



AT

TEOLOGIA
do ANTIGO
TESTAMENTO

ROY B. ZUCK
Editor

ROY B. ZUCK

Editor

TEOLOGIA
do ANTIGO
TESTAMENTO

Traduzido por Luís Aron de Macedo

Dos membros do Dallas Theological Faculty

Roy B. Zuck, editor

Eugene H. Merrill, editor consultor



Rio de Janeiro

1ª Edição

2009

for: dos Pais Ferreira da Silva.



REIS BOOK'S DIGITAL

Todos os direitos reservados. Copyright © 2009 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembléias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Título do original em inglês: *A Biblical Theology of the Old Testament*
The Moody Bible Institute, Chicago, EUA
Primeira edição em inglês: 1991

Tradução: Luís Aron de Macedo
Preparação dos originais: Gunnar Berg
Revisão: Verônica Araújo
Capa: Josias Finamore
Adaptação de projeto gráfico e editoração: Oséas F. Maciel

CDD: 225-Antigo Testamento
ISBN: 978-85-263-0954-8

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 1995, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: <http://www.cpad.com.br>

SAC - Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-21-7373

Casa Publicadora das Assembléias de Deus
Caixa Postal 331
20001-970, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

1ª edição: 2009

*Dedicado ao
Dr. Donald K. Campbell,
reitor do Seminário Teológico de Dallas (1986-) e
membro docente desde 1954, na ocasião do seu 65º
aniversário, em 6 de julho de 1991.*

ROY B. ZUCK (Bacharel em Artes [A.B.] pela Universidade de Biola; Mestre em Teologia [Th.M.] e Doutor em Teologia [Th.D.] pelo Seminário Teológico de Dallas), editor geral, é professor aposentado de Exposição Bíblica do Seminário Teológico de Dallas. É editor de *Bibliotheca Sacra* e co-editor de *The Bible Knowledge Commentary*. É também autor de *Open Letter to a Jehovah's Witness* e *Everyman's Bible Commentary on Job*.

EUGENE H. MERRILL (Mestre em Ciências Humanas [M.A.] pela Universidade de Nova York; Mestre em Filosofia [M.Phil.] e Doutor em Filosofia [Ph.D.] pela Universidade de Colúmbia), editor consultor, Antigo Testamento, há quinze anos tem servido no Seminário Teológico de Dallas e atualmente é professor de estudos do Antigo Testamento. É autor de *História de Israel no Antigo Testamento: O Reino de Sacerdotes que Deus colocou entre as Nações*, publicado pela CPAD, e dos comentários aos livros de *Ageu*, *Zacarias* e *Malaquias* do *Wycliffe Exegetical Commentary*.

PRÓLOGO

Este volume sobre a Teologia Bíblica do Antigo Testamento é o melhor livro que já li a respeito. A razão é nada mais nada menos que dupla: porque me fez pensar e porque investiga a fundo um dos meus campos preferidos de estudo, a Teologia Bíblica. Este tipo de teologia baseia-se diretamente na exegese bíblica e leva — ou deveria levar — à Teologia Sistemática.

O que isto significa é que a Igreja tem de estar preparada para modificar as tradições, credos e confissões se tais exegese e teologia, biblicamente fundamentadas, claramente o prescreverem. Semelhante modificação não é necessária no caso das doutrinas da fé cristã histórica universalmente reconhecidas, mas pode acontecer de vez em quando com a interpretação da Igreja de outras doutrinas e certas passagens bíblicas. Se isto significa que a Teologia Sistemática tem de estar, até certo ponto, sempre em um estado de fluxo, que esteja. Em última análise, a própria Bíblia, quando interpretada corretamente pelo processo da exegese bíblica e quando sintetizada legitimamente pelo processo da Teologia Bíblica, tem de ser julgada em todos os nossos sistemas teológicos humanamente inventados. Todos precisamos ser mais cuidadosos na interpretação bíblica para que não sejamos indevidamente influenciados por interpretações preconcebidas que trazemos ao texto, advindas de uma Teologia Sistemática filosoficamente fundamentada (em contrapartida com uma teologia biblicamente fundamentada).

Estou em comum acordo com o centro de Teologia Bíblica declarado pelos autores — basicamente o princípio do reino de Gênesis 1.26-28. Muitas declarações de um centro teológico são demasiadamente limitadas (por exemplo, promessa ou aliança), muito amplas (por exemplo, Deus) ou também centralizadas no homem (por exemplo, redenção ou história da salvação). Parece-me

claro que, embora haja muitos grandes temas teológicos na Bíblia, o foco central da teologia bíblica é o governo de Deus, o Reino de Deus ou os conceitos entrelaçados de Reino e aliança (mas não só a aliança). Este reino teocrático é realizado e consumado primariamente pela obra mediadora do Filho messiânico de Deus (e de Davi). Significativamente, Efésios 1.9,10 indica que o propósito último de Deus na criação era estabelecer o seu Filho — o “Cristo” — como o Governante supremo do universo.

Por muitos anos, almejei uma revivificação da sólida exegese bíblica e da sã Teologia Bíblica, particularmente entre os estudiosos evangélicos. A série de 55 volumes do *Wycliffe Exegetical Commentary* (Comentário Exegético Wycliffe), publicado pela Editora Moody, é um salto gigantesco à frente na exegese bíblica. Agora este volume é um passo importante na Teologia Bíblica. Por tais iniciativas significativas a organização Moody tem de ser felicitada e agradecida.

Não precisamos concordar com todos os pontos de interpretação expostos neste livro para nos beneficiar dele e recomendá-lo (não concordo com todas as visões expressas). Mas tal diferença de opinião sobre passagens difíceis é mera ninharia comparada com a excelência sobrepujante deste trabalho como um todo. Em minha opinião é o melhor livro evangélico publicado sobre o assunto da Teologia Bíblica que já tive em mãos, e espero que seja amplamente bem recebido e usado como merece.

KENNETH L. BARKER

PREFÁCIO

O Antigo Testamento é rico de muitos modos — em seus vários tipos de literatura (história, lei, poesia, profecia), em seu período histórico (da criação à restauração de Israel do exílio), em seus detalhes proféticos concernentes à Primeira e Segunda Vinda de Cristo, e em seu tema multifacetado. Todo aquele que lê o Antigo Testamento percebe nitidamente a gama de temas, entre eles, falando em termos gerais: Deus, o homem, o pecado, a relação ligada à redenção e aliança de Deus com o homem, e o futuro governo messiânico do Filho de Deus, o Messias. Como os vários segmentos da Bíblia se relacionam com estes temas, é a função da Teologia Bíblica mostrar o que a *Bíblia* ensina *teologicamente*.

Este volume leva o leitor progressivamente ao longo do Antigo Testamento, partindo do Pentateuco e chegando à profecia, desde hinos de louvor a palavras para uma vida sábia, e examina os livros no que tange ao conteúdo e foco teológico. Não há como não ficar impressionado com a consistência da Bíblia em seus ensinamentos doutrinários.

Pelo gênero literário variado e pelo conteúdo histórico extenso, um punhado de temas pontilha consistentemente o caminho ao longo do Antigo Testamento. Deus criou o homem para ser abençoado e ter domínio sobre a criação. O homem caiu no pecado e perdeu essas bênçãos. Deus escolheu Abraão para ser o progenitor de uma nação por meio da qual Ele mediará o governo do Reino; e o Filho de Deus, um descendente de Abraão, reinará sobre a humanidade e o universo. O caminho descendente da rebelião do homem contra Deus é por vezes cruzado por misericórdia (Deus é misericordioso aos pecadores) e, outras vezes, por julgamento (Deus julga o pecado). Os indivíduos são sábios à medida em que aceitam a graça perdoadora de Deus, seguem o caminho da

vida justa, levantam-se em louvor ao Redentor amoroso e Soberano aterrador, e esperam com avidez o prometido estabelecimento do governo do Soberano sobre a Terra.

Os autores deste livro, meus colegas de ministério no Seminário Teológico de Dallas, têm ensinado o Antigo Testamento por muitos anos. Com perspicácia incomum sobre o conteúdo teológico das Escrituras do Antigo Testamento, eles enunciam estes grandes temas de forma clara e convincente. A minha esperança é que este livro ajude muitos leitores a entender melhor e mais profundamente o que é o Antigo Testamento e como as grandes verdades teológicas afetam a sua relação com Deus.

