS, Ronald E. *Isaiah 1—39*. New Century Bible. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980.
- . *Jeremiah: interpretation*. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- . Leviticus. In *Broadman Bible commentary*. Clifton J. ALLEN, org. Nashville: Broadman, 1969. V. 2.
- . A light to the nations: a central theme of the book of Isaiah. In *Forming prophetic literature: essays on Isaiah and the twelve in honor of John D. W. Watts*. James W. WATTS e Paul R. HOUSE, orgs. *JSOTSup* 235. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1996.
- . *Old Testament theology: a fresh approach*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1978.
- . Patterns in the prophetic canon. In *Canon and authority: essays in Old Testament religion and theology*. George W. COATS e Burke O'Connor LONG, org. Philadelphia: Fortress, 1977.
- . The unity of the book of Isaiah. *Interpretation* 36/2. April, 1982. p. 17-29.
- . *Wisdom in theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1992.
- CLENDENEN, Ewell Ray. Life in God's land: an outline of the theology of Deuteronomy. In *The church AT the dawn of the 21st century*. Paige PATTERSON et al, org. Dallas: Criswell Publications, 1989.
- . Religious background of the Old Testament. In *Foundations for Biblical interpretation: a complete library of tools and resources*. David S. DOCKERY, Kenneth A. MATTHEWS e Robert Bryan SLOAN, orgs. Nashville: Broadman, 1994.
- CLINES, David J. A. The Esther scroll: the story of the story. *JSOTSup* 30. Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1984.
- . *Ezra, Nehemiah, Esther*. New Century Bible. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984.
- . *Job 1-20*. Word Biblical Commentary 17. Dallas: Word, 1989.
- . The theme of the Pentateuch. *JSOTSup* 10. Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1986.

- COGAN, Mordechai. *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the eighth and seventh centuries BCE*. Society of Biblical Literature Monograph Series 19. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974.
- COGAN, Mordechai e TADMOR, Hayim. *II Kings: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 11. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1988.
- COLE, Robert Alan. *Exodus: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.
- COLLINS, J. J. *Daniel: with an introduction to Apocalyptic literature*. Forms of Old Testament Literature 20. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984.
- COLPE, Carsten. *Theological dictionary of the New Testament*. Trad. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1972. V. 8.
- CONRAD, Edgar W. *Reading Isaiah*. Overtures to Biblical Theology 27. Minneapolis: Fortress, 1991.
- COOPER SR., Lamar Eugene. *Ezekiel*. New American Commentary 17. Nashville: Broadman, 1994.
- CRAIGIE, Peter C. *The book of Deuteronomy*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976.
- . *Ezekiel*. Daily Study Bible. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- . *Psalms 1—50*. Word Biblical Commentary 19. Waco, Tex.: Word, 1983.
- . *Twelve prophets*. Daily Study Bible. Philadelphia: Westminster Press, 1984-1985. 2 v.
- CRAIGIE, Peter C., KELLEY, Paige H. e DRINKARD JR., Joel F. *Jeremiah 1—25*. Word Biblical Commentary 26. Dallas: Word, 1991.
- CRANFIELD, C. E. B. *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1979. 2 v.
- CRENSHAW, James L. *Ecclesiastes*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1987.
- . *Old Testament wisdom: an introduction*. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew epic: essays in the history of the religion of Israel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
- CUNDALL, Arthur E. e MORRIS, Leon. Judges. In *Judges and Ruth: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1968. Trad. em português: *Juízes e Rute: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986.
- CURTIS, E. L. *A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles*. International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1910.
- DAHOOB, Mitchell J. *Psalms*. Anchor Bible 16-17A. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966-1970. 3 v.
- DALGLISH, Edward R. Judges. In *Broadman Bible commentary*. Clifton J. ALLEN, org. Nashville: Broadman, 1969. V. 2.

DAVIDSON, A. B. *The theology of the Old Testament*. S. D. F. SALMOND, org. International Theological Library. Edinburgh: T & T Clark, 1904.

DAVIES, Gwynne Henton. Tabernacle. In *Interpreter's dictionary of the Bible*. George Arthur BUTTRICK, org. Nashville: Abingdon, 1962. 4 v.

DAVIS, John D. *Genesis and Semitic tradition*. 1894. Reimp., Grand Rapids, Mich.: Baker, 1980.

DAY, Linda. Three faces of a queen: characterization in the book of Esther. *JSOTSup* 186. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1995.

———. *1 Kings*. Word Biblical Commentary 12. Waco, Tex.: Word, 1985.

———. *Prophet against prophet: the role of the Micaiah narrative (1 Kings 22) in the development of early prophetic tradition*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978.

DELITZSCH, Franz Julius e KEIL, Carl Friedrich. The book of Ecclesiastes. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

———. Job. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

———. Psalms. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

———. Song of Solomon. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

DENTAN, Robert C. *Preface to Old Testament theology*. Ed. rev., New York: Seabury, 1963.

DEROCHE, Michael. Zephaniah 1:2-3: the "sweeping of creation". *Vetus Testamentum* 30. 1980. P. 104-9.

DEVRIES, Simon J. *1 and 2 Chronicles*. Forms of Old Testament Literature 11. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989.

DE WETTE, Wilhelm Martin Lebrecht. *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*. Halle, Germany: Schimmelpfennig, 1806-1807.

———. *Commentar über die Psalmen*. Heidelberg, Germany: Mohr und Zim-mer, 1811.

———. *Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwicklung dargestellt*. 3. ed. Berlin: G. Reimer, 1831. 2 v.

DHORME, Edouard. *A commentary on the book of Job*. Trad. Harold Knight. London: Nelson, 1967.

DIAMOND, A. R. The confessions of Jeremiah in context: scenes of prophetic drama. *JSOTSup* 45. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1987.

DILLARD, Raymond B. Joel. In *The minor prophets: an exegetical and expository commentary*. Thomas Edward MCCOMISKEY, org. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1992. V. 1, Hosea, Joel, Amos.

———. Reward and punishment in Chronicles: the theology of immediate retribution. *Westminster Theological Journal* 46 (1984): 164-72.

DILLARD, Raymond B. e LONGMAN III, Tremper. *An introduction to the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1994.

DILLMANN, August. *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*. Rudolf KITTEL, org. Leipzig, Germany: S. Hirzel, 1895.

DONNER, Herbert. The separate states of Israel and Judah. In *Israelite and Judean history*. John Haralson HAYES e James Maxwell MILLER, orgs. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1977.

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

DRIVER, S. R. *The books of Joel and Amos: with introduction and notes*. Cambridge Bible Commentary. Cambridge. Cambridge University Press, 1901.

———. *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy*. International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1895.

DRIVER, S. R., e GRAY, George Buchanan. *A critical and exegetical commentary on the book of Job*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1950.

DUGUID, laian M. Messianic themes in Zechariah 9—14. In *The Lord's anointed: interpretation of Old Testament Messianic texts*. Philip E. SATTERTHWAITTE, Richard S. HESS e Gordon J. WENHAM, orgs. Tyndale House Studies. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1995.

DUHM, Bernhard. *Das Buch Jeaia*. Göttingen, Germany: Vandenhoeck und Ruprecht, 1892.

DUMBRELL, William J. *Covenant and creation: a theology of Old Testament covenants*. Nashville: Thomas Nelson, 1984.

DURHAM, John. *Exodus*. Word Biblical Commentary 3. Waco Tex.: Word, 1987.

———. Psalms. In *Broadman Bible commentary*. Edited by Clifton J. Allen. Nashville: Broadman, 1971. V. 4.

EICHRODT, Walther. Does Old Testament theology still have independent significance within Old Testament scholarship? In *The flowering of Old Testament theology: a reader in twentieth-century Old Testament theology, 1930-1990*. Ben Charles OLLENBURGER, Elmer A. MARTENS e Gerhard F. HASEL, orgs. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992.

———. *Ezekiel*. Trad. Cosslett Quin. Old Testament Library. London: SCM Press, 1970.

———. *Theology of the Old Testament*. Trad. J. A. Baker. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1961-1967. 2 v.

EISSFELDT, Otto. The history of Israelite-Jewish religion and Old Testament theology. In *The flowering of Old Testament theology: a reader in twentieth-century Old Testament theology, 1930-1990*. Ben Charles OLLENBURGER, Elmer A. MARTENS e Gerhard F. HASEL, orgs. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992.

———. *The Old Testament: an introduction including the apocrypha and pseudopigrapha, and also similar types from Qumran: the history of the formation*

of the Old Testament. 3. ed. Trad. Peter R. Ackroyd. New York: Harper & Row, 1965.

ELIOT, T. S. *The complete poems and plays, 1909-1950*. New York: Harcourt, Brace & World, 1971. Trad. em port.: *Poesia*. R. Janeiro: Nova Fronteira. 1981.

ELLIOTT, M. Timothy. *The literary unity of the Canticle*. Europäische Hochschulschriften. Frankfurt, Germany: Peter Lang, 1989.

FEINBERG, Charles Lee. Jeremiah. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1976-1992. 12 v.

FENSHAM, F. C. *The books of Ezra, Nehemiah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982.

———. A few observations on the polarisation between Yahweh and Baal in 1 Kings 17-19. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92. 1980. P. 234.

FERRIS, Paul Wayne, Jr. *The genre of communal lament in the Bible and the ancient near east*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 127. Atlanta: Scholars Press, 1992.

FEWELL, Danna Nolan e David M. GUNN. *Compromising redemption: relating characters in the book of Ruth*. Literary Currents in Biblical Interpretation. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1990.

FINLEY, Thomas J. *Joel, Amos, Obadiah*. Wycliffe Exegetical Commentary. Chicago. Moody Press, 1990.

FISHBANE, Michael A. *Biblical interpretation in ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985.

———. Sin and judgment in the prophecies of Ezekiel. *Interpretation* 38/2. April, 1984. P. 142.

FOHRER, Georg. *Introduction to the Old Testament*. Trad. David Eliot Green. Nashville: Abingdon, 1968.

———. *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*. Berlin: Walter de Gruyter, 1972.

FOKKELMAN, J. P. *Narrative art and poetry in the books of Samuel: a full interpretation based on stylistics and structural analyses*. Studia Semitica Neerlandica 20. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1981. V. 1, King David, II Sam 9—20 and I Kings 1—2.

FORMAN, Charles Conrad. Koheleth's use of Genesis. *Journal of Semitic Studies* 5. 1960. P. 258-9.

FOX, Michael Vass. *Character and ideology in the book of Esther*. Studies on Personalities of the Old Testament. Columbia: University of South Carolina Press, 1991.

———. The meaning of HEBEL for Qohelet. *Journal of Biblical Literature* 105/3 (1986): 409-27.

———. Qohelet and his contradictions. *JOTSup* 71. Bible and Literature Series 18. Sheffield, U.K.: Almond, 1989.

FREEDMAN, David Noel. The name of the God of Moses. *Journal of Biblical Literature* 79, 1960. P. 151-6.

———. Strophe and meter in Exodus 15. In *Pottery, poetry and prophecy: studies in early Hebrew poetry*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1980.

FREEDMAN, David Noel e ANDERSEN, Francis I. *Amos: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 24. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1989.

GABLER, Johann P. An oration on the proper distinction between Biblical and Dogmatic theology and the specific objectives of each. In *The flowering of Old Testament theology: a reader in twentieth-century Old Testament theology, 1930-1990*. Ben Charles OLLENBURGER, Elmer A. MARTENS e Gerhard F. HASEL, orgs. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992.

GAMMIE, John G. *Holiness in Israel*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress, 1989.

GARRETT, Duane A. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*. New American Commentary. Nashville. Broadman, 1993.

GEISLER, Norman L. *Miracles and modern thought*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982.

GERLEMAN, Gillis. *Esther*. Biblischer Kommentar Altes Testament 21. Neukirchen-Vluyn, Germany: Neukirchener Verlag, 1973.

GESE, Harmut. Tradition and Biblical theology. In *Tradition and theology in the Old Testament*. Douglas A. KNIGHT, org. London. SPCK, 1977.

———. *Zur biblischen Theologie*. 2. ed. Tübingen, Germany: Mohr/ Siebeck, 1983.

GIBSON, John C. L. *Job*. Daily Study Bible. Philadelphia: Westminster Press, 1985.

GLEDHILL, Tom. *The message of the Song of Songs: the lyrics of love*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.

GOLDENBERG, Robert. The problem of false prophecy: Talmudic interpretations of Jeremiah 28 and 1 Kings 22. In *The Biblical mosaic: changing perspectives*. Tobert M. POLZIN e Eugene ROTHMAN, orgs. Semeia Studies. Philadelphia: Fortress, 1982.

GOLDINGAY, John E. *Daniel*. Word Biblical Commentary 30. Dallas: Word, 1989.

———. *God's prophet, God's servant: a study in Jeremiah and Isaiah 40-55*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1994.

GOOD, Edwin M. *Irony in the Old Testament*. Bible and Literature Series 3. 2. ed. Sheffield, U.K.: Almond, 1981.

GORDIS, Robert. *Kohéletb — the man and his world: a study in Ecclesiastes*. 3. ed. New York: Schocken, 1968.

———. *Megillat Esther: the Masoretic text with introduction, new translation and commentary*. New York: KTAV, 1974.

- GORDON, R. P. *I and II Samuel*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1986.
- GOTTWALD, Norman K. *Studies in the book of Lamentations*. Studies in Biblical Theology 14. London: SCM Press, 1954.
- GOW, Murray D. *The book of Ruth: its structure, theme and purpose*. Leicester, England: Apollos, 1992.
- GOWAN, Donald E. *Theology in Exodus: Biblical theology in the form of a commentary*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1994.
- GRANT, Michael. *The history of ancient Israel*. New York: Scribner's, 1984.
- GRAY, George Buchanan. *A critical and exegetical commentary on Numbers*. International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1903.
- GRAY, John. *Joshua, Judges, Ruth*. New Century Bible. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1986.
- . *I and II Kings*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1963.
- GREEN, Barbara. The plot of the Biblical story of Ruth. *Journal for the Study of the Old Testament* 23. 1982. P. 55-68.
- GREEN, James Leo. Jeremiah. In *Broadman Bible commentary*. Edited by Clifton J. Allen. Nashville: Broadman, 1978. V. 6.
- GREENBERG, Moshe. *Ezekiel 1-20: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 22. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983.
- GROGAN, Geoffrey W. Isaiah. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976-1992. V. 6.
- GUNKEL, Hermann. *Ausgewählte Psalmen*. 4. ed. Göttingen, Germany: Vandenhoeck und Ruprecht, 1917.
- . *Genesis*. 3. ed. Handkommentar zum Alten Testament 1/1. Göttingen, Germany: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964.
- . The influence of Babylonian mythology upon the Biblical creation story. In *Creation in the Old Testament*. Bernhard Ward ANDERSON, org. London: SPCK, 1984.
- . *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Handkommentar zum Alten Testament 2/2. 4. ed. Göttingen, Germany: Vandenhoeck und Ruprecht, 1926.
- . *The Psalms: a form-critical introduction with an introduction by James Muilenburg*. Trad. Thomas Marland Homer. Reimp., Philadelphia: Fortress, 1967.
- . *Die Sagen der Genesis*. Göttingen, Germany: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901.
- GUNKEL, Hermann, and BEGRICH, Joachim. *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Handkommentar zum Alten Testament 2. 4. ed. Göttingen, Germany: Vandenhoeck und Ruprecht, 1933.
- GUNN, David M. The fate of king Saul. *JOTSup* 14. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1980.