SUMÁRIO

Prólogo	7
Prefácio	9
Introdução	13
1. Uma Teologia do Pentateuco	19
2. Uma Teologia de Josué, Juízes e Rute	105
3. Uma Teologia de Samuel e Reis	133
4. Uma Teologia de Crônicas	177
5. Uma Teologia de Esdras, Neemias e Ester	209
6. Uma Teologia dos Salmos.....	227
7. Uma Teologia dos Livros Sapienciais e Cantares de Salomão	279
8. Uma Teologia de Isaías	333
9. Uma Teologia de Jeremias e Lamentações de Jeremias	371
10. Uma Teologia de Ezequiel e Daniel	395
11. Uma Teologia dos Profetas Menores	429

INTRODUÇÃO

Os termos *bíblico* e *teologia* evocam uma gama de conotações e associações. O que, então, dizer da combinação *Teologia Bíblica*? Não é tautológico o uso em conjunto? Não é auto-evidente que os adjetivos *bíblico* e *teológico* são praticamente sinônimos e que, em todo caso, a teologia é inconcebível sem a Bíblia?

Estas e outras perguntas semelhantes têm surgido desde os tempos do Antigo Testamento e ao longo do curso da história da Igreja e exigido novas respostas a cada geração. Hoje, na primeira década do século XXI, mais do que nunca, isto é verdadeiro, pois as disciplinas gêmeas da teologia e erudição bíblica estão em tremenda desordem e raramente a Igreja tem estado menos segura sobre as suas inter-relações.¹

AS DISTINÇÕES DA TEOLOGIA SISTEMÁTICA

A interpretação tradicional da Teologia Bíblica manifesta-se em uma de duas formas: (1) é o corpo da verdade contida na Bíblia, quer esteja ou não sistematizada em algum ponto; ou (2) é a verdade que se origina na Bíblia, mas que se expressa em categorias lógicas e filosóficas.² A última forma, mais corretamente definida por Teologia Sistemática, é essencialmente de método e elaboração dedutivas, ao passo que a primeira forma, Teologia Bíblica no senti-

¹ James Barr, "The Theological Case against Biblical Theology", in: *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation*, Gene M. Tucker, David L. Petersen e Robert R. Wilson, ed. (Filadélfia: Fortress, 1988), pp. 3-19.

² Gerhard Ebeling, "The Meaning of 'Biblical Theology'", in: *Journal of Theological Studies* 6 (1955): p. 210.

do restrito e técnico, é indutiva. Em outras palavras, a Teologia Bíblica procura encontrar suas categorias e focos teológicos na própria Bíblia e não a partir de padrões racionais ou clássicos derivados de fora e impostos na Bíblia.

Outra diferença entre Teologia Bíblica e Teologia Sistemática está nos termos do desenvolvimento e dinamismo, de um lado, e conclusão e estatismo, de outro. Falando teologicamente, uma é de perspectiva diacrônica e a outra, sincrônica.³ A Teologia Sistemática interessa-se em ver e articular a verdade bíblica em termos do testemunho canônico completo, sem preocupação particular pelo processo desenvolvnte em ação para criar a forma final. É a mais sintética das disciplinas e objetiva um resultado unificado. A Teologia Bíblica interessa-se em discernir, localizar e descrever o progresso da revelação divina ao longo do Cânon desde as primeiras até às mais recentes expressões. Precede, logicamente, a sistemática e é a ponte entre a exegese e a sistemática.

Estas duas abordagens à teologia, se compreendidas e definidas corretamente, de modo nenhum são mutuamente exclusivas. Uma Teologia Sistemática genuinamente cristã encontrará sua doutrina somente na Bíblia e interessar-se-á em limitar as categorias organizacionais às inerentes na Bíblia. Não obstante, ainda emprega um método essencialmente sintético para avaliar a matéria-prima teológica com que trabalha. Por exemplo, a Soteriologia, sensível como é às diferenças entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, perscrutará a Bíblia do começo ao fim em busca de dados que, juntos, compõem as doutrinas da salvação. Por outro lado, a Teologia Bíblica Cristã traçará a história da salvação, um passo de cada vez, ao longo da Bíblia, permitindo que a história tome qualquer forma apropriada em qualquer determinada fase da revelação, reconhecendo como a doutrina desenvolveu-se à medida que a revelação progredia. Então, e só então, a Teologia Bíblica procurará organizar e sintetizar os resultados da investigação.

No esforço de distinguir entre Teologia Bíblica e Teologia Sistemática, é enganador contrapor uma contra a outra, como se ambas estivessem em conflito mútuo ou uma fosse superior à outra. São dois modos de ver e expressar o mesmo corpo de revelação. Muito dano tem sido causado pela inabilidade em perceber as suas respectivas naturezas, prioridades e relações. Os que praticam só a Teologia Bíblica, às vezes, não entendem a integração apropriada dos campos da verdade que eles descobrem na indagação longitudinal. Vêem o desenvolvimento da revelação divina, mas não conseguem entender a plenitude para a qual o processo avança. Terminam muitas vezes com campos paralelos da verdade que jamais são sistematizados em um padrão coerente. Os teólogos sistemáticos, às vezes, são culpados de trazer estruturas epistemológicas à revelação bíblica que são alienígenas ou estranhas a essa revelação. Forçam o material em conformi-

³ Gerhard Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 3 ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 42-43, 69-70. [Edição brasileira: *Teologia do Antigo Testamento: Questões Fundamentais no Debate Atual* (Rio de Janeiro: JUERP, 1992).]

dade com a grade filosófica própria, sem considerar a possibilidade de que a verdade de Deus é intratável e tem de produzir as suas próprias categorias.⁴

Bons teólogos, de ambas as abordagens, reconhecerão a obrigação que devem uns aos outros. Os intérpretes sistemáticos entendem que o material com o qual trabalham deve ser extraído pelos exegetas e teólogos bíblicos, e os teólogos bíblicos sabem que o trabalho não está completo se eles meramente localizarem e delinearem os principais temas teológicos de determinadas porções da Bíblia. Esses temas devem ser integrados e entretecidos de tal modo a produzir um arranjo auto-consistente, harmonioso e equilibrado da revelação divina. Esta tarefa, admitem eles, é do teólogo sistemático.

Lógica e metodologicamente, tem de haver um empreendimento cooperativo em fazer teologia que honre a Deus. Os teólogos bíblicos têm de abrir caminho através de testes bíblicos, descobrindo indutiva e progressivamente a verdade teológica. Nesse processo, podem ou não discernir padrões e paradigmas importantes, mas têm de fazer o esforço de extrair princípios que forneçam os dados concretos para a síntese. Quer dizer, eles tem de ser diacrônicos e sensíveis à revelação gradual, mas progressiva da disposição de Deus em revelar informações sobre si mesmo. Os teólogos sistemáticos têm de fornecer o ponto crucial do empreendimento teológico. Idealmente, recusam ler no determinado texto o que não está ali, extraem os princípios pelos quais os teólogos bíblicos trabalham (que não seja o seu produto) e negam-se a confeccionar uma camisa-de-força filosófica na qual os dados indutivamente derivados tenham de ser comprimidos.

SUA APLICAÇÃO NESTES VOLUMES

As contribuições literárias para estes volumes⁵ são, deliberada e autoconscientemente, limitadas à Teologia Bíblica no sentido no qual acabamos de descrever. São o esforço de inspecionar a Bíblia como um todo a partir de uma posição analítica e indutiva para extrair dela esses temas e interesses que lhe são inerentes e que ocorrem periodicamente com tal regularidade e em tais padrões evidentes a ponto de gerar a própria rubrica teológica. Não há a pretensão de fazer uma sistematização completamente integrada e inclusiva da doutrina bíblica. Esta é a tarefa dos teólogos sistemáticos que, esperamos, usarão estes e outros estudos semelhantes no empreendimento do seu trabalho. Nem há uniformidade total de ponto de vista dentro desses capítulos, pois cada estu-

⁴ Para inteirar-se de uma análise antiga, mas ainda importante, sobre este assunto da relação entre a Teologia Bíblica e a Teologia Sistemática, veja Altdorf Address de Johann Gabler, in: J. Sandys-Wunsch e L. Eldredge, "J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality", in: *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): pp. 133-158.

⁵ O segundo, de dois volumes desta série, é *Teologia do Novo Testamento*, editado pela CPAD.

dioso da Bíblia chega ao texto bíblico com certas inclinações e normalmente as interpreta dentro e fora do texto. Os melhores esforços na objetividade dificilmente são bem-sucedidos. A Bíblia em si não é uniforme na apresentação da revelação de Deus. Quer dizer, pela própria natureza da revelação progressiva e pela multiformidade da literatura e gêneros literários, há a sujeição a temas e focos diferentes. Não é provável que os principais conceitos teológicos de Josué, por exemplo, sejam os mesmos de Romanos. A Teologia Bíblica que emerge destes respectivos livros está propensa a ser diferente em termos de conteúdo e expressão.

Ao mesmo tempo, esperaríamos idealmente que estes diferentes aspectos e fases fossem harmoniosos e complementares (certamente não contraditórios). Além disso, eles deveriam ter o potencial ao menos para contribuir com um núcleo ou centro teológico comum, que seja suficientemente minucioso para servir como declaração única da intenção divina e, suficientemente amplo, para abranger a grande variedade de sua declaração na Bíblia. Se em sua totalidade a Bíblia é a Palavra de Deus, um reflexo da mente e propósito divino, é razoável esperarmos que esteja organizada em torno de um tema central, pouco importando quão esquiva essa verdade esteja em certas partes da Bíblia e como diversificada esteja em outras partes.⁶ Os trabalhos apresentados a seguir foram escritos com esta convicção em mente e isso é mais do que evidente que um consenso geral apareça apesar da ausência do editor teológico. O que é este núcleo e como se manifesta ao longo do Cânon, ficará claro ao leitor cuidadoso destes volumes.

O DESENVOLVIMENTO NOS ÚLTIMOS SÉCULOS

Embora as distinções entre Teologia Bíblica e Teologia Sistemática devam estar claras agora, é importante lembrar que esta distinção é de época bastante recente.⁷ Até há uns duzentos anos, teologia era teologia, isto é, o estudo de Deus, seus atributos e o meio em que Ele atua no mundo. O adjetivo *bíblico* era considerado supérfluo, pois obviamente a teologia era derivada da Bíblia e tinha conteúdo bíblico como o próprio objeto de estudo. Em tempos mais antigos, inclusive na era dos escritos do Novo Testamento, a teologia nem mesmo era sistematizada. Consistia apenas na apropriação da verdade do Antigo Testamento como fundamentação e apoio para a revelação de Deus em Jesus Cristo. Em certo sentido, era verdadeiro ao conceito e princípios da Teologia Bíblica, porque o judaísmo ou o cristianismo

⁶ Ainda que Hasel rejeite a possibilidade de tal centro, a análise das idéias e opções é esclarecedora. Veja "The Problem of the Center in the OT Theology Debate", in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974): pp. 65-82.

⁷ Para inteirar-se de história mais antiga do movimento da Teologia Bíblica, veja John H. Hayes e F. C. Prussner, *Old Testament Theology: Its History and Development* (Atlanta: John Knox, 1985), pp. 1-142.

primitivo não faziam esforços para criar rubricas lógicas e mutuamente exclusivas de acordo com as quais a revelação bíblica (ou seja, o Antigo Testamento) fosse entendida. Por outro lado, tal empenho teológico não era teologia verdadeiramente bíblica no sentido atual, pois nem o Novo Testamento nem outro antigo escrito judaico e cristão empreendeu o tipo de investigação analítica e sintética do registro bíblico como estes volumes estão fazendo. A teologia, como entendemos o termo no século XXI, era uma noção estranha em tempos mais antigos.

O surgimento da Teologia Sistemática, às vezes conhecida por Teologia Dogmática, acompanhou o surgimento dos estudos neoclássicos na igreja ocidental, especialmente o estudo da filosofia platônica e aristotélica. Isto ocorreu de dois modos: (1) como resposta e discussão contra o paganismo associado a tal pensamento filosófico e (2) pela apropriação de argumentos metafísicos e epistemológicos empregados por esses filósofos. Havia aspectos negativos e positivos do uso cristão da filosofia clássica.

Infelizmente não demorou muito para que a natureza formal da análise e reconstrução filosófica fosse confundida com a sua natureza material. Quer dizer, a teologia, no empenho de sistematizar, começou a absorver as categorias filosóficas de organização e os conteúdos extrabíblicos e até antibíblicos derivados do racionalismo filosófico. O resultado foi a imposição de estruturas e pensamentos extrabíblicos nos dados teológicos da Bíblia. Foi em reação a isto que nasceu o movimento da Teologia Bíblica em meados do século XVIII. O brado tornou-se “de volta à Bíblia” em prol da substância da teologia e também da metodologia a ser empregada na averiguação dessa substância. A reação foi tão forte que os próprios conceitos da Teologia Sistemática ou Dogmática estavam ameaçados, até que se percebeu que as duas, longe de serem inerentemente antitéticas, eram complementares e que ambas as disciplinas eram necessárias. A Teologia Bíblica assumiu o seu lugar legítimo como depósito do qual a Teologia Sistemática retirava seus recursos e a Teologia Sistemática reconheceu que só podia falar com autoridade bíblica quando derivava suas categorias e substância da Bíblia mediada pela Teologia Bíblica.

A análise precedente espelha principalmente o trabalho e atitude dos teólogos tradicionais e ortodoxos. Mas com o surgimento da moderna alta crítica, aproximadamente contemporânea com esta nova distinção entre Teologia Bíblica e Teologia Sistemática, desenvolveu-se um racionalismo cético para com a Bíblia que a eviscerou da autoridade científica, histórica e teológica. O resultado foi que a Teologia Bíblica do Antigo Testamento tornou-se nada mais, nada menos que a história da religião de Israel, ao passo que a Teologia Sistemática tornou-se uma tentativa objetiva e não mais normativa de organizar o conteúdo de uma Bíblia desacreditada. A troca da Bíblia como base e foco da teologia resultou em novas abordagens, como a Teologia Filosófica ou a história da doutrina.

As implicações avassaladoras disto para a vida e sobrevivência da Igreja ficaram claras para muitos pensadores cristãos de dentro e de fora da comunidade evangélica. Foi assim que ocorreram os primeiros sinais do movimento da

“Nova Teologia Bíblica” imediatamente após a Primeira Guerra Mundial, um movimento que acentuava a centralidade da Bíblia para o recurso teológico à parte ou mesmo apesar das suas deficiências conforme são definidas pela crítica histórica. Este foi o esforço empreendido principalmente pelos estudiosos comprometidos com o atual método crítico. Os proponentes de uma crença ortodoxa nunca abandonaram uma Teologia Bíblica ou uma Teologia Sistemática apropriada, embora a primeira fosse lamentavelmente negligenciada como um método a favor da última.

Hoje, o movimento da “Nova Teologia Bíblica” envelheceu, mas nem por isso o interesse das pessoas diminuiu. Estudiosos católicos, protestantes e judeus estão ativamente ocupados em muitas formas de abordagens ao tema, que variam de uma teologia como declaração da revelação de Deus em uma Bíblia atemporal e inerrante para uma teologia como prisma pelo qual podemos entender o antigo Israel como um fenômeno religioso e sociológico. É impossível prever se o impulso do movimento, com todas essas características modernas e criativas, conseguirão se sustentar por mais tempo.⁸

Estes dois volumes atestam a significação da Teologia Bíblica na percepção da maioria da comunidade evangélica. Nos últimos cinquenta anos foram feitos excelentes trabalhos,⁹ mas este é talvez o primeiro deste tipo, um esforço colaborador feito por uma equipe comprometida, com uma visão sublime da autoridade da Bíblia e com a proposição de que a Teologia Sistemática sadia tem de encontrar raízes e substância em uma Teologia Bíblica corretamente empreendida. Os autores colaboradores são os primeiros a reconhecer o caráter experimental do que fizeram. Entretanto, estão convencidos de que tal passo, por mais preliminar que seja, é necessário para que o evangelicalismo faça uma contribuição digna de confiança à teologia contemporânea.

EUGENE H. MERRILL

⁸ Para inteirar-se de história mais antiga do movimento da Teologia Bíblica, veja John H. Hayes e F. C. Prussner, *Old Testament Theology: Its History and Development* (Atlanta: John Knox, 1985), pp. 1-142.