HABEL, Norman Charles. *The book of Job*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1985.

———. The form and significance of the call narratives. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77. 1965. P. 303-5.

HAFEMANN, Scott J. *Paul, Moses and the history of Israel: the letter/ spirit contrast and the argument from Scripture in 2Corinthians 3*. Tübingen, Germany: Mohr/ Siebeck, 1995.

———. *Suffering and ministry in the Spirit*: Paul's defense of his ministry in II Corinthians 2:14—3:3. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990.

HAGSTROM, David Gerald. *The coherence of the book of Micah: a literary analysis*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 89. Atlanta: Scholars Press, 1988.

HALS, Ronald M. *Ezekiel*. Forms of the Old Testament Literature 19. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989.

———. *The theology of the book of Ruth*. Facet Books Biblical Series 23. Philadelphia: Fortress, 1969.

HAMILTON, Victor Paul. *The book of Genesis: chapters 1—17*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990.

———. *Handbook on the Pentateuch*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1982.

HAMLIN, E. John. *AT risk in the promised land: a commentary on the book of Judges*. International Theological Commentary. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990.

———. *Inheriting the land: a commentary on the book of Joshua*. International Theological Commentary. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983.

HANSON, Paul D. *The dawn of Apocalyptic: the historical and sociological roots of Jewish Apocalyptic eschatology*. Ed. rev. Philadelphia: Fortress, 1983.

———. *Isaiah 40—66: interpretation*. Louisville, Ky.: John Knox Press, 1995.

———. *The people called: the growth of community in the Bible*. San Francisco: Harper & Row, 1987.

HARFORD, John Battersby. *Studies in the book of Ezekiel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

HARPER, William Rainey. *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea*. International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1905.

HARRIS, R. Laird. *Leviticus*. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976-1992. V. 2.

HARRISON, R. K. *Introduction to the Old Testament: with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the apocrypha*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1969.

———. *Jeremiah and Lamentations: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.

_____. *Leviticus: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1980.

_____. *Numbers*. Wycliffe Exegetical Commentary. Chicago: Moody Press, 1990.

HARTLEY, John E. *The book of Job*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988.

_____. *Leviticus*. Word Biblical Commentary 4. Waco, Tex.: Word, 1992.

HARTMAN, L. F. e DIELLA, A. A. *The book of Daniel*. Anchor Bible 23. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977.

HASEL, Gerhard F. *Old Testament theology: basic issues in the current debate*. 4. ed. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991. Trad. em port.: *Teologia do Antigo Testamento: questões fundamentais no debate atual*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUPER, 1992.

HAVERNICK, Heinrich Andreas Christoph. *Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments*. Hennann SCHULTZ e Heinrich August HAHN, orgs. Erlangen, Germany: C. Heyder, 1848.

HAYES, John Haralson. *Amos, the eighth-century prophet: his times and his preaching*. Nashville: Abingdon, 1988.

HAYES, John Haralson e IRVINE, Stuart A. *Isaiah, the eighth-century prophet: his times and his preaching*. Nashville: Abingdon, 1987.

HAYES, John Haralson e PRUSSNER, Frederick C. *Old Testament theology: its history and development*. Atlanta: John Knox Press, 1985.

HEINISCH, Paul. *Theologie des Alten Testamentes*. Bonn: Peter Hanstein, 1940.

HENGSTENBERG, Ernst Wilhelm. *Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen*. Berlin: L. Oehmigke, 1829-1835.

_____. *History of the Kingdom of God in the Old Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1871.

HENRY, Carl F. H. *God, revelation and authority*. Waco Tex.: Word, 1979. V. 4, God who speaks and shows (fifteen theses, part three).

_____. *God, revelation and authority*. Waco, Tex.: Word, 1983. V. 6, *God Who stands and stays* (part two).

HERTZBERG, Hans Wilhelm. *Die Bücher Joshua, Richter und Ruth*. Das Alte Testament Deutsch: Neues Göttinger Bibelwerk 9. Göttingen, Germany: Vandenhoeck und Ruprecht, 1953.

_____. *I and II Samuel*. Trad. John Stephen Bowden. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1964.

HETH, William A. e WENHAM, Gordon J. *Jesus and divorce: the problem with the Evangelical consensus*. Nashville: Thomas Nelson, 1984.

HIGHAM, John. *Beyond consensus: the historian as moral critic*. In *Writing American history: essays on modern scholarship*. Bloomington: Indiana University Press, 1970.

- HILLERS, Delbert R. *Lamentations*: a new translation with introduction, notes and commentary. Anchor Bible 7A. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1992.
- . *Micah*. Paul D. HANSON, org. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1984.
- HOFMANN, J. Christian K. von. *Weissagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testamente*. Nordlingen, Germany: C. H. Beck, 1841.
- HOGENHAVEN, Jesper. *Problems and prospects of Old Testament theology*. Biblical Seminar 6. Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1988.
- HOLLADAY, William Lee. *Jeremiah*. Paul D. HANSON, org. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1986-1989. 2 v.
- . *The Psalms through three thousand years*: prayerbook of a cloud of witnesses. Minneapolis: Fortress, 1993.
- HOLT, Else Kragelund. Jeremiah's temple sermon and the Deuteronomists: an investigation of the redactional relationship between Jeremiah 7 and 26. *Journal for the Study of the Old Testament* 36. 1986. P. 77.
- HONEYCUTT JR., Roy Lee. Exodus. In *Broadman Bible commentary*. Clifton J. ALLEN, org. Ed. rev. Nashville: Broadman, 1973. V. 1.
- HOPPER, Stanley Romaine. Exposition of Jeremiah. In *Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon, 1951-1957. 12 v.
- HOUSE, Paul R. Canon of the Old Testament. In *Foundations for Biblical interpretation*: a complete library of tools and resources. David S. DOCKERY, Kenneth A. MATTHEWS e Robert B. SLOAN, orgs. Nashville: Broadman, 1994.
- . *1, 2 Kings*. New American Commentary 8. Nashville: Broadman, 1995.
- . *Old Testament Survey*. Nashville: Broadman, 1992.
- . The Unity of the Twelve. *JSOTSup* 97/ Bible and Literature Series 27. Sheffield, U.K.: Almond, 1990.
- . Zephaniah — A Prophetic Drama. *JSOTSup* 69/ Bible and Literature Series 16. Sheffield, U.K.: Almond, 1988.
- HUBBARD, Robert L., Jr. *The book of Ruth*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988.
- HUEY JR., F. B. Esther. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976-1992. 12 v.
- HUGENBERGER, Gordon Paul. The servant of the Lord in the "Servant Songs" of Isaiah. In *The Lord's anointed*: interpretation of Old Testament Messianic texts. Philip E. SATTERTHWAITE, Richard S. HESS e Gordon J. WENHAM, orgs. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1995.
- JACOB, Edmond. *Theology of the Old Testament*. Trad. Arthur Weston Heathcote e Philip J. Allcock. New York: Harper & Row, 1958.
- JAPHET, Sara. *I and II Chronicles*. Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1993.
- JONES, Barry Alan. *The formation of the book of the twelve*: a study in text and canon. Society of Biblical Literature Dissertation Series 149. Atlanta: Scholars Press, 1995.

JONES, Gwilym H. *1 and 2 Kings*. New Century Bible. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984. 2 v.

KAISER, Otto. *Isaiah 1—12*. Trad. R. A. Wilson. Old Testament Library. Philadelphia. Westminster Press, 1972.

KAISER, Walter C., Jr. *A Biblical approach to personal suffering*. Chicago: Moody Press, 1982.

———. *Ecclesiastes: total life*. Chicago: Moody Press, 1980.

———. Exodus. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976-1992. 12 v.

———. *The journey isn't over: the pilgrim Psalms for life's challenges and joys*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1993.

———. Leviticus. In *New Interpreter's Bible commentary*. Nashville: Abingdon, 1994. 12 v.

———. *The Messiah in the Old Testament*. Studies in Old Testament Biblical Theology. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1995.

———. *Toward an Old Testament theology*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1978. Trad. em port.: *Teologia do Antigo Testamento*. 2. reimp. São Paulo: Vida Nova, 1996.

KALLAND, Earl S. Deuteronomy. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976-1992. V. 3.

KAMINSKY, Joel S. Corporate responsibility in the Hebrew Bible. *JOTSup* 196. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1995.

KAUFMANN, Yehezkel. *The religion of Israel: from its beginnings to the Babylonian exile*. Trad. e resumo Moshe Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

KAUTZSCH, E. *Biblische theologie des Alten Testaments*. Tübingen, Germany: Mohr/Siebeck, 1911.

KEEL, Othmar. *The Song of Songs*. Continental Commentaries. Minneapolis: Fortress, 1994.

KEIL, Carl Friedrich e DELITZSCH, Franz Julius. The book of Samuel. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

———. Exodus. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

———. Habakkuk. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

———. Haggai. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

———. The Lamentations of Jeremiah. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

———. Leviticus. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

———. Micah. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

———. Zechariah. In *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980. 10 v.

KELLERMAN, Diether. Asham. In *Theological dictionary of the Old Testament*. G. Johannes BOTTERWECK e Helmer RINGGREN, orgs. Ed. rev. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981. V. 1.

KIDNER, Derek. *Genesis: an introduction and a commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1967. Trad. em port.: *Gênesis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1992.

———. *Ezra and Nehemiah: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1979. Trad. em port.: *Esdras e Neemias: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1992.

———. *The Proverbs: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1964. Trad. em port.: *Provérbios: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1992.

———. *Psalms: an introduction and a commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973-1975. 2 v. Trad. em port.: *Salmos: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1992.

———. *A time to mourn and a time to dance: Ecclesiastes and the way of the world*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1976.

KLEIN, Lillian R. *The triumph of irony in the book of Judges*. Bible and Literature Series 14. Sheffield: Almond, 1989.

KLEIN, Ralph W. *1Samuel*. Word Biblical Commentary 10. Waco, Tex.: Word, 1983.

KLINE, Meredith G. *Treaty of the great king: the covenant structure of Deuteronomy*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1963.

KLOPPENBERG, James T. Objectivity and historicism: a century of American historical writing. *American Historical Review*. October, 1989. P. 1011-30.

KNIERIM, Rolf P. *The task of Old Testament theology: substance, method and cases*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.

KNIGHT, George Angus Fulton. *A Christian theology of the Old Testament*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1959.

———. *Leviticus*. Daily Study Bible. Philadelphia: Westminster Press, 1981.

KOHLER, Ludwig. *Old Testament theology*. Trad. A. S. Todd. Philadelphia: Westminster Press, 1957.

KONIG, Eduard. *Theologie des Alten Testaments, Kritisch und vergleichend dargestellt*. Stuttgart, Germany: C. Belser, 1922.

KRAUS, Hans-Joachim. *Klagelieder (Threni)*. 3. ed. Biblischer Kommentar: Altes Testament 20. Neukirchen-Vluyn, Germany: Neukirchener Verlag, 1968.

- . *Psalms*. Trad. Hilton C. Oswald. Minneapolis: Fortress, 1993. 2 v.
- . *Theology of the Psalms*. Trad. Keith R. Crim. Minneapolis: Augsburg, 1986.
- KUTSCH, Ernst. Gideons Berufung und Altarbau, Jdg 6, 11-24. *Theologische Literaturzeitung* 81. 1956. P. 75-84.
- LAMBERT, W. G. *Babylonian wisdom literature*. Oxford: Clarendon, 1960.
- LANE, William L. *The Gospel of Mark*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974.
- LEE, Andrew Yueking. The canonical unity of the scroll of the minor prophets. Ph.D. dissertation, Baylor University, 1985.
- LEVENSON, Jon Douglas. Theological consensus or historicist evasion? Jews and Christians in Biblical studies. In *Hebrew Bible or Old Testament: studying the Bible in Judaism and Christianity*. Roger BROOKS e John Joseph COLLINS, orgs. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990.
- LIMBURG, James. *Hosea-Micah: interpretation*. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- LINDBLOM, Johannes. *Prophecy in ancient Israel*. Philadelphia: Fortress, 1963.
- LORETZ, Oswald. The theme of the Ruth story. *Catholic Biblical Quarterly* 22. 1960. P. 392.
- LOWTH, Robert. *Lectures on the sacred poetry of the Hebrews*. Trad. George Gregory. Andover, Mass.: Crocker and Brewster, 1829.
- LUTER, Asa Boyd e DAVIS, Barry C. *God behind the seen: expositions of the book of Ruth and Esther*. Expositor's Guide to the Historical Books. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1995.
- LUTHER, Martin [Martinho Lutero]. First Lectures on the Psalms. Trad. Herbert J. A. Bouman. Hilton C. OSWALD, org. In *Luther's Works*. Jaroslav Jan PELIKAN e Helmut T. LECHMAN, orgs. St. Louis: Concordia, 1955-1976. 55 v. V. 10-11.
- . Lectures on Genesis 1-5. In *Luther's works*. Jaroslav Jan PELIKAN e Helmut T. LECHMAN, orgs. St. Louis: Concordia, 1955-1976. 55 v. V. 1.
- MADVIG, Donald Harold. Joshua. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976-1992. 12 v.
- MANN, Thomas Wingate. *The book of the Torah: the narrative integrity of the Pentateuch*. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- MARTENS, Elmer A. Embracing the law: a Biblical theological perspective. *Bulletin for Biblical Research* 2. 1992. P. 1-28.
- . *God's design: a focus on Old Testament theology*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1981.
- . The multicolored landscape of Old Testament theology. In *The flowering of Old Testament theology: a reader in twentieth-century Old Testament theology, 1930-1990*. Ben Charles OLLENBURGER, Elmer A. MARTENS e Gerhard F. HASEL, orgs. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992.

MARTIN, James D. *The book of Judges*. Cambridge Bible Commentary. London: Cambridge University Press, 1975.

MASON, Rex. *Preaching the tradition: homily and hermeneutics after the exile*. Cambridge. Cambridge University Press, 1990.

MAYES, A. D. H. *Deuteronomy*. New Century Bible. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981.

MAYS, James Luther. *Amos*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1969.

———. *Hosea*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1969.

———. *Micah*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1976.

———. *Psalms*. Interpretation. Louisville, Ky.: John Knox Press, 1994.

MCCARTER, P. Kyle, Jr. *I Samuel: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 8. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1980.

———. *II Samuel: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 9. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1984.

MCCARTHY, Dennis J. *Old Testament covenant: a survey of current opinions*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

———. *Treaty and covenant: a study in form in the ancient oriental documents and the Old Testament*. Ed. rev. Analecta Biblica 21A. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978.

MCCOMISKEY, Thomas Edward. *The covenants of promise: a theology of the Old Testament covenants*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1985.

———. Hosea. In *The minor prophets: an exegetical and expository commentary*. Thomas Edward MCCOMISKEY, org. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1992. V. 1, Hosea, Joel, Amos.

———. Micah. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976-1992. 12 v.

MCCONVILLE, Gordon. Law and theology in Deuteronomy. *JSOTSup* 33. Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1984.

MCKANE, William. *A critical and exegetical commentary on Jeremiah*. John Adney EMERTON e C. E. B. CRANFIELD, orgs. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1986. V. 1.

———. *Prophets and wise men*. Studies in Biblical Theology 1/44. Naperville, Ill.. Allenson, 1965.

———. *Proverbs: a new approach*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1970.

MCKAY, John William. *Religion in Judah under the Assyrians, 732-609 BC*. Studies in Biblical Theology 2/26. Naperville, Ill.: Allenson, 1973.

MCKENZIE, John L. *Second Isaiah: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 20. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968.

———. *A theology of the Old Testament*. Garden City, N.Y.. Doubleday, 1974.

MENDENHALL, George E. Covenant forms in Israelite traditions. *Biblical Archaeologist* 17. 1954. P. 58.

———. The Suzerainty Treaty structure: thirty years later. In *Religion and law: Biblical-Judaic and Islamic perspectives*. Edwin Brown FIRMAGE, Bernard G. WEISS e John W. WELCH, orgs. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.

MERRILL, Eugene H. *Deuteronomy*. New American Commentary 4. Nashville: Broadman, 1994.

———. A theology of the Pentateuch. In *A Biblical theology of the Old Testament*. Roy B. ZUCK et al, org. Chicago: Moody Press, 1991.

MEYERS, Carol L. e MEYERS, Eric M. *Haggai, Zechariah 1-8: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 25B. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1987.

MICHEL, Otto. The son of man. In *The new international dictionary of New Testament theology*. Marrom de COLIN, org. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1978. V. 3.

MILGROM, Jacob. *Leviticus 1—16: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 3-3A. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1991.

———. *Numbers*. Jewish Publication Society Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

MILLER, James Maxwell. *The Old Testament and the historian*. Philadelphia: Fortress, 1976.

MILLER JR., Patrick Dwight. *Interpreting the Psalms*. Philadelphia: Fortress, 1986.

MISCALL, Peter D. *1Samuel: a literary reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

MONTGOMERY, J. A. *A critical and exegetical commentary on the book of Daniel*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1927.

MOORE, Carey A. *Esther*. Anchor Bible 7B. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971.

MOORE, George Foot. *A critical and exegetical commentary on Judges*. International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1895.

MORRIS, Leon. *New Testament theology*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1986.

MORRIS, Leon and CUNDALL, Arthur Ernest. Ruth. In *Judges and Ruth: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1968. Trad. em português: *Juízes e Rute: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986.

MOTYER, J. A. *The day of the Lion: the message of Amos*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1974. Trad. em port.: *A mensagem de Amós*. 2. ed. São Paulo: ABU, 1991.

———. *The prophecy of Isaiah*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993.

MOWINCKEL, Sigmund Olaf Plytt. *The Psalms in Israel's worship*. Trad. D. R. Ap-Thomas. Nashville: Abingdon, 1962. 2 v.

MUILENBERG, James. The book of Isaiah, chapters 40-66. In *interpreter's Bible*. New York: Abingdon, 1956. V. 5.

———. *The servant songs in Deutero-Isaiah: a new attempt to solve an old problem*. Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup, 1951.

MURPHY, Roland Edmund. *Ecclesiastes*. Word Biblical Commentary 23A. Waco, Tex.: Word, 1992.

———. *Introduction to the wisdom literature of the Old Testament*. Old Testament Reading Guide. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1965.

———. *The Song of Songs*. S. Dean McBRIDE JR, org. Hermeneia. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990.

———. *Wisdom literature and Psalms*. Lloyd R. BAILEY SR. e Victor Paul FURNISH, orgs. Interpreting Biblical Texts. Nashville: Abingdon, 1993.

MYERS, J. M. *I Chronicles*. Anchor Bible 12. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.

NAPIER, Bunyan Davie. Prophet. In *Interpreter's dictionary of the Bible*. George Arthur BUTTRICK, org. Nashville: Abingdon, 1962. 4 v.

———. *Song of the vineyard: a guide through the Old Testament*. Ed. rev. Philadelphia: Fortress, 1981.

NEWSOM, Carol A. A maker of metaphors: Ezekiel's oracles against tyre. *Interpretation* 38. 1984. P. 163.

NEWSOME JR., James D. *The Hebrew prophets*. Atlanta: John Knox Press, 1984.

NICHOLSON, Ernest W. *Exodus and Sinai in history and tradition*. Atlanta: John Knox Press, 1978.

———. *God and his people: covenant and theology in the Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1986.

———. *Preaching to the exiles: a study of the prose tradition in the book of Jeremiah*. Oxford. Basil Blackwell, 1970.

NOGALSKI, James. *Literary precursors to the book of the twelve*. Beihefte Zeitschrift fur alttestamentliche Wissenschaft 217. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.

———. *Redactional processes in the book of the twelve*. Beihefte Zeitschrift fur alttestamentliche Wissenschaft 218. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.

NORTH, Christopher R. *The second Isaiah*. Oxford: Clarendon, 1964.

———. *The suffering servant in Deutero-Isaiah: an historical and critical study*. 2. ed. London: Oxford University Press, 1956.

NORTH, Robert. Theology of the Chronicles. *Journal of Biblical Literature* 82/4. December, 1963. P. 369-81.

NOTH, Martin. The Deuteronomistic history. *JSOTSup* 15. Trad. David Orton. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1981.

———. *Exodus*. Trad. John Stephen Bowden. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1962.

———. *The history of Israel*. Trad. Peter R. Ackroyd. 2. ed. New York: Harper & Row, 1960.

———. *Könige*: part 1. Biblischer Kommentar: Altes Testament 9. Neukirchen-Vluyn, Germany: Neukirchener, 1968.

———. *Leviticus*. Trad. J. E. Anderson. Ed. rev. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1977.

———. *Numbers*. Trad. James D. Martin. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

O'CONNOR, Kathleen M. *The confessions of Jeremiah: their interpretation and role in chapters 1—25*. Society of Biblical Literature Dissertations Series 94. Atlanta: Scholars Press, 1988.

OEHLER, Gustav Friedrich. *Theology of the Old Testament*. Trad. Ellen D. Smith (v. 1) e Sophia Taylor (v. 2). Edinburgh: T & T Clark, 1882-1883.

OESTREICHER, Theodor. *Das Deuteronomische Grundgesetz*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 27/4. Gütersloh, Germany: Bertelsmann, 1923.

OGDEN, Graham S. *Qohemoth readings: a new Biblical form*. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1987.

OLLENBURGER, Ben Charles. From timeless ideas to the essence of religion: method in Old Testament theology before 1930. In *The flowering of Old Testament theology: a reader in twentieth-century Old Testament theology, 1930-1990*. Ben Charles OLLENBURGER, Elmer A. MARTENS e Gerhard F. HASEL, orgs. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992.

ORR, James. *The problem of the Old Testament*. New York: Scribner's, 1906.

OSWALT, John N. *The book of Isaiah: chapters 1—39*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1986.

OVERHOLD, Thomas W. *The threat of falsehood: a study in the theology of the book of Jeremiah*. Studies in Biblical Theology 2/16. London: SCM Press, 1970.

OWENS, John Joseph. Daniel. In *Broadman Bible commentary*. Nashville: Broadman, 1978. V. 6.

———. Numbers. In *Broadman Bible commentary*. Clifton J. ALLEN, org. Nashville: Broadman, 1969. V. 2.

PATON, Lewis Bayles. *A critical and exegetical commentary on the book of Esther*. International Critical Commentary. Reimp., Edinburgh: T & T Clark, 1976.

PATRICK, Dale. *Old Testament law*. Atlanta: John Knox Press, 1985.

PATTERSON, Paige. *Song of Solomon*. Bible Study Helps/ Everyman's Bible Commentaries. Chicago: Moody Press, 1986.

PAYNE, David F. *I and II Samuel*. Daily Study Bible. Philadelphia: Westminster Press, 1982.

PAYNE, J. Barton. 1, 2 Chronicles. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988. V. 4.

———. *The theology of the Older Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1962.

- PECKHAM, Brian. Israel and Phoenicia. In *Magnalia Dei, the mighty acts of God: essays on the Bible and archaeology in memory of G. Ernest Wright*, Part 2. Frank Moore CROSS, Werner Erich LEMKE e Patrick Dwight MILLER JR., orgs. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976.
- PERDUE, Leo G. *The collapse of history: reconstructing Old Testament theology*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994.
- . *Wisdom and creation: the theology of wisdom literature*. Nashville: Abingdon, 1994.
- PETERSEN, David L. *Haggai and Zechariah 1—8*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- . *Zechariah 9—14 and Malachi*. Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1995.
- PIERCE, Ronald Webster. Literary connectors and Haggai/ Zechariah/ Malachi corpus. *Journal of the Evangelical Theological Society* 27/3. 1984. P. 277-89.
- . A thematic development of the Haggai/ Zechariah/ Malachi corpus. *Journal of the Evangelical Theological Society* 27/4. 1984. P. 401-11.
- POLHILL, John B. *Acts*. New American Commentary. Nashville: Broadman, 1992.
- POLZIN, Robert M. *David and the Deuteronomist: a literary study of the Deuteronomistic history*. Part 3, 2Samuel. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- . *Samuel and the Deuteronomist: a literary study of the Deuteronomistic history*. Part 2, 1Samuel. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- POPE, Marvin H. Homosexuality. In *Interpreter's dictionary of the Bible: supplemental volume*. Keith R. CRIM, org. Nashville: Abingdon, 1976.
- . *Job: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.
- PORTEOUS, N. W. *Daniel*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1965.
- POTTER, H. D. The new covenant in Jeremiah 31:31-34. *Vetus Testamentum* 33/3. 1983. P. 347-55.
- PREUSS, Horst Dietrich. *Old Testament theology*. Trad. Leo G. Perdue. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1995. 2 v.
- PRINSLOO, Willem S. The theology of the book of Ruth. *Vetus Testamentum* 30. 1980. P. 332.
- PRITCHARD, James Bennett, org. *Ancient new eastern texts relating to the Old Testament*. 2. ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1955.
- . *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament*. 3. ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.
- PROCKSCH, Otto. *Theologie des Alten Testaments*. Gütersloh, Germany: Bertelsmann, 1950.
- PROVAN, Iain W. *Lamentations*. New Century Bible. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991.

- PURTILL, Richard L. Miracles: what if they happen? In *Thinking about religion: a philosophical introduction to religion*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1978.
- REDDITT, Paul L. *Haggai, Zechariah, Malachi*. New Century Bible. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.
- RE'MI, S. Paul and MARTIN-ACHARD, Robert. Lamentations. In *God's people in crisis: a commentary on the books of Amos and Lamentations*. International Theological Commentary. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984.
- RENDTORFF, Rolf. *Canon and theology: overtures to an Old Testament theology*. Trad. e org. Margaret KOHL. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress, 1993.
- . The problem of the process of transmission in the Pentateuch. *JOTSup* 89. Trad. John J. Scullion. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1990.
- RILEY, William. King and cultus in Chronicles: worship and the reinterpretations of history. *JOTSup* 160. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1993.
- ROBERTS, J. J. M. Isaiah in Old Testament theology. *Interpretation* 36/2. April, 1982. P. 130-43.
- . *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*. Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1991.
- ROBERTSON, O. Palmer. *The books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990.
- ROBINSON, H. Wheeler. The Hebrew conception of corporate personality. In *Weden und Wesen des Alten Testaments*. Paul VOLZ, org. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 66. Berlin: Topelmann, 1936.
- ROGERSON, John W. W. M. L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism: An Intellectual Biography. *JOTSup* 126. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1992.
- ROST, Leonhard. *The succession to the throne of David*. Trad. Michael D. Rutter e David M. Gunn. Reimp., Sheffield, U.K.: Almond, 1982.
- ROTH, Wolfgang. The story of the prophet Michaiah (1 Kings 22) in historical-critical interpretation 1876-1976. In *The Biblical mosaic: changing perspectives*. Robert M. POLZIN e Eugene ROTHMAN, orgs. Semeia Studies. Philadelphia: Fortress, 1982.
- ROWLEY, Harold Henry. *The faith of Israel: aspects of Old Testament thought*. Philadelphia: Westminster Press, 1956.
- . *Men of God: studies in Old Testament history and prophecy*. London: Nelson, 1963.
- . *The relevance of apocalyptic: a study of Jewish and Christian apocalypses from Daniel to the Revelation*. 3. ed. Reimp., Greenwood, S.C.: Attic, 1980.

———. *The servant of the Lord and other essays on the Old Testament*. London: Lutterworth, 1952.

RUDOLPH, Wilhelm. *Die Bücher Ruth, Hohelied und Klagelieder*. Übersetzt und Erklärt. 2. ed. Kommentar zum Alten Testament 17. Gütersloh, Germany: Gerd Mohn, 1962.

SAILHAMER, John Herbert. *Introduction to Old Testament theology: a canonical approach*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.

———. *The Pentateuch as narrative: a Biblical-theological commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992.

SANDERS, James A. Hermeneutics in true and false prophecy. In *Canon and authority: essays in Old Testament religion and theology*. George W. COATS e Burke O'Connor LONG, orgs. Philadelphia: Fortress, 1977.

———. *Torah and canon*. Philadelphia: Fortress, 1972.

SASSON, Jack Murad. *Ruth: a new translation with a philological commentary and a formalist-folklorist interpretation*. 2. ed. Johns Hopkins Near Eastern Studies. Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1989.

SAWYER, John F. A. *Isaiah*. Daily Study Bible. Philadelphia: Westminster Press, 1984. 2 v.

SCHMIDT, Werner H. *The faith of the Old Testament*. Trad. John Sturdy. Philadelphia: Westminster Press, 1983.

SCHULTZ, Hermann. *Old Testament theology: the religion of revelation in its pre-christian stage of development*. Trad. J. A. Paterson. 4. ed. Edinburgh: T & T Clark, 1892. 2 v.

SCHULTZ, Richard. The king in the book of Isaiah. In *The Lord's anointed: interpretation of Old Testament Messianic texts*. Philip E. SATTERTHWAITHE, Richard S. HESS e Gordon J. WENHAM, org. Tyndale House Studies. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1995.

SCHWEIZER, Eduard. *The good news according to Mark*. Trad. Donald Harold Madvig. Atlanta: John Knox Press, 1970.

SCOTT, R. B. Y. *Proverbs, Ecclesiastes: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.

———. *The way of wisdom in the Old Testament*. New York: Macmillan, 1971.

SEITZ, Christopher R. *Isaiah 1—39: interpretation*. Louisville, Ky.: John Knox Press, 1993.

———. *Word without end: the Old Testament as abiding theological witness*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.

———. (ed.). *Reading and preaching the book of Isaiah*. Philadelphia: Fortress, 1988.

SELMAN, M. J. *1 Chronicles: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.

SHAVER, J. R. *Torah and the Chronicler's history Work: an inquiry into the Chronicler's references to laws, festivals and cultic institutions in relationship to Pentateuchal legislation*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 196. Atlanta: Scholars Press, 1989.

SIMON, Ulrich E. *A theology of salvation: a commentary on Isaiah 40—55*. London: SPCK, 1953.

SKINNER, John. *The book of the prophet Isaiah*. Cambridge Bible Commentary. Reimp., Cambridge: Cambridge University Press, 1963. 2 v.

———. *A critical and exegetical commentary on Genesis*. International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1910.

———. *I and II Kings*. Century Bible. Edinburgh: T. C. and E. C. Jack, 1904.

———. *Prophecy and religion: studies in the life of Jeremiah*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. Trad. em port.: *Jeremias: profecias e religião*. São Paulo: Aste, 1966.

SMART, James D. *History and theology in second Isaiah: a commentary on Isaiah 35, 40—66*. London: Epworth, 1967.