⁹ Para inteirar-se do estado da Teologia Veterotestamentária Contemporânea e saber as projeções quanto ao futuro, ver Gerhard Hasel, “Old Testament Theology from 1978-1987”, in: *Andrews University Seminary Studies* 26 (1988): pp. 133-157; e Marvin E. Tate, “Promising Paths toward Biblical Theology”, in: *Review and Expositor* 78 (1981): pp. 169-185.

1

UMA TEOLOGIA DO PENTATEUCO

POR EUGENE H. MERRILL*

INTRODUÇÃO

Uma teologia da Bíblia ou de suas partes tem de examinar cuidadosamente o cenário da composição original — a época, o lugar, a situação e o autor — e a questão da forma e função canônica final.¹ Isto é particularmente verdadeiro acerca de uma teologia do Pentateuco, pois as tradições judaica e cristã o consideram universalmente fundamental ao que quer que o Antigo e o Novo Testamento digam teologicamente. É de extrema importância que demos atenção ao pano de fundo do Pentateuco, no qual são tratados tais elementos do cenário.

A posição do Pentateuco no começo de toda organização conhecida do Cânon bíblico já é uma confirmação da premissa de que estes cinco livros são o manancial da inquirição teológica.² A própria ordem dos livros — Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio — é, de acordo com todas as tradições, intrínseca à composição mosaica original como também à forma canônica final.

Uma teologia do Pentateuco tem de tomar conhecimento das circunstâncias históricas nas quais foi criado e, mais importante, dos interesses teológicos

¹ Para inteirar-se de uma argumentação meticulosa concernente à gênese, transmissão e síntese criativa dos textos bíblicos e a relevância teológica de cada uma destas fases, ver Gerhard Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Third Edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 169-183. [Edição brasileira: *Teologia do Antigo Testamento: Questões Fundamentais no Debate Atual* (Rio de Janeiro: JUERP, 1992).]

² Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), pp. 128, 359.

* EUGENE H. MERRILL (M.A., M.Phil., Ph.D.) é professor de Estudos do Antigo Testamento no Seminário Teológico de Dallas.

que motivaram a sua origem divina e humana, além de sua forma e função precisas. Até que entendamos tais princípios básicos, é impossível entender e corretamente articular a mensagem teológica dos escritos de Moisés.

PANO DE FUNDO HISTÓRICO

A Bíblia afirma (cf. Êx 17.14; 24.4; Nm 33.1,2; Dt 31.9; Js 1.8; 2 Rs 21.8) que o Pentateuco foi criação de Moisés, o grande libertador no Êxodo que comunicou aos israelitas a revelação de Deus concernente a si mesmo e aos propósitos para o povo recentemente resgatado. Isto aconteceu nas planícies de Moabe, quarenta anos depois do Êxodo, na época em que Israel estava prestes a conquistar Canaã e estabelecer-se como entidade nacional em cumprimento das promessas feitas aos ancestrais patriarcais.³ Embora não haja dúvida de que houvera uma tradição oral (e talvez escrita) contínua acerca das suas origens, história e propósito, foi Moisés que reuniu estas tradições e as integrou ao corpo conhecido por Torá, desta forma surgindo uma síntese abrangente e oficial. Ficou clara a significação do Êxodo e do concerto sinaítico levando em conta as antigas promessas patriarcais. Além disso, o papel de Israel diante do pano de fundo da criação e das nações do mundo inteiro ganhou significado. Em suma, o cenário do Pentateuco era teológico tanto quanto geográfico e histórico. Tornou-se a expressão escrita da vontade de Deus para Israel em termos dos propósitos divinos mais amplos na criação e redenção.

O PENTATEUCO COMO LITERATURA

O nome *Pentateuco* reflete o tamanho da composição, visto que consiste em cinco rolos. A própria tradição judaica usa um termo mais preciso e informativo, a saber, *Torá*, que quer dizer “instrução”. Este nome sugere que o propósito dos escritos mosaicos era educar Israel acerca do significado geral da criação e da história, e acerca da função específica destas dentro dessa estrutura cósmica.⁴ De onde se originou o povo? Por que ele foi chamado pelo Senhor? Qual era o significado da aliança? Quais eram as exigências de Deus para o seu povo redimido nos regulamentos civis, morais e relativos ao culto? Quais eram (e são) os propósitos divinos para o povo no futuro no que tange às nações da terra?

A tradução da palavra hebraica *tôrah* por “lei” é inadequada, porque dá a impressão de que os escritos mosaicos são textos essencialmente legais. Identi-

³ Para inteirar-se de apoio detalhado sobre este ambiente, veja Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel* (Grand Rapids: Baker, 1987), pp. 21-25. [Edição brasileira: *História de Israel no Antigo Testamento: O Reino de Sacerdotes que Deus colocou entre as Nações* (Rio de Janeiro: CPAD, 2001).]

⁴ Michael Fishbane, “Torah and Tradition”, in: *Tradition and Theology in the Old Testament*, editor Douglas A. Knight (Philadelphia: Fortress, 1977), pp. 275,276.

ficamos muito bem tais documentos no corpo do texto, mas de modo nenhum são predominantes. Gênesis, na maior parte, é história e genealogia. O trecho de Êxodo 1 a 19 é essencialmente narrativo, com o restante do livro se dividindo entre prescrição “legal” e sua implementação. Levítico é basicamente instrução relativa ao culto, legal no sentido de prescrever regulamentos para a adoração. Números é de gênero misturado, na maior parte claramente narrativa com poucos capítulos dedicados à lei. Deuteronômio começa na forma de grandes palestras mosaicas entregues a Israel, como um discurso de despedida, pouco antes de Moisés morrer e Israel conquistar Canaã. Criticamente, vemos a forma de Deuteronômio como um longo texto do concerto incluindo comentários parênticos sobre vários elementos dos seus documentos constituintes.⁵ A “lei” em Deuteronômio é, então, a seção estipuladora de um texto de tratado que regula o comportamento do Israel vassalo para com o Senhor soberano.

O Pentateuco é uma coletânea de escritos diversos. Mas isto não enfraquece a compreensão tradicional da coletânea como Torá ou instrução. Através de história, poema, genealogia, narrativa, prescrição e exortação, a mensagem teológica é comunicada com um objetivo único: que Israel seja instruído quanto ao significado e propósito. A forma literária, por mais útil que seja em certas ocasiões específicas, tem pouco a dizer sobre o caráter fundamental do Pentateuco como literatura teológica.

PRESSUPOSTOS EM UMA TEOLOGIA DO PENTATEUCO

Embora desejemos fazer uma abordagem totalmente objetiva e não-predefinida para a Teologia Bíblica, esta é uma impossibilidade, como admitem francamente todos os teólogos.⁶ Ninguém pode realizar essa tarefa sem preconceitos quanto à forma e conclusões do que se faz. Até agora a meta é engajar-se em um estudo indutivo da literatura, de modo a produzir categorias e resultados próprios. Mesmo reconhecendo que isto é um princípio metodológico indispensável, ainda temos de fazer certos pressupostos sobre o material sob exame e a postura da qual o examinaremos. Os pressupostos apresentados a seguir reforçam esta abordagem que fazemos à teologia do Pentateuco.

Pressupostos sobre Deus. Deus existe e é unificado, auto-consistente e ordenado. É claramente impossível fazer qualquer coisa que não seja uma “história da religião de Israel”, ou “teologia descritiva”, a menos que admitamos a existência de Deus. Temos também de admitir que os propósitos de Deus são não-contraditórios e compreensíveis a certo nível da compreensão humana.

⁵ J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1974), pp. 17-21.

⁶ John Goldingay, “The Study of Old Testament Theology: Its Aims and Purpose”, in: *Tyndale Bulletin* 26 (1975): pp. 37-39.

Deus se revelou na Bíblia. Esta revelação é unificada, consistente com Ele e sistemática. Para fazermos teologia, temos de fazê-la com dados revelados por Deus a fim de reivindicarmos autenticidade e autoridade. A auto-revelação de Deus foi apresentada em termos humanos, quer dizer, foi comunicada de tal modo a conformar-se com processos de pensamento e formulações verbais humanas.

Deus tem um propósito para tudo o que faz e esse propósito, admitindo a origem divina, tem de ser não-contraditório, auto-consistente, sistemático e reconhecível. Isto não quer dizer que todos os propósitos de Deus são inteligíveis aos seres humanos ou que lhes sejam comunicados, mas que esses propósitos lhes são incumbência obrigatória.⁷

Pressupostos sobre a revelação. A finalidade da revelação é apresentar Deus e os seus propósitos. A necessidade ou desejo de comunicar, obviamente pressupõe o mecanismo para comunicar o que for pertinente aos objetivos de Deus. É inconcebível que Deus tenha exigências para a criação sem revelá-las em termos significativos.

A revelação tem de expressar o propósito de Deus proposicionalmente. Se tudo o que está em vista é o substantivo (ou seja, Deus), pode ser que respiguemos algo apenas por revelação geral, pois “os céus manifestam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos” (Sl 19.1; Rm 1.18-23). Se, porém, os verbos (ou seja, os propósitos de Deus) têm de ser revelados, eles devem ser esclarecidos em declarações verbais, pois meros atos e eventos isolados — ou até padrões de eventos em uma sequência contínua histórica — são, na pior das hipóteses, sem sentido e, na melhor, ambíguas. O “evento” tem de estar acompanhado e ser interpretado por “palavra” para que seja revelador.⁸

Podemos derivar a revelação do propósito indutivamente do texto (por abstração de um princípio ou tema) ou dedutivamente (de uma declaração de propósito) ou de ambos os modos. Os dois são mutuamente informativos e devem ser mantidos permanentemente em equilíbrio. A declaração de propósito que não se sustenta levando em conta o testemunho bíblico total é obviamente um ponto de partida teológico inválido.

Pressupostos sobre o propósito. Desde o início temos de admitir a criação como integral aos propósitos de Deus, pois ainda que Ele pudesse ter existido independentemente e com propósito, a criação aconteceu e, junto com ela, veio

⁷ É o que Brueggemann quer dizer por teologia de “coerência e racionalidade” (Walter Brueggemann, “A Shape for Old Testament Theology, I: Structure Legitimation”, in: *Catholic Biblical Quarterly* 47 [1985]: p. 41).

⁸ John Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1981), pp. 74-77; James Barr, “Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology”, in: *Interpretation* 17 (1963): p. 197.

um propósito incluso. Se o propósito está associado à criação (ou vice-versa), a declaração (ou declarações) de propósito da criação tem de estar em proximidade cronológica e canônica ao próprio evento da criação. Isto nos leva naturalmente ao Pentateuco e especificamente à porção mais antiga de Gênesis.

A declaração (ou declarações) de propósito tem de ser tamanha a ponto de ser validada por revelação subsequente como um todo, ser adequada para acomodar a variedade da revelação bíblica e ser específica ou suficientemente restrita para fazer uma declaração significativa sobre Deus (sujeito) e os seus propósitos (predicado).

A declaração (ou declarações) de propósito tem de ajustar-se à estrutura canônica da Bíblia inteira. Independente da nossa visão de inspiração e revelação, a atual forma canônica da Bíblia reflete a postura teológica das comunidades que a receberam e moldaram sob a direção do Espírito de Deus.⁹ Repetindo, em virtude de estar no princípio e ser a fonte da tradição canônica, esperamos que Gênesis tenha declarações de propósitos fundamentais.

Pressupostos sobre o método teológico. Dentro do atual Cânon, cujo arranjo reflete métodos e interesses teológicos amplos (isto é, a Torá, os Profetas, os Históricos e o Novo Testamento), temos de descobrir a ordem cronológica de modo a percebermos o progresso da revelação e a colocarmos a serviço de interesses teológicos mais estreitos. No caso do Pentateuco, esta é uma questão fácil, porque a tradição universal atesta a prioridade do Pentateuco e a forma canônica coloca Gênesis em primeiro lugar.

Assim que determinamos a declaração de propósito (também agora a ser interpretada como o centro), temos de ler a revelação bíblica sob essa luz, uma leitura baseada na devida atenção (1) aos princípios de hermenêutica bem estabelecidos, (2) à crítica literária/retórica, (3) à crítica da forma, (4) ao pano de fundo histórico/cultural e (5) à exegese detalhada.

Temos de reavaliar a declaração de propósito para ver se ainda satisfaz os critérios alistados na seção de propósito (acima).

O método apropriado para o cristão exige que vejamos o Novo Testamento em continuidade com o Antigo Testamento e que vejamos ambos os Testamentos como mutuamente informativos. Isto não significa que podemos ler o Novo Testamento envolvendo-nos no Antigo, mas que temos de reconhecer que os dois Testamentos são partes indivisíveis da mesma revelação do Deus único e que nada no Antigo Testamento pode contradizer, de qualquer forma, a revelação do Novo.¹⁰

⁹ Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia: Fortress, 1985), pp. 15,16.

¹⁰ Veja as excelentes análises de T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford: Basil Blackwell, 1958), pp. 79-93; A. A. Anderson, "Old Testament Theology and Its Methods", in: *Promise and Fulfillment*, editor F. E. Bruce (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), pp. 12,13.

A PROCURA DE UM CENTRO

A análise acima propõe que a revelação bíblica seja um fenômeno unificado, propositado e autoconsistente, refletindo os propósitos de um Deus autoconsistente, que deseja revelar suas intenções à criação. Discutimos que podemos reduzir estas intenções a uma declaração a ser esperada no começo do processo histórico e canônico. Infelizmente, aqui é impossível determinar essa declaração e suas implicações ao longo da Bíblia, porque este capítulo só está relacionado com a teologia do Pentateuco. Mas é precisamente no Pentateuco que tal declaração tem de aparecer em primeiro lugar, para que o conjunto precedente de pressupostos tenha alguma validade.

Embora haja uma declaração dominante e inclusiva de propósito divino (daqui por diante, centro), pode haver declarações secundárias e menores que são essenciais à obtenção de um objetivo principal.¹¹ O próprio momento da composição do Pentateuco é um exemplo característico. Está claro que Moisés preparou a Torá escrita como instrução sobre a origem, propósito e destino do povo de Israel. O Êxodo e a relação do concerto firmado no monte Sinai eram suficientes para provar, acima de toda dúvida, que, sejam quais fossem os propósitos que Deus tinha para a criação e todos os povos da terra, estes propósitos eram para servir de alguma maneira, pela eleição de Israel, a uma posição de responsabilidade especial.

Êxodo 19 e o centro teológico. O concerto do Sinai, possibilitado histórica e praticamente pelo milagre do êxodo, é de interesse central ao Antigo Testamento. O texto do concerto começa em Êxodo 20.1 e continua até 23.33, mas o seu propósito está esboçado em 19.4-6, uma passagem que é crucial para entendermos a função de Israel e do concerto sinaítico na Teologia Bíblica. É tão importante que pode ser considerada a declaração de propósito central concernente à eleição e redenção de Israel operadas por Deus.¹²

Depois de repetir o castigo sobre o Egito (Êx 19.4a), o ato poderoso da libertação do Êxodo (v. 4b) e de trazer o seu povo para Ele mesmo em comunhão do concerto (v. 4c), o Senhor os desafiou a serem obedientes às exigências do concerto, de modo que fossem a sua propriedade peculiar e especial (v. 5), um reino de sacerdotes (v. 6). O pré-requisito redentor para a relação do concerto é incondicional — Deus os libertou e os trouxe a si por iniciativa própria. O que era condicional era o sucesso em obter o propósito de Deus para eles de modo que fossem um reino sacerdotal, uma nação santa.

Muitos teólogos vêem este conjunto de eventos como o foco primário da teologia do Antigo Testamento.¹³ Pelo fato de a parte principal da revelação do

¹¹ Para inteirar-se de muitas abordagens para a busca de um centro, veja Hasel, *Old Testament Theology*, pp. 117-143. [Edição brasileira: *Teologia do Antigo Testamento: Questões Fundamentais no Debate Atual* (Rio de Janeiro: JUERP, 1992).]

¹² W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation* (Nashville: Thomas Nelson, 1984), pp. 80,81,90.

¹³ Jakob Jocz, *The Covenant* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), pp. 31,32.

Antigo Testamento estar relacionada com Israel e com o relacionamento do Senhor com Israel, argumentam que este tem de ser o foco central da revelação de Deus. Mas não podemos medir significação teológica apenas por linhas de texto. Temos de dar atenção cuidadosa à exegese, ao contexto literário e teológico. Admitindo que Êxodo 19.4-6 é uma declaração fundamental sobre o plano divino para Israel, há algo nesta passagem que dá a entender que os propósitos de Deus são limitados a Israel? Ou há indicação quanto ao papel que Israel tinha de desempenhar, um papel que em si levaria um entendimento mais abrangente dos objetivos de Deus?