SMITH, Billy K. e PAGE, Frank S. *Amos, Obadiah, Jonah*. New American Commentary. Nashville: Broadman, 1995.

SMITH, George. *The Chaldean account of Genesis*. London: S. Low, Marston, Searle and Rivington, 1876.

SMITH, George Adam. *The book of the twelve prophets, commonly called the minor prophets*. Ed. rev. Expositor's Bible. New York: Harper & Brothers, 1928. 2 v.

SMITH, J. M. Powis, WARD, William Hayes e BEWER, Julius August. Micah. In *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*. International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1911.

———. Nahum. In *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*. International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1911.

———. *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*. International Critical Commentary 24. New York: Scribner's, 1911.

SMITH, J. M. Powis, MITCHELL, Hinckley Gilbert e BEWER, Julius August. *A critical and exegetical commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*. International Critical Commentary 24. New York: Scribner's, 1912.

SMITH, Ralph L. *Micah-Malachi*. Word Biblical Commentary 32. Waco, Tex.: Word, 1984.

———. *Old Testament theology: its history, method and message*. Nashville: Broadman, 1993. Trad. em port.: *Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

SNAITH, John G. *Song of Songs*. New Century Bible. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.

SNAITH, Norman Henry. *The distinctive ideas of the Old Testament*. London: Epworth, 1944.

———. *Mercy and sacrifice: a study of the book of Hosea*. London: SCM Press, 1953.

SOGGIN, J. Alberto. *Joshua*. Trad. R. A. Wilson. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1972.

———. *Judges*. Trad. John S. Bowden. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1981.

SURGEON, C. H. *The treasury of David*. New York: Funk, 1882-1886. 7 v.

STADE, Bernhard. *Biblische theologie des Alten Testaments*. Grundriss der theologischen Wissenschaften. Tübingen, Germany: Mohr/ Siebeck, 1905.

STRICKER, Frank. Why history? Thinking about the uses of the past. *The History Teacher* 25/3. May, 1992. P. 293-312.

STUART, Douglas K. *Ezekiel*. Communicator's Commentary 18. Dallas: Word, 1989.

———. *Hosea-Jonah*. Word Biblical Commentary. Waco, Tex.: Word, 1987.

STUART, Douglas K. e FEE, Gordon D. *How to read the Bible for all its worth*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1981. Trad. em port.: *Entendes o que lê: um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2004.

SUN, Henry T. C., et al. *Problems in Biblical theology: essays in honor of Rolf Knierim*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.

SWINBURNE, Richard. *The concept of miracle*. London: Macmillan, 1970.

SZELES, Maria Eszenyei. *Wrath and mercy: a commentary on the books of Habakkuk and Zephaniah*. Trad. George Angus Fulton Knight. International Theological Commentary. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987.

TALMON, Shernaryahu. "Wisdom" in the book of Esther. *Vetus Testamentum* 13. 1960. P. 419-55.

TATE, Marvin Embry. *Psalms 51-100*. Word Biblical Commentary 20. Dallas: Word, 1990.

TAYLOR, John Bernard. *Ezekiel: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. London: Tyndale, 1969.

TERRIEN, Samuel L. *The elusive presence: toward a new Biblical theology*. San Francisco: Harper & Row, 1978.

THIELMAN, Frank. *Paul and the law: a contextual approach*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.

THOMPSON, John Alexander. *The book of Jeremiah*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980.

- . *Deuteronomy: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1974.
- . *1, 2 Chronicles*. New American Commentary 9. Nashville. Broadman, 1994.
- THRONTVEIT, M. A. *Ezra—Nehemiah: interpretation*. Louisville, Ky.: John Knox Press, 1992.
- TOWNER, W. S. *Daniel: interpretation*. Atlanta: John Knox Press, 1992.
- TOY, Crawford Howell. *A critical and exegetical commentary on the book of Proverbs*. International Critical Commentaries. New York: Scribner's, 1904.
- . Note on Hosea 1—3. *Journal of Biblical Literature* 32. 1913. P. 75-9.
- VAN GEMEREN, Willem A. *The progress of redemption: the story of salvation from creation to the new Jerusalem*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1988.
- . Psalms. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976-1992. V. 5.
- VAN SETERS, John. *In search of history: historiography in the ancient world and the origins of Biblical history*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1983.
- VATKE, Wilhelm. *Biblische Theologie, wissenschaftlich dargestellt: Die Religion des Alten Testaments*. Berlin: G. Bethge, 1835.
- . *Prologue to history: the Yahwist as historian in Genesis*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992.
- VERHOEF, Pieter A. *The books of Haggai and Malachi*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987.
- VON RAD, Gerhard. The confessions of Jeremiah. In *Theodicy in the Old Testament*. James L. CRENSHAW, org. Issues in Religion and Theology 4. Philadelphia: Fortress, 1983.
- . *Deuteronomy*. Trad. Dorothea M. Barton. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- . *Genesis*. Trad. John Henry Marks. Ed. rev. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1971.
- . *Old Testament theology*. Trad. David Muir Gibson Stalker. New York: Harper & Row, 1962. V. 1, The theology of Israel's historical traditions. Trad. em port.: *Teologia do Antigo Testamento: teologia das tradições históricas de Israel*. São Paulo: Aste, 1986.
- . *Old Testament theology*. Traduzido por David Muir Gibson Stalker. New York: Harper & Row, 1965. V. 2, The theology of Israel's prophetic traditions.
- . *Studies in Deuteronomy*. Trad. David Muir Gibson Stalker. Studies in Biblical Theology 9. London: SCM Press, 1963.
- . *Wisdom in Israel*. Trad. Davidson Martin. Nashville: Abingdon, 1972.
- VOS, Geerhardus. *Biblical theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1948.

VRIEZEN, Theodorus Christian. *An outline of Old Testament theology*. Trad. S. Neuijen. 2. ed. Oxford: Basil Blackwell, 1970.

WALTON, John H. *Ancient Israelite literature in its cultural context: a survey of parallels between Biblical and ancient near eastern texts*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1989.

———. Psalms: a cantata about the Davidic covenant. *Journal of the Evangelical Theological Society* 34/1. March, 1991. P. 21-31.

WATTS, James W. e HOUSE Paul R., orgs. Forming prophetic literature: essays on Isaiah and the twelve in honor of John D. W. Watts. *JOTSup* 235. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1996.

WATTS, John D. W. *The books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*. Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

———. Deuteronomy. In *Broadman Bible commentary*. Clifton J. ALLEN, org. Nashville: Broadman, 1969. V. 2.

———. *Isaiah 1-33*. Word Biblical Commentary 24-25. Waco, Tex.: Word, 1985-1987.

———. Zechariah. In *Broadman Bible commentary*. Clifton J. ALLEN, org. Nashville: Broadman, 1969. V. 7.

WATTS, John D. W., OWENS, John Joseph e TATE, Marvin Embry. Job. In *Broadman Bible commentary*. Clifton J. ALLEN, org. Nashville: Broadman, 1971. V. 4.

WEINFELD, Moshe. Berith (Covenant). In *Theological dictionary of the Old Testament*. G. Johannes BOTTERWECK e Helmer RINGGREN, orgs. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1975. V. 2.

———. *Deuteronomy: a new translation with introduction, notes and commentary*. Anchor Bible 5-5A. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1991.

———. Deuteronomy: the present state of inquiry. *Journal of Biblical Literature* 86. 1967. P. 249-62.

———. *Deuteronomy and the Deuteronomic school*. Reimp., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992.

WEISER, Artur. *The Psalms*. Trad. Herbert Hartwell. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1962.

WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the history of ancient Israel*. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1983. (*Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: G. Reimer, 1878.)

WENHAM, Gordon. *The book of Leviticus*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979.

———. *Genesis*. Word Biblical Commentary 1,2. Waco, Tex.: Word, 1987-1994.

———. *Numbers: an introduction and commentary*. Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1981. Trad. em port.: *Números: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1991.

WEST, Mona. Irony in the book of Jonah: audience identification with the hero. *Perspectives in Religious Studies* 11. 1984. P. 232-42.

WESTERMANN, Claus. *Basic forms of prophetic speech*. Trad. Hugh Clayton White. Philadelphia: Westminster Press, 1967.

———. *Elements of Old Testament theology*. Trad. Douglas W. Stott. Atlanta: John Knox Press, 1982.

———. *Genesis*. Trad. John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg, 1984-1986. 3 v.

———. *Isaiah 40—66*. Trad. David Muir Gibson Stalker. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1969.

———. *Lamentations: issues and interpretation*. Trad. Charles Albert Muenchow. Minneapolis: Fortress, 1994.

———. *The living Psalms*. Trad. J. R. Porter. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989.

———. *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*. Trad. Keith R. Crim. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1991.

———. *The Psalms: structure, content and message*. Trad. Ralph David Gehrlee. Minneapolis: Fortress, 1980.

———. *The structure of the book of Job: a form-critical analysis*. Trad. Charles Albert Muenchow. Philadelphia: Fortress, 1981.

WEVERS, John William. *Ezekiel*. New Century Bible. London: Nelson, 1969.

WHYBRAY, R. N. *Ecclesiastes*. Old Testament Guides. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1989.

———. *Isaiah 40—66*. New Century Bible. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981.

———. *The succession narrative: a study of II Sam. 9—20 and I Kings 1 and 2*. Studies in Biblical Theology 2/9. Naperville, Ill.: Allenson, 1968.

WILCOCK, Michael. *The message of Chronicles: one church, one faith, one Lord*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987.

———. *The message of Judges: grace abounding*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.

WILDBERGER, Hans. *Isaiah 1-12*. Trad. Thomas H. Trapp. Continental Commentaries. Minneapolis: Fortress, 1991.

WILLIAMSON, H. G. M. *The book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's role in composition and redaction*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

———. *1 and 2 Chronicles*. New Century Bible. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1982.

———. *Ezra, Nehemiah*. Word Biblical Commentary 16. Waco, Tex.: Word, 1985.

———. *Israel in the book of Chronicles*. London: Cambridge University Press, 1977.

———. The prophet and the plumb-line: a redaction-critical study of Amos 7. In *The place is too small for us: the Israelite prophets in recent scholarship*. R. P. GORDON, org. Sources for Biblical and Theological Study 5. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1995.

WILLIS, John T. The structure of Micah 3—5 and the function of Micah 5:9-14 in the book. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 81. 1969. P. 91-197.

WILSON, Gerald Henry. *The editing of the Hebrew psalter*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 76. Chico, Calif.: Scholars Press, 1985.

WILSON, Lindsay. The book of Job and the fear of God. *Tyndale Bulletin* 46/1. May, 1995. P 59-61.

WOLF, Herbert M. Judges. In *Expositor's Bible commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976-1992. 12 v.

WOLFF, Hans Walter. *Hosea: a commentary on the book of the prophet Hosea*. Trad. Gary Stansell. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1974.

———. *Joel and Amos: a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*. Trad. S. Dean McBride Jr. et al. S. Dean MCBRIDE JR., org. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1977.

———. *Micah the prophet*. Trad. Ralph David Gehrke. Philadelphia. Fortress, 1981.

WOUDSTRA, Marten H. *The book of Joshua*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981.

WRIGHT, Christopher J. H. *An Eye for an eye: the place of Old Testament ethics today*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983.

———. *God's people in God's land: family, land and property in the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990.

WRIGHT, George Ernest. *The challenge of Israel's faith*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

———. Deuteronomy. In *Interpreter's dictionary of the Bible*. George Arthur BUTTRICK, org. Nashville: Abingdon, 1962. 4 v.

———. *God who acts: Biblical theology as recital*. Studies in Biblical Theology 8. London: SCM Press, 1952.

———. *The Old Testament against its environment*. Studies in Biblical Theology 2. London: SCM Press, 1950.

———. *The Old Testament and theology*. New York: Harper & Row, 1969.

YAMAUCHI, Edwin M. The current state of Old Testament historiography. In *Faith, tradition and history: Old Testament historiography in its near eastern context*. A. R. MILLARD, James Karl HOFFMEIER e David W. BAKER, orgs. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994.

YOUNG, Edward J. *The book of Isaiah*. 2. ed. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1972. 3 v.

———. *The prophecy of Daniel: a commentary*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1949.

———. *The study of Old Testament theology today*. London: James Clark. 1958.

YOUNGER JR., K. Lawson. Judges 1 in its near eastern literary context. In *Faith, tradition and history: Old Testament historiography in its near eastern context*. A. R. MILLARD, James Karl HOFFMEIER e David W. BAKER, orgs. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994.

ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel*. V. 1. Trad. Ronald E. Clements. Frank Moore CROSS e Klaus BALTZER, orgs. V. 2. Trad. James D. Martin. Paul D. HANSON e Leonard Jay GREENSPOON, orgs. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1979-1983.

———. *Old Testament theology in outline*. Trad. Eliot Green. Atlanta: John Knox Press, 1978.

ZVI, Ehud Ben. *A historical-critical study of the book of Zephaniah*. Beihefte Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 198. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

Índice de assuntos

- Abraão 74, 89, 90, 93-99, 101-12
adoração 12, 39, 70, 94, 101, 110-1,
115, 141-3, 146, 149-52, 156-8, 164,
168-9, 174-7, 179-81, 183-5, 187, 192,
194, 196-7, 208-12, 221, 223, 224,
227-8, 230-1, 234-5, 237, 253-4, 277-
8, 281-2, 288-94, 304-5, 313-6, 319,
322-6, 330, 337-9, 343, 348, 350, 367,
374, 383, 388-91, 393, 408, 418,
422, 425, 427, 430, 436-8, 446, 460-
1, 480, 487, 488, 491, 493, 494,
497, 503, 505, 508, 525, 528, 530,
536, 539-40, 542, 549, 570, 585,
596, 606, 607, 644, 654, 656, 659-
61, 665-8, 673, 675, 678, 681, 683-
5, 689, 697, 698
adultério 114, 181, 237, 309, 311,
314, 325, 327, 388, 389, 426, 427,
444, 445, 447, 448, 450, 463, 507,
527, 567, 568, 598
Alexander, W. L. 32
aliança 214-7
aliança com Abraão 93, 94-5, 97, 103,
114, 117, 120, 126, 132, 207, 254,
293, 295, 368, 405, 422, 529
aliança com Davi 80, 316, 319, 322,
324, 341, 368, 371, 491, 515, 516,
524, 527-9, 531, 532, 536, 538,
546, 583, 651, 669, 672, 675, 677
aliança com Noé 87-9, 138
aliança, conseqüências pela trans-
gressão da 156, 184, 188, 191, 195,
199, 203, 204, 206, 226, 235, 236,
242, 250, 253, 281, 310, 320, 323,
328, 335, 338, 343, 346, 350, 351,
353-4, 363, 369, 381, 384, 386,
393, 395-7, 405, 407
aliança no Sinai 41, 61, 187, 198,
208, 216, 221-2, 318, 327, 439,
446, 456, 458, 492, 509, 546, 547,
615, 628, 654, 658, 690
aliança, renovação da 216, 220, 222,
241, 252, 253, 266-9, 272, 655,
657, 665, 675, 680
Antigo Testamento, unidade do 62,
72, 698, 699
apocalíptica, literatura 359-60, 636
apocalíptico 356, 359-60, 378, 455,
636, 690
arca da aliança 174, 176, 292, 673,
675, 687
arminianismo 68
arrependimento 103, 133, 149, 166,
201, 227, 258, 260, 271, 277, 283,
310, 311, 318, 327, 337, 374, 386,
388, 390, 391, 401, 403, 418, 420,
425, 434, 435, 451-6, 459, 461,
465, 466, 468-70, 478, 486, 493,
496, 502, 508, 535, 556, 621, 651,
659, 662-6, 679, 682
Assíria 317, 329, 336-40, 349, 351-
2, 354, 357-8, 360-3, 400, 436,
444, 449, 475-81, 485, 487, 511,
512, 679
Agostinho 15, 77
Baab, O. 40
baalismo 326-7, 329, 335-6, 385,
446, 449, 458, 683
Barr, J. 69

- Barth, C. 60, 228, 268, 297
 Barth, K. 34
 Bauer, G.L. 19-22, 28, 68
 bênção 90-2, 246
 bênção decorrente da fidelidade à aliança 164, 187-9, 191, 204, 211, 216, 227, 241, 242
 bestialidade 146, 182, 226
 bezerro de ouro 111, 155-6, 160, 168, 183, 190, 201, 227-31, 276, 326-7, 416, 429, 446, 469, 535
 Bíblia, autoridade da 39, 40, 50, 709
 Bíblia, historicidade da 25, 43-4, 47, 57, 100
 Bíblia, unidade da 25, 55
 bíblica, movimento de teologia 39-40, 47, 49, 53
 bíblica, teologia 15-9, 21, 23, 25, 27, 29, 32, 22, 39-41, 44-7, 49, 50, 53, 55-8, 62, 65, 67-9, 71, 72, 95, 109, 142, 148, 159, 345, 348, 360, 363, 368, 389, 440, 518, 634, 686, 694, 707-10
 Briggs, C. A. 167, 516
 Brueggemann, W. 60, 61-2, 93, 312, 707, 709-10
 Bultmann, R. 49

 calvinismo 68
 Calvino, João 14-5, 34, 301, 515, 521, 533
 cananéia, religião 273, 281
 casamento 70, 84, 144, 208, 225, 236, 237, 240, 267, 273, 278, 283, 284, 310, 323, 385, 388, 428, 445, 446, 596-600, 660
 Childs, B. S. 14, 47, 51, 53, 54, 56-60, 62-5, 67, 69, 125, 143
 circuncisão 92, 94, 95
 Ciro 79, 262, 365-6, 490, 642, 655-7, 680, 681
 Clements, R. 49, 51, 52, 56, 63, 68, 69, 163, 179, 412, 455
 Clines, D. J. A. 74, 90, 555
 Collins, J. J. 69
 comunidade de Deus 39, 60
 confissão 323
 conhecimento de Deus 54, 133, 434, 448, 488, 566
 conquista 73, 336, 475
 conquista, nova 475
 conversão de gentios 95, 196, 227, 255, 333, 356-8, 368, 372-3, 377, 392, 414, 463, 465-70, 488, 499, 511-3, 584, 631, 640, 682, 690, 694
 criação 79-80
 criação, relato babilônico da 75-7
 criação, relato egípcio da 76-7
 Cristo 14, 18, 21, 25-7, 37, 45, 53, 62, 85, 95, 156, 158, 167, 168, 178, 179, 189, 191, 229, 240, 308, 372, 408, 515, 516, 651, 693, 694, 758
 culpa 90, 105, 124, 162-7, 174-6, 236, 311, 365, 369, 381, 388, 425, 427, 448, 505, 549, 559, 585, 619, 621-2, 676, 684

 Dagom 278, 292
 Darwin, C. 73
 Davidson, A. 40
 De Wette, W. M. L. 21, 30, 31, 35, 48, 515
 Delitzsch, F. 516, 519, 610
 demônios 162, 245
 descanso, ausência de 252, 255, 260, 274-5
 descanso em Canaã 251-3, 255, 260-2, 265
 Deus abençoa 53, 96, 98, 112, 201, 231, 246, 250, 278, 281, 287, 320, 371, 490, 508, 529, 572, 578, 583, 584, 590, 606, 643, 668, 675
 Deus adverte 78, 84, 119, 208, 221, 265, 394, 679
 Deus ama 197, 465
 Deus amoroso 11, 134, 147, 155, 223, 239, 323, 430, 504, 558
 Deus, atos de 41-2, 44, 53, 60, 71, 142, 219, 296, 303, 306, 313, 564
 Deus auto-existente 75, 184, 200
 Deus, auto-revelação de 39, 41, 114, 139, 183, 210, 255, 359, 420

- Deus, auto-unidade de 79-80
- Deus, autoridade de 107, 125, 144, 236, 297, 333, 497, 537, 572, 580, 619, 705, 70
- Deus, bondade de 103, 161, 197, 252, 467, 534, 585, 604, 622, 631
- Deus, capacidade intelectual de 80
- Deus chama 91, 95, 115, 151, 186, 199, 218, 234, 245, 276, 291, 294, 296, 350, 364, 383, 467, 523, 645, 655
- Deus compassivo 53, 103, 115, 149, 165, 204, 277, 338, 343, 346, 426, 449, 451, 469, 666
- Deus, comunhão com 51, 81, 164, 184
- Deus concede poder 114, 157
- Deus condena 81, 273, 350-1, 456, 489, 571, 572, 573
- Deus conforta 79, 122, 336, 355, 361, 363-4, 371, 383, 413, 418, 433, 480, 621
- Deus conhecedor de tudo 85-6, 102-3, 114-5, 127-8, 152-3, 290, 418
- Deus cria 11, 74, 79, 107, 128, 136, 219, 239, 245-7, 255, 264, 355, 383, 420, 464, 554, 568, 597, 601, 607, 613, 645, 688
- Deus cura 328, 391, 404, 407, 418, 464, 467, 478, 508, 548, 550, 553, 561, 567
- Deus elege 74, 92, 132, 134, 269, 388, 396, 426, 539, 697
- Deus, Espírito de 74, 78, 134, 157, 278, 298, 301, 333, 365, 375, 418-20, 431, 434-6, 439, 440, 454, 492, 494, 497, 502, 512, 545, 546, 613, 650, 652, 653, 692, 694
- Deus eterno 123, 533, 535, 625
- Deus Eu Sou 116, 117, 121-4, 148, 151, 183, 422, 645
- Deus, glória de 155, 157, 169, 238, 290-3, 363, 374, 419, 422, 448, 493, 505, 620, 673, 675
- Deus guerreiro 47, 131, 126, 252, 253
- Deus guia 187, 300, 554, 569, 577
- Deus, imagem de 76, 79, 107, 187, 455, 571, 606, 607
- Deus incomparável 80, 131, 135, 147, 366
- Deus inspira 22, 194-6, 197, 246, 366, 400, 420, 440, 536, 544-6
- Deus inspira a Escritura 26, 28, 71, 211, 216, 346, 421, 536, 578, 673, 701
- Deus instrui 109, 385, 386, 388, 406, 482, 531
- Deus, julga 11, 53, 79, 94, 107, 123, 142, 185, 187, 192, 196, 198, 245, 252, 290, 298, 310, 313, 333, 346, 348, 351, 353, 357, 359, 360, 376, 412, 417, 418, 427, 430-3, 449, 450, 457, 458, 461, 465, 469, 479, 483-5, 487, 496, 504, 513, 533, 534, 567, 606, 610, 611, 614, 615, 624, 644, 651, 689
- Deus, justiça de 201, 368, 465, 479, 503, 506, 507, 553, 572, 577
- Deus justo 86, 162, 343, 394, 457, 477, 486, 508, 552, 553, 558, 571, 572
- Deus lamenta 86, 394
- Deus lembra 110, 114, 119, 120, 181, 520, 532, 535, 627
- Deus, liberdade de 218
- Deus liberta 185, 560
- Deus, misericórdia de 60, 83, 85, 86, 101, 134, 139, 155, 160, 161, 173-5, 203, 220, 235, 240, 279, 281, 290, 296, 376, 378, 430, 447, 449, 461, 462, 467, 468, 478, 485, 496, 527, 583-8, 590, 591, 622, 681
- Deus misterioso 603, 611
- Deus modela o futuro 216
- Deus, natureza imutável de 120, 155, 537
- Deus ouve 114, 119, 130, 330, 376, 538, 541, 560, 561, 662
- Deus paciente 119, 155, 336, 343, 409, 461, 469, 476-8, 480, 622, 689
- Deus Pai 567
- Deus pastor 363, 364, 475, 495, 501, 614
- Deus perdoa 111, 160, 161, 272, 370, 405, 469, 533, 553, 574

- Deus pode tudo 124, 125, 294, 491
- Deus, poder de 86, 132, 134, 151, 163, 180, 194, 206, 258, 260-2, 269, 278, 301, 333, 339, 465, 481, 485, 508, 520, 550, 552, 553, 556, 559, 609
- Deus, presença de 51, 60, 97, 98, 104, 106, 110, 115-7, 150-2, 154, 157-60, 163, 166, 168, 169, 171, 173, 174, 197, 210, 226, 236, 238, 244, 254, 292, 301, 323, 325, 355, 384, 391, 397, 399, 416-21, 424, 431, 433, 437, 444, 477, 490-2, 499, 531, 627, 675
- Deus preserva 303, 387
- Deus, promessas de 50, 87, 95-9, 101, 107, 113, 153, 195, 198, 207, 214, 222, 226, 252, 269, 307, 313, 325, 333, 361, 475-7, 529
- Deus, protege 74, 91, 102, 204, 205, 289-93, 300, 302, 304, 383, 396, 402, 423, 521, 527, 627, 633, 636, 638, 659
- Deus provê 96, 112, 136, 198, 199, 203, 205, 228, 257, 631
- Deus pune 310, 572, 625, 678
- Deus redime 79, 120, 191, 343, 356, 365, 484, 676
- Deus rege a história 603, 618 649, 654
- Deus regente/ rege 550, 551, 554, 564, 603, 620, 648-50, 654
- Deus renova 74, 87, 88, 94, 111, 126, 194, 201, 338, 443, 476, 491, 513, 536
- Deus restaura 284, 371, 383, 404, 426, 454, 457, 462, 475, 479, 520, 536, 538
- Deus, resumo do caráter 469, 470, 514, 521, 527, 532-4, 537, 538, 547, 552, 561, 563-4, 567, 569, 640, 643-4, 653, 661, 663-5, 671-2, 675, 688-90
- Deus revela 19, 21, 93, 106, 110, 118, 121, 127, 148, 170, 177, 242
- Deus revela o futuro 87, 112, 245
- Deus sábio 80, 407, 568, 570, 571, 589
- Deus salva 12, 87, 134, 348, 355, 362, 530, 622, 642
- Deus santo 22, 151, 153, 159-61, 165, 173, 178, 180, 183, 185, 188, 200, 238, 305, 315, 352, 355, 371, 418, 420, 436, 437, 568, 620, 640, 641
- Deus sem pecado 162, 227, 315, 488
- Deus soberano 134, 139, 144, 147, 292, 298, 301, 303, 333, 413, 455, 465, 479, 486, 497, 501, 508, 520, 529, 550, 556, 572, 606, 622, 534, 636, 644, 653, 655, 661, 677, 695
- Deus sustenta 99, 310, 617, 525, 528
- Deus testa 94, 271, 274, 550-2, 606
- Deus transcendente 78, 139, 140, 674
- Deus vê 86, 110, 170, 235, 300, 567
- Deus vê tudo 418
- Deus verdadeiro 153, 392, 411, 436
- Deus zeloso 495-7
- Deuteronômio 23, 30, 52, 188, 195, 209, 212-60
- deuteronomista 251, 342, 526
- deuteronomista, história 215, 220, 312
- deuteronomista, tema 380-1
- Dez Mandamentos 16, 48, 132, 140, 145, 153, 180, 182, 183, 185, 220, 222, 223, 229, 238, 268, 282, 327, 390
- Dia da Expição 186, 369, 673
- Dia do Senhor 348-50, 353, 354, 357, 377, 389, 393, 421, 432, 443, 452-4, 457, 460-6, 470, 485-7, 504, 507, 508, 511, 512, 615, 646, 651
- Dillman, A. 48
- dilúvio, relatos babilônicos do 75
- dispensacionalismo 45
- divórcio 240, 386, 388, 506, 599, 660
- Eichrodt, W. 31, 32, 35-41, 44, 48-50, 68, 118, 243, 300, 396, 428, 429, 438, 555, 676, 697, 701
- Eissfeldt, O. 35, 37, 628
- eleição 52, 65, 74, 89, 92, 98, 100-4, 120, 134, 174, 194, 206, 207, 216, 221, 269, 304, 315, 346, 373, 376, 381, 386, 396, 426, 438, 449, 494,

- 504, 519, 523-5, 539, 670, 674, 677, 691, 697, 698
- escatologia 356, 360, 362, 375, 438, 446, 452, 455, 540, 698
- escravidão 48, 126, 130, 134, 135, 146, 155, 191, 239, 253, 264, 265, 269, 322, 348, 349, 388, 445, 446, 531, 657
- estupro 237
- exílio 107, 135, 212, 229, 242, 260, 261, 267, 285, 316, 318, 327, 328, 337, 338, 342, 343, 346, 348, 349, 351, 355, 357, 358, 363, 366, 367, 371, 378, 379, 383, 388, 398, 400, 403, 409, 410, 413, 414, 416, 420, 422, 440, 450, 455, 472, 490, 496, 510, 515, 520, 524, 534, 536, 540, 621, 623, 630-45, 652, 658, 661, 669, 670, 680, 684, 688
- exílio para a Assíria 337
- exílio para a Babilônia 133-5, 316, 341, 342, 377, 378, 399-401, 404, 409, 410, 416, 417, 419-20, 635-53
- exílio para a Pérsia 626-34, 654-66, 669
- Êxodo 41, 43, 55, 64, 73, 80, 109-11, 122, 123, 126, 128-30, 132-6, 140, 149, 159, 160, 168, 182, 185-7, 193, 197-201, 213, 223, 238, 256, 260, 296, 317, 322, 348, 371, 381, 421, 446, 475-82, 507, 520, 535, 570, 629, 631, 655, 673, 690, 691
- Êxodo, novo 343, 348, 349, 355, 364, 365, 368, 376, 379, 399, 404, 434, 475, 520
- expição 163-4, 183-4, 186, 190, 208, 369, 671
- expição realizada pelo servo sofredor 167
- fé 16, 22, 24, 27, 30, 34, 36, 39, 41-2, 45-6, 48, 51, 54, 57, 59, 61, 62, 68, 70, 72, 74, 78, 81, 84, 85, 89, 90-100, 102-8, 116, 118, 124, 127, 130-2, 134-9, 144, 147, 149, 152, 156, 158, 160, 165, 166, 168, 174, 176-8, 183, 186, 189, 193, 196, 199-201, 203, 205, 209-10, 212, 224-7, 233, 239-40, 245, 251, 254, 255, 257-60, 263, 265, 273-4, 276, 280-2, 286, 290, 291, 294, 302, 307, 320, 324-5, 328-30, 335, 339-41, 344, 347-50, 353, 355, 360, 372, 383, 390, 401, 411, 431, 440, 458, 470, 482-5, 490, 503, 512, 523, 535, 542, 553-6, 561, 572, 583-8, 591, 601, 619, 622, 633, 642, 657, 662, 676, 681, 691-4
- fé e história 124, 620
- Festa das Semanas 185
- Festa das Trombetas 186
- Festa dos Pães Asmos 147, 185
- Festa dos Tabernáculos 186, 664
- filho do homem 419, 646, 650
- Fohrer, G. 48-9, 51, 55, 60, 68
- Fries, J. F. 22
- Gabler, J. P. 16-22, 28, 49, 65
- Gese, H. 55-6, 58, 60, 69
- graça 83, 89, 98, 103, 120, 132, 134, 137-9, 149, 161, 163-4, 174-5, 187, 204, 214, 218, 225, 236, 239, 242-8, 260-2, 274, 284, 288, 294, 313, 315, 337, 351, 353, 355, 376, 388, 446-7, 469, 501-2, 525, 535, 550, 557, 567, 572-7, 583, 585, 588-9, 599, 622-3, 674, 782-3
- Graf, K. 30
- guerra 16, 38-40, 44, 201, 221, 285-6, 229, 236, 239, 252-3, 255-9, 263-4, 273, 277, 281, 283, 292, 295, 298-9, 301, 309, 332-3, 339, 355, 358, 388, 393, 421, 457, 458, 473, 628
- guerra santa 225-6, 229, 236, 239, 252, 258, 273
- Gunkel, H. 63, 75, 77, 516-7, 519
- Hanson, P. 59-61, 264-5
- Harnack, A. 49
- Harrison, R. K. 24, 47-8, 54, 172, 195, 208, 582