Encontramos a resposta na própria natureza do sacerdócio. Seja o que for que se diga acerca do ofício, a noção fundamental que nos vem à mente sobre a consideração do ministério dos sacerdotes é de mediação e intercessão. Um sacerdote se levanta entre Deus e uma pessoa (ou pessoas) que necessita estabelecer contato com Ele. Devemos ver Israel como carregador da responsabilidade mediadora de servir como intercessor entre um Deus santo e todos os povos da Terra. Mas isto indica que o próprio Israel e sua relação de concerto com o Senhor não podem ser o foco da Teologia Bíblica. O papel de Israel não é um objetivo último, mas meramente um meio de facilitar esse objetivo, a saber, que Deus e os povos da Terra podem ter comunhão ininterrupta. A importância de Israel é funcional. Da mesma maneira que o sacerdote não servia em causa própria, mas só como meio de transpor a brecha entre o adorador e o adorado, assim Israel foi feito uma nação sacerdotal para obter comunhão entre o homem e Deus. Como enfatizaremos mais tarde, até a forma do concerto sinaítico — um tratado entre soberano e vassalo — aponta este significado funcional da existência de Israel.

Se Êxodo 19 não é uma declaração de supremo propósito teológico, mas apenas um esboço da função de Israel, há uma declaração em outro texto bíblico que explique satisfatoriamente a razão para a eleição e a responsabilidade do concerto de Israel em primeiro lugar? De acordo com a análise feita anteriormente sobre os indicadores cronológicos e canônicos, propomos que a procura de tal declaração de centro tenha de começar precisamente no começo — nas partes iniciais de Gênesis.

Gênesis 1.26-28 como o centro teológico. Inquestionavelmente, os propósitos fundamentais de Deus para o homem estão associados à criação dos céus e da terra que proporciona o ambiente da atividade divina.¹⁴ Esperaríamos que a Bíblia, como tratado histórico e teológico, começasse naturalmente a história com a criação, o acontecimento mais antigo possível. Se havia interesses teológicos que transcendiam a criação e seus propósitos, teríamos todo o direito de esperar que o registro inspirado começasse com estes, porque a forma canônica nem sempre é exclusiva-

¹⁴ Eugene H. Merrill, "Covenant and the Kingdom: Genesis 1-3 as Foundation for Biblical Theology", in: *Criswell Theological Review* 1 (1987): pp. 295-308.

mente sensível aos interesses cronológicos. A própria prioridade da criação, tanto *historiográfica* quanto *canonicamente*, aponta a sua centralidade teológica.

Há dois relatos complementares da criação: Gênesis 1, que é de extensão cósmica e universal, e Gênesis 2, que é decididamente antropocêntrico. Esta estrutura canônica propõe por si mesma a maneira culminante em que é vista a criação do homem. Ele é a glória apogística do processo criativo. Vemos este fato claramente já em Gênesis 1, pois o homem foi criado por último, no sexto dia da criação.

A mera descrição da atividade criativa divina não é suficiente, entretanto, para comunicar a mensagem teológica envolvida no ato, pois tem de haver declarações de causa para dar significado ao ato inteligente e inteligível. A pergunta fundamental que devemos fazer acerca dos relatos da criação é: “E daí?” As respostas a esta pergunta não demoram a aparecer. Depois de criar a luz, Deus disse que ela era boa (Gn 1.4). Do mesmo modo, ele endossou o aparecimento da terra seca (v. 10), o surgimento da vida vegetal (v. 12), a colocação dos corpos celestes (v. 18) e a criação da vida marinha e aérea (v. 21) e das criaturas terrenas (v. 25). A totalidade está resumida no versículo 31: “E viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom”.

O julgamento de que todas estas coisas eram “boas” é, logicamente, uma declaração de propósito. Dá a entender que a criação serve pelo menos para fins estéticos.¹⁵ Mas a estética sozinha é uma base insuficiente para se edificar o objetivo eterno e divino. Para vermos esse objetivo em termos mais concretos e específicos temos de averiguar os propósitos particulares ligados à criação do homem, porque é o homem que é a imagem de Deus e para quem o restante da criação fornece um cenário.

Isto nos leva a Gênesis 1.26-28, o primeiro e fundamental texto para elaborar o aspecto funcional da criação do homem. Encontramos o aspecto formal e antropológico em Gênesis 2.

A primeira parte da declaração de propósito é que o homem foi feito segundo a imagem e semelhança de Deus (Gn 1.26a), um propósito reiterado como tendo sido realizado com a nuance adicional de distinção de gênero (v. 27). De acordo com a recente erudição, há estudiosos que argumentam que a tradução das palavras hebraicas *b'salmenu* (“à nossa imagem”) e *kidmutenu* (“conforme a nossa semelhança”) deveriam ser “como a nossa imagem” e “conforme a nossa semelhança”, respectivamente.¹⁶ Quer dizer, o homem não está *na* imagem de Deus, ele *é* a imagem de Deus. O texto não fala o que o homem é, mas o que ele tem de ser e fazer. É uma declaração funcional e não de essência.¹⁷ Da mes-

¹⁵ Von Rad propõe que a palavra “bom” contém “menos julgamento estético do que a designação de propósito, correspondência” (Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* [London: SCM, 1961], p. 50).

¹⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹⁷ Só Cristo é a imagem de Deus em sentido ontológico. O homem o é representativa ou funcionalmente. Veja Peter T. O'Brien, “Colossians, Philemon”, in: *Word Biblical Commentary*, vol. 44 (Waco, Texas: Word, 1982), pp. 43,44.

ma maneira que imagens ou estátuas representavam deidades e reis no antigo Oriente Próximo, até o ponto em que eram praticamente intercambiáveis,¹⁸ assim o homem, como a imagem de Deus, foi criado para representar o próprio Deus como o soberano sobre toda a criação.

Esta metáfora ousada é esclarecida nitidamente em Gênesis 1.26b, que explica o que significa para o homem ser a imagem de Deus: “Domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se move sobre a terra”. O mandato para realizar isto consta no versículo 28: “Frutificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra”.

As palavras-chaves nesta declaração de propósito são os verbos “dominar” (1.26,28) e “sujeitar” (v. 28). O primeiro verbo aparece no modo jussivo (“domine”) e no imperativo (“dominai”) do hebraico *radah* (“ter domínio”, “reger”, “dominar”).¹⁹ O segundo verbo também ocorre no imperativo plural, sendo o verbo hebraico *kabas* (“sujeitar”, “subjugar”, “trazer em escravidão”).²⁰ Os dois verbos transmitem a idéia de domínio. Podemos retroceder até chegar à raiz verbal que significa “pisar”, “esmagar com os pés”. Por conseguinte, o homem foi criado para reinar de modo a demonstrar o senhorio, a dominação (pela força, se necessário) sobre toda a criação.

Duas passagens principais no Antigo Testamento fornecem um vislumbre do que acarreta a dominação humana sob Deus. A primeira é Gênesis 2.15 (cf. v. 5), 19,20, e a segunda é o Salmo 8.

Como já comentado, Gênesis 2 apresenta a narrativa da criação do homem, na qual ele aparece como o clímax do processo criativo, quase como sua razão de vida. Nesta narrativa, descrita em termos altamente antropomorfos, o Senhor formou o homem do pó da terra e lhe assoprou nas narinas o fôlego, a respiração de vida, tornando-o um ser vivo (Gn 2.7). Colocou o homem no jardim do Éden “para o lavrar e o guardar” (v. 15). Temos de considerar isto levando em conta o versículo 5, o qual ressalta que, antes da criação do homem, nenhum arbusto ou planta brotara, porque ainda não havia chovido e, mais significativamente, não havia o homem para “lavar a terra”. Está claro que um propósito principal para a criação do homem foi que ele lavrasse, ou seja, trabalhasse a terra.²¹ O trabalho em si não foi uma maldição; era a própria essência do que significava ser à imagem de Deus. Trabalhar a terra é uma definição do que significa ter domínio.

¹⁸ Para inteirar-se de uma análise completa sobre esta visão (a qual ele não aceita), veja Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1984), pp. 151-154.

¹⁹ Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1962), p. 921.

²⁰ *Ibid.*, p. 461.

²¹ Manfred Hutter, “Adam als Gärtner und König”, in: *Biblische Zeitschrift* 30 (1986): pp. 258-262.