- Hasel, G. 68-9
 Havernick, H. A. C. 26-7
 Hegel, G. W. 23, 30, 34
 Heinsich, P. 38
 Hengstenberg, E. W. 25-6, 45, 50
 hermenêutica 47, 328
 heterossexualidade 599-600
 história, conceito profético da 250
 história das religiões 33-4, 50, 69, 71, 172
 história das religiões, crítica da 41, 46
 história e teologia 27-8, 35-6, 44, 90, 288
 história israelita, resumo da 425-31, 450, 527-30, 534-5, 619, 655
 história, teoria da 684
 historicidade do AT 25-6, 39, 72, 129, 466
 historicismo 29, 32, 34, 41, 44, 50, 65
 Hofmann, J. C. K. 26-7, 40, 45, 50
 Høgenhaven, J. 56
 holocaustos 163-4, 175, 176
 homossexualidade 181, 599
 idolatria 146, 154, 156-7, 166, 183, 191, 208, 211-2, 219-20, 225-6, 228, 231-2, 242, 261, 270-3, 276-7, 280, 292-3, 307, 316-20, 324, 326-7, 332, 336-41, 351, 381, 385, 391-3, 396, 400, 403, 407-12, 414, 423, 425-6, 428, 430, 432-3, 435, 437, 440, 445-51, 461, 463, 471, 474, 484, 487-8, 494, 499, 505, 510, 530, 535, 568, 600, 641, 644, 652, 656, 673, 676, 679, 681, 689
 ídolos 101-2, 142, 145, 153, 155-6, 192, 203, 211, 223, 226, 243, 245, 253, 261, 272, 277, 281-2, 286, 292-4, 303, 320, 325, 329-30, 334, 338, 343, 350, 358, 364-6, 385-92, 412-3, 422-32, 437, 446, 449-52, 460, 473-7, 482-4, 488, 502, 513, 525, 530-8, 542, 639, 674-8, 683
 igualdade 60, 187, 191, 263-5
 imoralidade 211, 447-8, 458
 impureza 171-3, 175-7, 187, 240, 451, 502
 incredulidade 201-4, 209, 212, 353, 372, 400
 injustiça 83, 89, 232, 237, 240, 351, 369, 398, 458, 460, 474, 553, 608, 615
 inspiração da Escritura 17-8, 23, 26, 28-9, 421, 546, 707
 intercessão 156, 227, 279, 323, 530, 561, 631, 675
 intertextualidade 13, 710
 Isaíque 74, 89-90, 94, 96-9, 102-5, 109, 112, 114-7, 124-6, 132, 221, 253-4, 260, 274, 278, 468, 550, 597, 655, 670, 674, 677, 681, 688
 Israel, nação santa 138, 160, 168, 171, 182-3, 187-8, 191, 199, 225, 235, 257-8, 264, 271, 284-5, 315, 328, 341, 344, 351, 368, 371, 434, 499, 656, 691
 Israel, origem de 11, 89
 Israel, restauração de 328, 338, 346, 348, 354, 368, 375, 386, 395, 407, 438, 443-4, 452-7, 463, 470, 473-4, 489-90, 493-7, 501, 504-5, 535, 540, 624, 647, 654, 656, 659, 672, 677
 Israel, servo de Deus 364-5
 Jacó 74, 89-90, 97-106, 109-12, 114-7, 119, 124-6, 132, 138, 221, 246, 253-4, 260, 267, 290, 300, 310, 312, 371, 378, 393, 450-1, 464, 468, 475, 504, 597, 599, 655, 670-1, 674, 677, 681, 688
 Jacob, E. 42, 68, 116
 Jesus 12, 14, 25-7, 45, 53, 55, 95, 109, 122-3, 148, 167-8, 177-9, 189-90, 192, 213, 229, 240, 308, 335, 368, 372, 375, 377, 404, 408, 463, 474, 503, 515, 526, 536, 540-1, 650-1, 688, 690, 692-4
 Jesus, encarnação de 123, 265
 Jesus, herdeiro de Davi 319, 324, 415, 435, 447, 498-9, 511-2, 532, 535, 539, 541, 591, 650-1, 691-2
 Jesus juiz 122
 Jesus Messias 122

- Jesus, morte de 109, 167, 368, 372
 Jesus, morte expiatória de 109, 167, 328, 372
 Jesus preexistente 122
 Jesus, ressurreição de 55, 123, 167, 541
 Jesus servo sofredor 371-2
 Jesus, sofrimento de 650
 Jesus um com Deus 229
 João 688, 693-4
 João Batista 507
 João, evangelho de 123, 229
 Josias, reforma de 23, 214, 382
 jubileu, ano do 186, 189
 juízes, era dos 280-1
 juízo final 359, 378, 495, 512, 694
 justiça 60, 93, 95, 102-3, 112, 129, 145-6, 183, 191, 201, 235-6, 240-1, 245, 271, 308-9, 347, 354-5, 361, 365, 368, 374, 376, 390, 392, 398-9, 434, 437, 460, 463, 465-6, 473, 476-7, 479, 483, 495, 504, 506-8, 553, 556, 563, 571-2, 577-9, 640, 648-50, 667, 696, 699, 704
 justiça social 29, 229, 241, 500
- Kaiser, G. P. C. 21, 33
 Kaiser Jr., W. C. 49-52, 55-6, 68, 120, 138, 144, 170, 255, 307, 353, 455, 493, 628, 646
 Kant, I. 23
 Kautzsch, E. 32
 Kierkegaard, S. 34
 Knierim, R. 702-5, 710
 Köhler, L. 38-9, 68, 521
 König, E. 35, 37
 Kraus, H. J. 517, 519, 520, 529, 533, 536, 624
 Kuenen, A. 30
- lamentos 62, 354, 361, 393-6, 431, 460, 484, 509, 523-4, 526, 551, 560-1, 583, 585, 605, 619, 623, 625
 lamentos individuais 523
 Lei, autoria da 64
 Lei, autoria mosaica da 23-8, 34-5, 47-8, 64, 70, 136, 215
 Lei, dádiva da 119
 Lei falsa 420
 Lei santa 179-92
 leis, caso 132, 140, 144-7, 223, 237-9
 leis cerimoniais 132
 leis como mandamento 140
 lenda 32, 129
 liberdade humana 217-9
 livro da aliança 145, 147
 louvor 111, 131, 132, 289-91, 303, 312, 313, 315, 323, 355, 484, 520, 521, 524, 526, 528, 534, 536, 538, 539, 552, 579, 590, 613, 637, 640, 663, 664, 668
 Lowth, R. 515
 Lucas 375, 463, 690, 693, 694
 Lutero, M. 14, 34, 82, 515, 628
- magia 101, 161, 424
 maná 135, 136, 186, 199, 204, 253, 257
 manuscritos do mar Morto 627
 Martens, E. A. 49, 54-5, 131, 133, 164, 198, 247, 264
 Mateus 240, 474, 690, 693
 Mays, J. L. 518-20, 537, 541
 McKenzie, J. 338
 messiânicas, profecias 25-6
 Messias 29, 56, 95, 122, 305, 333, 371, 541, 646-51
 milagres 18-21, 28, 119, 124, 126, 128, 131, 147, 245, 246, 252, 264, 317, 333, 407, 466
 mitos 20, 22-4, 30, 42, 84, 117, 129, 264, 334, 368, 370, 422
 Moisés 19, 23, 24, 30, 43, 73, 78, 85, 87, 96-8, 102, 109, 110, 113-28, 130, 132, 135-9, 141, 145, 147, 148, 150-7, 163, 168-70, 177, 179, 194-6, 198-205, 207-14, 216-23, 225, 227-38, 240-7, 251-5, 257-60, 262, 266-70, 272, 276, 277, 279, 281, 282, 285, 291, 293, 295-7, 300, 302, 308-10, 312, 315, 318, 319, 322, 333-5, 341, 342, 359, 363, 365, 376-8, 382-4, 386, 393, 395, 397, 408, 409, 415, 418, 419, 421, 422, 429,

431, 468, 469, 485, 508, 512, 520, 526, 528, 533, 544-6, 550, 558, 561, 569, 574, 579, 591, 631-3, 635, 643, 647, 652, 658, 660-2, 664-6, 671-3, 677, 680, 682, 686, 687, 694, 700

Moisés como mediador 139, 145, 153-6, 245

monoteísmo 24, 30, 31, 34, 41, 71, 75, 94, 110, 124, 131, 141, 145, 148, 155, 162, 188, 212, 218, 223, 228, 232, 241, 253, 268, 272, 274

morte, inevitabilidade da 603-5, 609-11

morte, vida após a 609-11, 612-4

naturalismo 34

nazireus 196, 278, 458, 623

nova aliança 156, 262, 381, 383, 404-8, 411, 415, 426, 427, 434, 439, 511, 512, 622, 634, 692-4

Noth, M. 63, 135, 136, 215, 326, 336, 342

obediência 34, 36, 48, 81, 91, 93, 94, 96-8, 100, 103, 105, 107, 111, 118, 130, 131, 135, 137-9, 141, 144, 147, 158, 162-6, 172, 177, 178, 187, 189, 190, 192, 194, 196, 199, 200, 209, 212, 219, 221, 224, 227, 241, 244, 252-4, 258, 259, 261, 263, 265, 268, 273, 274, 282, 286, 290, 291, 298, 299, 313, 316, 320, 344, 362, 374, 390, 393, 401, 423, 424, 435, 512, 523, 546, 548, 550, 557, 574, 603, 615, 663-5, 676, 677, 682, 691, 693

Oehler, G. 27-9, 37, 53, 118

ofertas de comunhão 164

ofertas de grãos 163, 164

ofertas pela culpa 165, 167, 369

opressão 60, 79, 104, 105, 115, 130, 191, 237, 255, 264, 265, 296, 309, 357, 398, 423, 430, 432, 460, 474, 478, 479, 507, 526, 605, 606, 608, 615

oração 101, 153, 163, 239, 290, 320, 323, 390, 403, 425, 453, 484, 485,

525, 528, 530, 536, 551, 554, 584, 563, 646, 647, 652, 655, 662, 664, 674, 675

Orr, J. 33

palavra de Deus 28, 46, 52, 55, 78, 87, 107, 126, 127, 166, 169, 190, 193, 206, 207, 209, 222, 224, 226, 227, 243-5, 250, 254, 259, 260, 279, 291, 293, 297, 328, 331, 332, 334, 335, 337, 338, 341, 346, 353-6, 371, 384, 387, 395, 399, 409, 417, 420, 421, 425, 427, 461, 462, 472, 482, 483, 485, 496, 509, 511, 521, 522, 525, 538, 539, 547, 550, 621, 628, 647, 652, 657, 660, 664-6, 687, 688, 700, 709

palavra de Deus ativa 331

palavra de Deus cheia de autoridade 245, 246, 680-85

palavra de Deus como profecia 279-80

palavra de Deus confiável 343-4

palavra de Deus cumprida 260

palavra de Deus doadora de vida 244-5

palavra de Deus e Moisés 245-6

palavra de Deus e profecia verdadeira 328

palavra de Deus e sua presença 420-1

palavra de Deus escrita 244-8, 252-3, 267, 276, 299, 417, 522, 525, 526, 538, 579, 655-8, 663, 669, 673, 680, 686, 687, 697, 700-1

palavra de Deus inerrante 206

palavra de Deus infalível 39, 46, 621, 622

palavra de Deus, inspiração da 211, 337, 400, 421

palavra de Deus inspirada 71, 211, 337, 578, 673

palavra de Deus, Lei como 260, 657

palavra de Deus modeladora da história 383-5, 427-8, 621

palavra de Deus, perfeição da 261, 526, 538, 539, 688, 710

palavra de Deus, poder da 260, 334-6

- palavra de Deus, precisão da 207, 307, 332, 343-4, 646, 657, 677, 681
- palavra de Deus, santidade da 160-2, 169, 183, 187, 190, 202, 292, 347, 373, 376, 430, 436, 508
- palavra de Deus vindicada 397
- Páscoa 129, 147, 179, 185, 194, 196, 252, 257, 280, 632, 633, 657, 678, 680
- Paulo 85, 95, 96, 98, 101, 103, 134, 149, 156, 157, 178, 189-91, 204, 240, 285, 372, 377, 408, 454, 483, 591, 599, 688, 690, 693, 694
- Payne, J. B. 45-6, 50, 55, 84, 282, 435, 609, 628, 653, 668
- pecado, conseqüências do 81
- pecado, definição de 159, 165
- pecado, difusão do 84-9, 139, 149, 151-2, 162-3, 165, 246, 272, 284, 395-6, 458-9
- pecado pessoal 622
- pecado, quebra da aliança 148-9, 153-4, 163-5
- pecado universal 479-80
- Pedro 148, 178, 191, 211, 455, 688
- pena capital 231-2, 235
- perdão 105, 109, 111, 150, 158, 160-1, 163-6, 168, 170, 173-4, 176, 178-9, 184, 186, 190, 193, 201, 205, 221, 227, 231, 274, 270, 370, 371, 386, 388, 407-8, 447, 454, 469, 499, 508, 527, 532, 533, 540, 556, 574, 624, 677
- Perdue, L. G. 699-700, 710
- petição 323
- pluralismo 228, 700, 704, 705, 710
- pobres, tratamento dos 187
- politeísmo 41, 154, 208, 212, 228, 266, 286, 290, 292, 323-7, 330, 337, 341, 407, 413, 459, 478, 487, 502, 530, 710
- pós-liberalismo 700, 707
- pós-modernismo 110, 700, 705, 707
- Preuss, H. D. 697-9, 710
- Procksch, O. 10, 42
- profecia e história 450-1
- profecia e renovação 327-9
- profecia e sofrimento 329-30, 369-70
- profecia, falsa 399, 403
- profecia messiânica 25-6
- profecia preditiva 79
- profecia, relacionamento com a Lei 388-9
- profecia, temas básicos da 345-6
- profecia verdadeira 384, 401-3
- profetas como mensageiros divinos 334-6, 496-7
- profetas como mestres 496
- profetas e sofrimento 393-7
- profetas, falsos 195, 328, 389, 399, 402, 403, 424, 429, 430, 546, 621
- profetas, mensagem dos 318
- profetas, padrões para 233, 285
- profetas, papel dos 281
- profetas, papel na história de Israel 250
- profetas, verdadeiros 234, 332, 398, 401, 402, 472
- profética, teologia 378, 442
- proféticos, temas 384, 450, 512
- proto-evangelho 81
- provérbio, definição de 565-6
- pureza 101, 149, 161, 171-7, 189, 202, 210, 239
- Purim 627, 629, 632-4, 644
- racionalismo 18, 20, 21, 23, 65
- redenção 27, 29, 32, 45, 46, 50, 65, 79, 80, 139, 232, 278, 343, 346, 356, 364, 371, 375, 376, 399, 415, 429, 478, 486, 552, 555, 583, 674, 680
- Reino de Deus 25, 32, 37, 38, 354, 465, 473, 474, 492, 494, 524, 628, 646, 650, 689, 693, 710
- reis, padrões para os 232-4, 276, 285, 291, 295-8
- reis, papel dos 281
- remanescente 86, 191, 200, 262, 331, 335, 340, 343, 345-50, 352-64, 366-8, 370-2, 374-9, 383, 384, 387-9, 391-3, 395-7, 403-7, 411, 414, 415, 422-8, 430-2, 434, 435, 437, 440,

- 443, 444, 447, 448, 454-6, 464, 465, 469-76, 479, 485, 486, 488, 489, 491, 493, 494, 497, 499, 502-4, 508, 509, 511, 512, 523, 524, 529, 530, 532, 533, 535, 536, 540, 542, 561, 562, 574, 613, 618, 622, 623, 625, 629, 631, 636, 638, 640, 644, 646-55, 657-64, 666, 668, 676, 679, 680, 683, 688, 689, 691, 692, 694, 710
- Rendtorff, R. 14, 63-5, 347, 374
- retidão 79, 178, 184, 189, 227, 260, 290, 323, 336, 362, 374, 375, 377, 392, 399, 404, 415, 476, 477, 478, 482, 483, 488, 501, 522, 528, 548, 564, 567, 571, 574-6, 589, 590, 617, 618, 623, 652, 672, 704
- Rowley, H. H. 39, 360, 373, 445, 587, 636, 735
- sábado 78, 136, 143, 152, 176, 184, 185, 223, 374, 396, 508, 565
- sabático, ano 186, 245
- sabedoria 29, 32, 49, 80, 85, 111, 137, 229, 230, 243, 247, 316, 321-5, 355, 391, 392, 399, 412, 450, 488, 515, 525, 533, 543-9, 552-4, 556-8, 560-81, 589, 582-4, 596, 598-611, 613-16, 628, 629, 638, 639, 641, 643, 674-6, 682, 685
- Sabedoria de Salomão* 543
- sabedoria e criação 568-70
- sabedoria e Gênesis 1—3 606-8
- sabedoria e história 530-1
- sabedoria e Lei 568-70
- sabedoria e pecado 609
- sabedoria e teologia 613-6
- sabedoria, limites da 603-4
- sabedoria, origens da 556
- sábios 213, 230, 361, 391, 460, 535, 538, 544, 562, 564-6, 576, 578, 595, 638, 640, 643, 649
- sacerdotes 59, 114, 138, 149, 151, 152, 160-5, 168-71, 174-6, 182, 184, 197, 202, 208, 212, 230, 232-6, 238, 247, 274, 281-3, 285, 291, 296, 298, 304, 308, 325, 351, 361, 375, 384, 385, 387, 388, 390, 391, 396, 397, 409, 417, 437, 439, 448, 453, 461, 472, 497-9, 504, 505, 507, 537, 538, 540, 541, 617, 658, 659, 671, 673, 678, 683, 684
- sacerdotes como professores 170, 505, 663-4, 673
- sacrifício(s) 16, 83, 85-7, 93, 145, 149-51, 160-77, 179-80, 201, 208, 210, 226, 230, 231, 233, 236, 267, 278, 291, 293, 298-9, 314, 323, 337, 344, 351, 370, 390, 393, 429, 437, 445, 467, 505, 550, 585, 623, 671, 673, 691
- sacrifício de crianças 231, 249, 429
- sacrifício humano 370
- sacrifício impróprio 277-8
- sacrifício pela culpa 163-5, 167
- sacrifício substitutivo 163, 165, 174-6
- Sailhamer, J. 125, 154, 194, 200, 217, 241, 251, 700-2
- salmos de Davi 320, 518, 527, 672
- salmos régios 616, 522
- salmos, títulos dos 303, 304, 311, 517, 539
- salvação, história da 26, 29, 31, 33, 38, 44, 45, 50, 55-7, 129
- Samuel 293
- Sanders, J. 63, 402
- santidade 115, 139-40, 145, 150, 152, 160-2, 168-74, 176, 179-84, 187, 190-1, 194, 196-7, 202, 207, 235, 292, 347-8, 352, 373, 376, 417, 430, 435-6, 448, 508, 541, 664
- santidade dos sacerdotes 168-70
- santidade e amor 188-92
- santidade pessoal 161, 179, 196
- santuário 30, 150-2, 158, 160, 162, 171, 173-5, 177, 182, 184, 196, 198, 205, 210, 216, 230, 231, 238, 290, 319, 322, 323, 325, 329, 436, 492, 506, 619, 647, 673, 677, 683
- Sapiencial, Literatura 53, 61, 321, 544, 547, 565, 572, 595, 601, 615, 628, 675, 682, 689

- Satanás 213, 432, 497, 548-50
 Schmidt, W. 46
 Schultz, H. 32-3, 37, 38, 48, 50
 Seitz, C. 347, 350, 707-10
Septuaginta 287, 380, 400, 463, 492, 627
 serpente 80-4, 377
 servo, cânticos do 167, 365, 367, 372, 439, 399
 servo do Senhor 408, 438, 497, 502-3, 532
 sexual, abuso 180
 sexualidade 79, 179, 181, 187, 273, 285, 594, 599
 sexualidade, ética da 179-80, 188-9, 198, 237, 239-41
 São 348, 358, 361, 366, 368, 371 373-6, 387, 403, 438, 439, 455-6, 465, 473, 495-7, 501, 519, 520, 523, 531, 535, 537, 539, 619-21, 624, 647, 651, 656
 simbólicos, atos 346, 417, 421
 sincretismo 281, 289, 316, 317, 324-9, 335-7, 413, 425, 487
 Smith, R. 17, 51, 65, 190, 473
 Snaith, N. H. 39, 450
 sofredor, servo 363, 368, 376, 511, 532
 sofrimento 11, 83, 105, 112, 369
 sofrimento corporativo 112, 113, 242, 262
 sofrimento e aliança davídica 302
 sofrimento e punição 432, 617-37
 sofrimento injusto 104, 113, 682, 685
 sofrimento (punição justa) 560, 575, 649, 677
 sofrimento redentivo 167
 sofrimento, resposta divina para o 588, 649
 Spurgeon, C. H. 516
 Stade, B. 32
 tabernáculo 62, 63, 111, 150, 157-8, 169, 174, 180, 197, 199, 231, 322, 416, 436, 437
 temor do Senhor 80, 546-7, 552, 564-71, 573, 577, 578, 606, 614-6
 templo, novo 437-8, 492
 teólogos da aliança 46
 Terrien, S. 49, 51, 52, 60, 61, 68, 69, 118
 testes de fé 94, 96, 273-5, 549
 Tiago 96
 Tomás de Aquino 15
 Toy, C. H. 31, 563
 tradição, crítica da 42-3, 55-6
 tratado assírio 214
 tratado vassalo hitita 214
 Vatke, W. 23-6, 28, 30, 31, 48, 69
 visões 125, 178, 190, 262, 297, 352, 360, 408, 417, 419, 421, 422, 424, 430, 435, 438, 455, 457, 461, 462, 468, 481, 487, 488, 495-7, 499, 558, 606, 621, 624, 636, 641, 643-6, 648, 652, 653, 687
 Von Rad, G. 42-4, 55, 63, 68, 77, 132, 141, 166, 185, 204, 238, 244, 268, 341, 358, 370, 387, 395, 402, 406, 477, 537, 563, 569, 570, 613, 646, 667, 708
 votos 187-8, 210, 237, 278, 426, 606
 Vriezen, T. C. 39, 40, 44, 51, 60, 68, 69, 628, 701
 Walton, J. 518, 519
 Wellhausen, J. 24, 30-3, 38, 44, 48, 65, 66, 69, 125, 214, 330, 516, 681
 Westermann, C. 49, 53, 61, 68, 69, 82, 94, 100, 227, 228, 303, 519, 523, 560
 Wilson, G. 518
 Wright, G. E. 39-42, 44, 46, 47, 53, 60, 217, 229
 Young, E. J. 45
 Zimmerli, W. 48, 54, 68, 116, 142, 369, 697, 701

Índice de autores

- Aalders, G. C. 82, 711
Achteemeier, E. R. 477, 507, 711
Ackroyd, P. R. 305, 385, 490, 498,
668, 711, 720, 733
Albrektson, B. 620, 711
Albright, W. F. 117, 273, 711
Alden, R. L. 559, 711
Alexander, J. A. 221, 354, 711
Alexander, R. H. 423, 429, 711
Alexander, W. L. 32, 711
Allen, L. C. 452, 468, 471, 711
Allen, R. B. 196, 211, 420, 712
Allis, O. T. 126, 712
Alt, A. 140, 712
Andersen, F. I. 445, 448, 457, 551,
557, 712, 721
Anderson, A. A. 288, 303, 522, 528,
712
Anderson, R. A. 653, 712
Armerding, C. E. 476, 478, 481
Ashley, T. R. 205, 208, 712

Baab, O. J. 40, 712
Bailey, K. E. 277, 712
Baldwin, J. G. 288, 491, 492, 494,
498, 500, 640, 647, 648, 712
Balentine, S. E. 397, 712
Barker, K. L. 299, 712
Barth, C. 297, 306, 436, 531, 623,
646, 657, 712
Barth, K. 713
Batten, L. W. 660, 713
Bauer, G. L. 19-22, 28, 68, 713
Beckwith, R. T. 52, 627, 713
Beek, M. A. 332, 713

Begrich, J. 516, 723
Berlin, A. 486, 489, 582, 713
Berry, D. K. 602, 713
Bewer, J. A. 464, 471, 504, 737, 738
Biddle, M. E. 404, 713
Blenkinsopp, J. 391, 423, 425, 435,
547, 663, 713
Block, D. I. 275, 433, 435, 613, 713
Bloesh, D. G. 134, 713
Boadt, L. 427, 713
Boling, R. G. 272, 277, 714
Boling, R. J. 253, 261
Braulik, G. P. 238, 714
Braun, R. L. 676, 714
Bray, G. L. 107, 714
Briggs, C. A. 167, 439, 498, 515, 516,
714
Briggs, E. G. 515, 516, 714
Bright, J. 89, 112, 141, 270, 326, 357,
388, 413, 491, 668, 701, 714
Broadus, J. A. 31, 714
Bronner, L. L. 330, 714
Brown, C. 128, 714
Brown, R. E. 123, 223, 224, 714
Bruce, F. F. 123, 463, 710, 714
Brueggemann, W. A. 60-2, 68, 84, 93,
288, 312, 387, 705-7, 709-10
Budd, P. J. 195, 715
Bullock, C. H. 444, 452, 464, 466,
495, 715
Burney, C. F. 278, 284, 715
Butler, T. C. 255, 715

Calvino, João 14-5, 34, 301, 515, 521,
533, 715

- Campbell Jr., E. F. 582, 583, 585, 715
 Carlson, R. A. 312, 715
 Carmichael, C. M. 233, 237, 715
 Carnell, E. J. 95, 715
 Carr, G. L. 596, 597, 715
 Carroll, R. P. 386, 390, 398, 401, 405, 715
 Carson, D. A. 123, 715
 Casey, M. 645, 649, 651, 716
 Cazelles, H. 386, 716
 Charles, R. H. 647, 716
 Childs, B. S. 14, 26, 47, 51, 53-4, 56-60, 62-5, 67, 69, 85, 94, 113, 125, 133, 143, 161, 170, 177-8, 198, 208, 229, 262, 273, 280, 291, 303, 312-3, 317, 328, 330, 347, 382, 387, 402, 417, 420, 422, 429, 455, 461, 466, 495, 518-9, 540, 545, 575, 579, 582, 594, 599, 602, 623, 627, 633, 639, 655, 663-4, 700-1, 707-10, 716
 Clements, R. E. 49, 51-2, 56, 63, 68-8, 111, 161, 163, 179, 326, 343, 347, 354, 351, 369, 375, 384-5, 412, 426, 455, 716
 Clendenen, E. R. 124, 218, 717
 Clines, D. J. A. 74, 90, 110, 251, 543, 555, 626, 629, 661, 717
 Cogan, M. 338-8, 717
 Cogan, M. 332
 Cole, R. A. 127, 717
 Collins, J. J. 69, 636, 639, 645, 717
 Colpe, C. 650, 717
 Conrad, E. W. 347, 717
 Cooper, L. E. 433, 717
 Craigie, P. C. 214-5, 223-4, 237, 387, 434, 457, 482, 489, 522, 717
 Cranfield, C. E. B. 134, 718
 Crenshaw, J. L. 321, 322, 566, 572, 601, 610, 718, 739
 Cross, F. M. 130, 718, 734, 743
 Cundall, A. E. 277, 718, 731
 Curtis, E. L. 668, 718
 Dahood, M. J. 529, 531, 718
 Dalglish, E. R. 274, 718
 Davidson, A. B. 40, 718
 Davies, G. H. 158, 718
 Davis, B. C. 628, 729
 Davis, J. D. 75, 86, 718
 Day, L. 629, 718
 DeVries, S. J. 319, 326, 331, 673, 719
 de Wette, W. M. L. 21-4, 28, 30-1, 35, 48, 515, 719, 735
 Delitzsch, F. J. 155, 515-6, 519, 548, 598, 602, 610, 614, 718, 727
 Dentan, R. C. 19, 21, 22, 26, 30, 34, 718
 Dhorme, E. 554, 719
 Diamond, A. R. 396, 719
 Di Lella, A. A. 641, 648
 Dillard, R. B. 453, 465, 564, 580, 681, 682, 719
 Dillmann, A. 32, 33, 35, 48, 719
 Donner, H. 325, 326, 719
 Douglas, M. 172, 719
 Driver, S. R. 225, 241, 452, 462, 463, 548, 555, 557, 719
 Duguid, I. M. 502, 719
 Duhm, B. 167, 364, 368, 720
 Dumbrell, W. J. 87, 137, 294, 296, 307, 720
 Durham, J. 110, 114, 117, 125, 137, 531, 536, 720
 Eichrodt, W. 31, 32, 35-41, 44, 48-50, 68, 110, 118, 163, 218, 243, 297, 300, 324, 386, 396, 419, 423, 426, 428-9, 438, 500, 525, 555, 564, 576, 648, 676, 697, 701, 720
 Eissfeldt, O. 35, 37, 628, 720
 Eliot, T. S. 265, 720
 Elliott, M. T. 594, 595, 720
 Fee, G. D. 15, 738
 Feinberg, C. L. 411, 720
 Fensham, F. C. 661, 663, 720
 Ferris Jr., P. W. 619, 623, 720
 Fewell, D. N. 585, 720
 Finley, T. J. 460, 721
 Fishbane, M. A. 13, 428, 430, 721
 Fohrer, G. 48-9, 51, 55, 60, 68, 445, 721