Encontramos uma segunda definição em Gênesis 2.19,20, que declara que o homem recebeu a responsabilidade de dar nomes aos animais. Como é bem sabido hoje, no antigo Oriente Próximo dar nomes é equivalente a exercer domínio.²² Quando levou os animais a Adão para “ver como lhes chamaria”, o Senhor estava transferindo de si para Adão o domínio para o qual o homem fora criado. Lógico que isto está perfeitamente de acordo com os objetos de domínio humano alistados no texto central e importante de Gênesis 1.26: peixes, aves, gado e “sobre todo réptil que se move sobre a terra”.

A segunda passagem principal do Antigo Testamento que esclarece o significado da função do homem como soberano é o Salmo 8. O hino merece análise detalhada, mas só duas observações podem ser feitas aqui. Primeiro, o versículo 5 transmite uma referência clara à *imago dei* (imagem de Deus): “Contudo, pouco menor o fizeste do que os anjos e de glória e de honra o coroaste”. Como sugere a nota de rodapé constante na Nova Versão Internacional (NVI), “anjos” (seres celestiais) pode ser traduzido por “Deus” (*'elohim*; cf. ARA). Na realidade, esta é a melhor tradução, tendo em vista o fato bem estabelecido de que este salmo é um comentário de Gênesis 1.26-28. Como a imagem e vice-rei de Deus, o homem é um rei coroado de glória e honra.

O significado dessa realza está claro no Salmo 8.6,7, onde o homem foi designado dominador (causativo de *masal*) sobre toda a criação, com todas as coisas “debaixo de seus pés”. Esta imagem é rememorativa do significado fundamental dos verbos constantes em Gênesis 1.28 “ter domínio” (*rādāh*) e “subjugar” (*kabas*), isto é, pisar. Os objetos do domínio são exatamente os mesmos (embora estejam em ordem diferente) dos objetos do mandato de Gênesis: ovelhas e bois, animais do campo, aves dos céus e peixes do mar (Sl 8.7,8).

UMA TEOLOGIA DO GÊNESIS

O MANDATO DO CONCERTO E A ESCATOLOGIA

Se os propósitos de Deus estão associados ao seu ato da criação e domínio, esperaríamos que estes temas duplos prevalecessem ao longo da revelação bíblica. E realmente prevalecem. A interdição devastadora do pecado obrigou ajustes na implementação desses propósitos, de forma que a capacidade de o homem cumprir as condições do mandato ficou seriamente prejudicada e exigiu modificação. Mas o que se submergiu no transcurso da história humana voltará a emergir no último dia, quando a plena capacidade de o homem cumprir o concerto será restabelecida. Isto está perfeitamente claro de um exame de várias passagens nos profetas.

Em nenhuma parte a restauração das condições primitivas da declaração do concerto original está mais brilhantemente revelada do que em Isaías. Em

²² Yon Rad, *Genesis*, p. 81. Para inteirar-se de uma nuance cuidadosa sobre isso, veja George W. Ramsey, “Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?”, in: *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988): pp. 24-35.

Isaías 11.6-9, uma passagem messiânica especialmente orientada à era milenar, o profeta prediz o seguinte:

E morará o lobo com o cordeiro, e o leopardo com o cabrito se deitará, e o bezerro, e o filho de leão, e a nédia ovelha viverão juntos, e um menino pequeno os guiará. A vaca e a urso pastarão juntas, e seus filhos juntos se deitarão; e o leão comerá palha como o boi. E brincará a criança de peito sobre a toca da áspide, e o já desmamado meterá a mão na cova do basilisco. Não se fará mal nem dano algum em todo o monte da minha santidade, porque a terra se encherá do conhecimento do SENHOR, como as águas cobrem o mar.

A docilidade dos animais, particularmente a natureza não carnívora, fala claramente sobre as condições paradisíacas antes da queda do homem (Gn 9.2,3). O verbo hebraico usado em Isaías 11.6 (*nahag*) para descrever o ato de guiar animais por um menino pequeno, fala de liderança ou autoridade,²³ o sinônimo mais apropriado para indicar domínio.

Outra passagem notável é Oséias 2.18, onde o profeta fala de um dia em que o Senhor “[fará] por eles [ou seja, Israel] aliança com as bestas-feras do campo, e com as aves do céu, e com os répteis da terra”. Há a insinuação inconfundível ao mandato do concerto exarado em Gênesis 1.26-28, embora, temos de admitir, seja especificamente Israel que será envolvido nessa implementação.²⁴

O MANDATO DO CONCERTO E A VIDA DE JESUS

O apóstolo Paulo descreveu Jesus como o segundo Adão, um epíteto associado com a sua obra salvífica e redentora e com a função de “primeiro homem” de uma comunidade regenerada. “Porque, assim como todos morrem em Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo” (1 Co 15.22; 15.45; Rm 5.12-17). Não há como diminuir a importância deste aspecto redentor de Jesus como o segundo Adão. Entretanto, também é instrutivo ver a vida de Jesus como a vida do segundo Adão, e observar que Jesus veio não só para morrer, mas também para viver. E a vida que Ele viveu demonstrou, por seu poder e perfeição, tudo o que Deus criou para que Adão e todos os homens fossem. Em outras palavras, Jesus cumpriu, em vida, as potencialidades do Adão não-caído, da mesma maneira que pela morte Ele restabeleceu todo o gênero humano a essas potencialidades.

Alguns exemplos dos Evangelhos têm de bastar. Em certa ocasião, Jesus e os discípulos estavam cruzando o mar da Galiléia quando uma tempestade violenta colheu o barco e ameaçou submergi-lo. Jesus, despertado pelos discípulos, repreendeu os ventos e as ondas. Os resultados foram tão surpreendentes que os seus amigos perguntaram: “Que homem é este, que até os ventos e o mar lhe

²³ Brown, Driver, and Briggs, p. 694.

²⁴ Hans Walter Wolff, *Hosea* (Philadelphia: Fortress, 1974), p. 51.

obedecem?” (Mt 8.23-27). É possível e conveniente argumentarmos que Jesus operou este milagre em virtude da sua deidade, mas esta não foi a conclusão dos que testemunharam o fato. De interesse particular no relato (ver também Mc 4.36-41; Lc 8.22-25) é o sentimento que os discípulos tiveram acerca da soberania de Jesus na criação. Jesus falou com os elementos (água e vento) como Senhor deles e eles lhe obedeceram. Isto não é parecido com o domínio para o qual Adão foi designado?

Um incidente similar dá a entender afinidades ainda mais estreitas com a dominação sobre a criação ordenada pelo concerto adâmico. Mateus 14.22,23 (cf. Mc 6.45-51; Jo 6.16-21) relata a história dos discípulos que novamente estavam em apuros no mar bravio, quando de repente eles viram Jesus caminhando sobre as águas. Incentivado pelo que via, Pedro pediu que Jesus lhe permitisse caminhar sobre as ondas. Sendo bem-sucedido no princípio, Pedro perdeu a confiança e começou a afundar e só foi o braço forte do Senhor que o preservou.

Certas características se salientam e evidenciam os temas e antecedentes teológicos que dão a razão para o acontecimento. Primeiro, há o conceito das águas caóticas que têm de ser dominadas, um conceito também visto na narrativa de Mateus. Aqui, Jesus não falou com as ondas; ao invés disso, ele as pisou. Isto está de acordo com a idéia fundamental dos verbos hebraicos *radah* e *kabas* em Gênesis 1.28, isto é, pisar ou pisotear. Segundo, o próprio Pedro viu, no domínio de Jesus sobre os elementos, uma autorização para o seu próprio domínio. Pois o fato de ele imaginar que podia imitar Jesus como Deus seria simplesmente blasfêmia. Imitá-Lo, como o segundo Adão, seria o que Deus queria que Pedro e todos os homens fizessem.

Um terceiro exemplo do domínio de Jesus sobre a criação é a extração do imposto do Templo da boca de um peixe (Mt 17.27). Quando Pedro indagou como os discípulos pobres iriam pagar o imposto, Jesus o orientou a pescar um peixe, em cuja boca estaria a quantia exata necessária para o pagamento. Embora possamos alegar que se trata de um milagre, isso pode ser tão bem explicado como a consequência natural do Homem, sem pecado, invocando o privilégio do concerto da criação original, segundo o qual Ele tinha de ter domínio sobre os “peixes do mar”.