- Fokkelman, J. P. 288, 312, 721
 Forman, C. C. 604, 721
 Fox, M. V. 602, 629, 721
 Freedman, D. N. 117, 130, 445, 448, 457, 712, 721
 Gabler, J. P. 16-22, 28, 49, 65, 721
 Gammie, J. G. 161, 347, 721
 Garrett, D. A. 321, 563, 577, 579, 596, 598, 604, 614, 721
 Geisler, N. L. 128, 721
 Gerleman, G. 627, 722
 Gese, H. 55-6, 60, 68, 69, 722
 Gibson, J. C. L. 520, 722
 Gledhill, T. 595, 722
 Goldenberg, R. 331, 722
 Goldingay, J. E. 372, 393, 638, 645, 722
 Good, E. M. 467, 722
 Gordis, R. 602, 610, 628, 632, 633, 722
 Gordon, R. P. 288, 291, 292, 293, 295, 298, 722, 742
 Gottwald, N. K. 619, 620, 621, 722
 Gow, M. D. 586, 722
 Gowan, D. E. 113, 115, 117, 722
 Grant, M. 112, 722
 Gray, G. B. 195, 210, 548, 552, 555, 557, 719, 722
 Gray, J. 256, 272, 319, 722
 Green, B. 582, 722
 Green, J. L. 386, 723
 Greenberg, M. 419, 422, 429, 723, 727
 Grogan, G. W. 365, 723
 Gunkel, H. 33, 63, 75, 77, 330, 516-7, 519, 723
 Gunn, D. M. 300, 585, 720, 723
 Habel, N. C. 121, 276, 383, 551, 553, 555, 557, 723
 Hafemann, S. J. 9, 157, 365, 454, 723
 Hagstrom, D. G. 470, 471, 723
 Hals, R. M. 427, 586, 723
 Hamilton, V. P. 78, 82, 83, 98, 128, 724
 Hamlin, E. J. 254, 277, 724
 Hanson, P. D. 59-61, 186, 264, 265, 360, 363, 367, 375, 636, 724, 725, 743
 Harford, J. B. 419, 724
 Harper, W. R. 448, 462, 724
 Harris, R. L. 189, 724
 Harrison, R. K. 24, 47-8, 58+, 172, 195, 197, 202, 208, 341, 381, 466, 582, 724
 Hartley, J. E. 169, 171, 181, 188, 552, 555, 557, 559, 724
 Hartman, L. F. 636, 648, 724
 Hasel, G. F. 12, 68-70, 720, 721, 724, 729, 733
 Havernick, H. A. C. 26, 27, 725
 Hayes, J. H. 14, 336, 357, 719, 725
 Heinisch, P. 38, 725
 Hengstenberg, E. W. 25-6, 45, 50, 725
 Henry, C. F. H. 118, 137, 182, 710, 725
 Hertzberg, H. W. 309, 587, 725
 Heth, W. A. 8, 725
 Higham, J. 129, 725
 Hillers, D. R. 474, 624, 725
 Hofmann, J. C. K. von 26, 27, 40, 45, 50, 725
 Høgenhaven, J. 56, 725
 Holladay, W. L. 303, 381, 383, 387, 405, 412, 522, 536, 725
 Holt, E. K. 390, 401, 726
 Honeycutt Jr., R. L. 150, 726
 Hopper, S. R. 391, 726
 House, P. R. 250, 327, 340, 442, 486, 489, 544, 716, 726, 740
 Hubbard Jr., R. L. 582, 583, 589, 590, 726
 Huey Jr., F. B. 627, 726
 Hugenerger, G. P. 365, 726
 Irvine, S. A. 357, 725
 Jacob, E. 42, 68, 116, 120, 243, 399, 419, 491, 726
 Japhet, S. 668, 670, 679, 681, 682, 726
 Jones, B. A. 442, 726
 Jones, G. H. 319, 726
 Kaiser, O. 353, 358, 726
 Kaiser Jr., W. C. 49-51, 52, 55, 56, 68, 95, 112, 113, 114, 120, 138,

- 144, 157, 170, 218, 255, 293, 296,
307, 308, 353, 359, 435, 439, 455,
493, 498, 500, 538, 610, 624, 628,
646, 681, 726
- Kalland, E. S. 214, 215, 727
- Kaminsky, J. S. 428, 727
- Kaufmann, Y. 102, 162, 172, 585, 727
- Kautzsch, E. 32, 727
- Keel, O. 596, 727
- Keil, C. F. 155, 175, 308, 471, 482,
493, 497, 498, 621, 718, 727
- Kellerman, D. 167, 727
- Kidner, D. 101, 303, 522, 528, 536,
565, 569, 605, 657, 661, 728
- Klein, L. R. 270, 278, 282, 283,
284, 728
- Klein, R. W. 288, 295, 728
- Kline, M. G. 214, 215, 728
- Kloppenber, J. T. 129, 728
- Knierim, R. P. 702-5, 710, 728, 738
- Knight, G. A. F. 42, 174, 728, 738
- Köhler, L. 38-9, 68, 521
- König, E. 35, 37
- Kraus, H. J. 517, 519, 520, 529, 533,
536, 624, 728
- Kutsch, E. 121, 728
- Lambert, W. G. 563, 729
- Lane, W. L. 541, 729
- Lee, A. Y. 422, 729
- Levenson, J. D. 14, 729
- Levine, B. A. 169, 171, 173, 188
- Limburg, J. 449, 729
- Lindblom, J. 364, 462, 729
- Loretz, O. 591, 729
- Lowth, R. 515, 729
- Luter, A. B. 628, 729
- Lutero, Martinho 14, 34, 82, 515,
628, 729
- Madvig, D. H. 258, 729, 736
- Mann, D. W. 88, 166, 729
- Martens, E. A. 49, 54-5, 104, 112,
131, 133, 164, 198, 218, 247, 261,
264, 306, 434, 437, 449, 534, 616,
639, 675, 720, 721, 729, 733
- Martin, J. D. 278, 279, 733, 743
- Mason, R. 676, 729
- Mayes, A. D. H., 214, 238, 730
- Mays, J. L. 445, 462, 471, 472, 518,
519, 520, 528, 537, 541, 730
- McCarter Jr., P. K. 287-8, 295, 298,
305, 312, 730
- McCarthy, D. J. 214, 730
- McComiskey, T. E. 445, 454, 473,
719, 730
- McConville, J. G. 231, 730
- McKane, W. 390, 545, 563, 570, 577,
578, 579, 581, 730
- McKay, J. W. 338, 730
- McKenzie, J. L. 15, 49, 68, 367, 373,
375, 730
- Mendenhall, G. E. 148, 214, 730
- Merrill, E. H. 195, 214, 215, 245,
341, 731
- Meyers, C. L. 490, 492, 496, 497,
498, 731
- Meyers, E. M. 490, 492, 496, 497,
498, 731
- Michel, O. 650, 731
- Milgrom, J. 160-3, 168, 172, 202, 203,
208, 210, 731
- Miller, J. M. 129, 719, 731
- Miller Jr., P. D. 522, 715, 734
- Miscall, P. D. 288, 291, 298, 731
- Mitchell, H. G. 504, 738
- Montgomery, J. A. 648, 731
- Moore, C. A. 626, 627, 632, 731
- Moore, G. F. 272, 273
- Morris, L. 134, 584, 718, 731
- Motyer, J. A. 340, 347, 354, 359, 362,
367, 368, 371, 373, 374, 457, 731
- Mowinckel, S. O. P. 519, 522, 538,
731
- Muilenberg, J. 364, 732
- Murphy, R. E. 544, 563, 598, 602,
607, 614, 703, 732
- Myers, J. M. 668, 670, 732
- Napier, B. D. 345, 451, 732
- Newsom, C. A. 432, 732
- Newsome Jr., J. D. 444, 456, 732

- Nicholson, E. W. 380, 399, 402, 410, 732
- Nogalski, J. 442, 732
- North, C. R. 348, 364, 367, 370, 371, 372, 373, 732
- North, R. 681, 732
- Noth, M. 63, 135, 136, 145, 184, 194, 215, 319, 325, 326, 336, 342, 732
- O'Connor, K. M. 394, 733
- Oehler, G. F. 27-9, 37, 53, 118, 733
- Oestreicher, T. 337, 733
- Ogden, G. S. 605, 607, 610, 612, 733
- Ollenburger, B. C. 720, 721, 729, 733
- Orr, J. 33, 733
- Oswalt, J. N. 340, 348, 357, 733
- Overholt, T. W. 402
- Owens, J. J. 197, 552, 559, 561, 649, 733, 740
- Page, F. S. 460, 737
- Paton, L. B. 628, 632, 733
- Patrick, D. 142, 143, 148, 223, 733
- Patterson, P. 594, 717, 733
- Payne, D. F. 292, 302, 733
- Payne, J. B. 45-6, 50, 55, 84, 282, 435, 609, 628, 653, 668, 733
- Peckham, B. 322, 734
- Perdue, L. G. 699-700, 710, 716, 734
- Petersen, D. L. 490, 498, 500, 502, 503, 734
- Pierce, R. W. 500, 734
- Polhill, J. B. 463, 734
- Polzin, R. M. 288, 281, 298, 312, 313, 722, 735
- Pope, M. H. 181, 557, 734
- Porteous, N. W. 639, 734
- Potter, H. D. 407, 734
- Preuss, H. D. 697-9, 710, 734
- Prinsloo, W. S. 584, 585, 588, 590, 734
- Pritchard, J. B., 321, 544, 563, 734
- Procksch, O. 40, 42, 735
- Provan, I. W. 622, 735
- Prussner, F. C. 14, 735
- Purtil, R. L. 128, 735
- Redditt, P. L. 492, 495, 501, 502, 735
- Re'Mi, S. P. 624, 735
- Rendtorff, R. 14, 63-5, 347, 374, 710, 735
- Riley, W. 673, 735
- Roberts, J. J. M. 347, 372, 373, 479, 481, 486, 735
- Robertson, O. P. 487, 735
- Robinson, H. W. 365, 735
- Rogerson, J. W. 22, 735
- Rost, L. 312, 735
- Roth, W. 331, 735
- Rowley, H. H. 39, 360, 373, 445, 587, 636, 735
- Rudolph, W. 587, 736
- Sailhamer, J. H. 125, 154, 194, 200, 217, 241, 251, 700-2, 707, 708, 710, 736
- Sanders, J. A. 63, 402, 736
- Sasson, J. M. 586, 589, 736
- Sawyer, J. F. A. 355, 358, 736
- Schmidt, W. H. 46, 736
- Schultz, H. 32-3, 37, 38, 48, 50, 725, 736
- Schultz, R. 361, 736
- Schweizer, E. 541, 736
- Scott, R. B. Y. 321, 544, 563, 566, 570, 577, 578, 579, 602, 736
- Seitz, C. R. 347, 350, 707-10, 736
- Selman, M. J. 668, 669, 737
- Shaver, J. R. 673, 737
- Simon, U. E. 319, 326, 331, 370, 719, 737
- Skinner, J. 100, 319, 348, 373, 405, 737
- Smart, J. D. 370, 371, 737
- Smith, B. K. 459, 737
- Smith, G. 75, 737
- Smith, G. A. 477, 737
- Smith, J. M. P. 464, 475, 477, 504, 737, 738
- Smith, R. L. 17, 51, 65, 190, 473, 738
- Snaith, J. G. 596, 738

- Snaith, N. H. 39, 450, 738
 Soggin, J. A. 256, 273, 738
 Spurgeon, C. H. 516, 738
 Stade, B. 32, 738
 Stricker, F. 129, 738
 Stuart, D. K. 15, 420, 435, 445, 453, 463, 464, 466, 738
 Sun, H. T. C. 703, 738
 Swinburne, R. 128, 738
 Széles, M. E. 482, 489, 738

 Tadmor, H. 322, 717
 Talmon, S. 628, 738
 Tate, M. E. 533, 552, 559, 561, 738, 740
 Taylor, J. B. 425, 739
 Terrien, S. L. 49, 51-2, 60, 61, 68, 69, 118, 559, 739
 Thielman, F. 189, 739
 Thompson, J. A. 221, 231, 384, 401, 405, 410, 669, 739
 Throntveit, M. A. 657, 664, 739
 Towner, W. S. 639, 640, 703, 739
 Toy, C. H. 31, 445, 563, 578, 739

 VanGemeren, W. A. 524, 531, 533, 538, 653, 739
 Van Seters, L. 89, 739
 Vatke, W. 23-6, 28, 30-1, 48, 69, 739
 Verhoef, P. A. 503, 507, 739
 von Rad, G. 42-4, 55, 63, 68, 77, 95, 132, 141, 161, 166, 170, 185, 197, 204, 231, 238, 244, 264, 268, 273, 298, 300, 303, 314, 334, 341, 358, 365, 370, 375, 387, 395, 402, 406, 453, 461, 477, 537, 544, 545, 559, 563, 564, 569, 570, 572, 602, 608, 613, 638, 646, 660, 667, 708, 739
 Vos, G. 158, 740
 Vriezen, T. C. 39, 40, 44, 51, 60, 68, 69, 141, 161, 612, 628, 701, 740

 Walton, J. H. 321, 518, 519, 747
 Ward, W. H. 464, 471, 737
 Watts, J. D. 218, 348, 365
 Watts, J. W. 442, 479, 486, 488, 494, 552, 559, 716, 740

 Weinfeld, M. 152, 214, 222, 230, 341, 381, 394, 410, 546, 564, 574, 577, 740
 Weiser, A. 521, 522, 529, 531, 533, 536, 741
 Wellhausen, J. 24, 30-3, 38, 44, 48, 65, 66, 69, 125, 214, 330, 516, 681, 741
 Wenham, G. 75, 78, 86, 99, 161, 167, 176, 178, 182, 183, 188, 194, 195, 201, 239, 719, 725, 726, 736, 741
 West, M. 467, 741
 Westermann, C. 49, 53, 61, 68, 69, 75, 77, 80, 82, 94, 100, 105, 122, 185, 227, 228, 303, 368, 370, 373, 448, 473, 519, 522, 523, 531, 551, 557, 560, 622, 741
 Wevers, J. W. 419, 422, 741
 Whybray, R. N. 167, 312, 348, 364, 604, 607, 741
 Wilcock, M. 283, 284, 669, 742
 Wildberger, H. 351, 352, 354, 742
 Williamson, H. G. M. 366, 462, 661, 676, 679, 683, 742
 Willis, J. T. 471, 742
 Wilson, G. H. 518, 742
 Wilson, L. 545, 742
 Wolf, H. M. 277, 742
 Wolff, H. W. 192, 445, 452, 459, 472, 742
 Woudstra, M. H. 257, 742
 Wright, C. J. H. 218, 229, 742
 Wright, G. E. 233, 253, 322, 714, 734, 743

 Yamauchi, E. M. 129, 743
 Young, E. J. 45, 354, 359, 365, 639, 647, 743
 Younger Jr., K. L. 272, 743

 Zimmerli, W. 48, 54, 68, 93, 112, 116, 142, 190, 244, 314, 324, 333, 369, 399, 419, 424, 427, 429, 438, 448, 498, 556, 602, 627, 638, 645, 697, 701, 743
 Zvi, E. B. 486, 743