Um quarto incidente é a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém no primeiro dia da semana da Paixão (Mt 21.1-11; Mc 11.1-10; Lc 19.29-38). Devemos observar que Ele entrou montado em um animal, como Marcos e Lucas tiveram o cuidado de destacar, “sobre o qual ainda não montou homem algum” (Mc 11.2). Este comentário é em geral negligenciado, mas no contexto do triunfo do Senhor, que estava sendo celebrado pelas multidões, é particularmente significativo que esse triunfo seja especificamente focado no domínio de Jesus sobre o mundo animal, neste caso, o jumentinho não domado. Jesus entrou em Jerusalém como Rei, um papel que Ele cumpriu não só como o Senhor Deus, mas também como o segundo Adão e o Filho de Davi.

O PECADO E A INTERRUPÇÃO DO PROPÓSITO DO CONCERTO

A origem do pecado é um mistério que permanece fechado na revelação bíblica. O que está claro é que o pecado é uma realidade e que acompanhou duramente a criação do homem e o seu concerto entre Deus e os homens, e entre eles e todas as outras criaturas. O restante da história bíblica é o plano de Deus por meio do qual essa alienação pode ser vencida e os propósitos originais divinos ao homem — que ele tenha domínio sobre todas as coisas — sejam restabelecidos.

A natureza da relação entre Deus e os homens era soberano-vassalo. Deus criara o homem para o propósito expresso de transmitir a ele a condição e a função da imagem, quer dizer, o homem tinha de representar Deus no seu domínio sobre toda a criação. Tal privilégio também acarretava responsabilidades, a principal das quais era lealdade e obediência absolutas. Em um mundo sem pecado é impossível testar e autenticar a obediência, pois em um mundo sem pecado o homem não tem opções. Isto talvez explique a existência de Satanás, que surge como antagonista e acusador, aquele que oferece ao homem uma escolha de soberanos e cursos de ação.²⁵ O seu papel como senhor alternativo já está pressuposto pela limitação colocada sobre o homem no jardim: “De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore da ciência do bem e do mal, dela não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (Gn 2.16,17).

Esta proibição é o lado inverso da declaração de propósito do concerto. Positivamente, o homem tinha de frutificar, multiplicar-se, encher a terra e sujeitá-la (Gn 1.28). Negativamente, tinha de conter-se de uma parte dessa criação: a árvore do conhecimento do bem e do mal (ARA). Seja o que for que essa árvore transmitia pelo fruto, ela simbolizava o princípio de que no cumprimento do concerto há “não farás” como também “farás”. Ter domínio sobre todas as coisas não é um endosso geral para o homem fazer o que quiser. O domínio humano tem de ser exercido dentro da estrutura das permissões e proibições do Rei de quem o homem é só a imagem.

A árvore serve como o ponto de prova para a fidelidade do homem ao concerto. Comer do seu fruto é demonstrar falso domínio, um excesso de segurança no qual o homem se tornou, em certo sentido, misterioso como Deus. “O homem”, diz Deus, “é como um de nós, sabendo o bem e o mal” (Gn 3.22). Tentando inverter os papéis e afirmar a sua independência das limitações, o homem se tornou uma imagem desfigurada e defeituosa, uma que já não representava o seu soberano de modo desimpedido e perfeito. O pecado introduzira uma alienação que afetou a relação entre Deus e o homem, tornando-o uma criatura mortal, que jamais cumpriria o mandato do concerto enquanto permanecesse nessa condição.

²⁵ Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament* (1883; reimpresso, Grand Rapids: Zondervan, s.d.), pp. 158-159, 448-451.

A alienação também se estendeu em direção horizontal: o homem se alienou da mulher e vice-versa. A declaração do concerto determinara: “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou” (Gn 1.27). O gênero humano é composto de macho e fêmea e ambos são a imagem de Deus. Tanto os homens quanto as mulheres representam Deus na terra e são os agentes por meio de quem Ele exerce domínio.²⁶

Esta declaração de propósito do concerto está qualificada pela função do concerto narrada em Gênesis 2, que delineia ainda mais a relação macho-fêmea. O próprio Senhor observou: “Não é bom que o homem esteja só”, assim Ele determinou: “Far-lhe-ei uma adjutora que esteja como diante dele” (v. 18). Logo em seguida, ocorre a “fabricação” de uma mulher retirada da costela do lado do homem e o trocadilho neste sentido é que ela é mulher (*'issah*), pelo fato de ter sido tirada do homem (*'is*) (v. 23).

Não encontramos aqui a idéia de superioridade/inferioridade com respeito aos sexos. A retirada da mulher do homem não insinua a inferioridade da mulher ao homem assim como a tomada do homem da terra (*'adam* de *'adamah*) não indica a inferioridade do homem à terra. Nem o termo “adjutora” conota subordinação. Este fato está claro pelo contexto no qual a necessidade é para o homem, como os animais, ter uma companheira, uma parceira que o complementasse ou correspondesse. O homem (gênero masculino) é só a metade do que Deus quer que ele seja como a imagem de Deus. Além do mais, é importante observar que o termo hebraico *'ezer* (“adjutora”) é usado muitas vezes concernente ao Senhor ser o ajudador do homem (Dt 33.7; Sl 33.20; 115.9-11; 146.5; Os 13.9). Um ajudador, então, não é necessariamente dominante ou subordinado, mas alguém que satisfaz a necessidade na vida e experiência de outra pessoa.²⁷

O pecado, entretanto, alterou radicalmente a relação entre homem e mulher da mesma maneira que alterou a relação entre Deus e a sua criação. A mulher, tendo sido tentada por Satanás, rendeu-se e encorajou o marido a unir-se com ela na violação da proibição do concerto. Em consequência disso, Satanás, a mulher e o homem caíram sob a condenação divina e tornaram-se sujeitos a um concerto que agora incorporava estipulações apropriadas a um universo já não em complacência desejosa ao seu Soberano. A antiga exigência “frutificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a” ainda estava em vigor, mas a partir de agora só seria cumprida parcialmente pela humanidade não-remida e imperfeitamente até mesmo por aqueles que Deus restabeleceria para si na graça salvadora. O pecado e a história têm de correr o seu curso antes que as condições perfeitas do cumprimento do concerto possam acontecer.

Nesse ínterim, é importante explorar a relação homem e mulher e a relação Deus e homem nos aspectos funcionais em consequência da alienação causada

²⁶ Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1967), vol. 2, pp. 126-127. [Edição brasileira: *Teologia do Antigo Testamento* (São Paulo: Hagnos, 2005).]

²⁷ Westermann, *Genesis*, p. 227.

pelo pecado. A declaração do concerto relativa a estas questões é precedida pela gloriosa promessa de redenção que, embora o descendente de Satanás ferisse o calcanhar do Descendente da mulher, o Descendente por sua vez esmagaria a cabeça da linhagem má (Gn 3.15). O caráter messiânico desta promessa é reconhecido quase universalmente, embora, claro, a especificação do descendente da mulher não possa ser estabelecida apenas por este texto.

A referência a seguir, pertinente à questão da relação macho-fêmea no contexto do cumprimento do concerto em um mundo caído, é Gênesis 3.16. À mulher é atribuída a maldição da gravidez dolorosa, e também a assertiva: “O teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará”. O cenário desta declaração é a sociedade humana em um mundo caído. Seja qual for a maldição que esteja envolvida, não é pertinente ao estado original do homem e da mulher, nem inerente à sua criação como co-regentes dos domínios do Senhor. Nem permanecerá além dos confins da história, pois o fim dos tempos é a restauração de todas as coisas como eram e como foram planejadas para que fossem.

A frase problemática é esta que ao homem é dito para sair do papel de co-regente com a sua esposa e passa a dominar sobre ela. O ensino apostólico sobre o assunto é claro em dizer que isto não é apenas preditivo do que aconteceria futuramente, mas também prescritivo da relação funcional homem e mulher daquele momento em diante. Só para citar um ou dois textos, Paulo proibiu as mulheres de falarem nas igrejas, porque elas têm de “[estar] sujeitas, como também ordena a lei” (1 Co 14.34). Para a mesma igreja, ele ressaltou que “Cristo é a cabeça de todo varão, e o varão, a cabeça da mulher; e Deus, a cabeça de Cristo” (1 Co 11.3; cf. Ef 5.23,24; Tt 2.5; 1 Pe 3.1; etc.). Obviamente, não deduzimos disto que Deus (Pai) é superior, em essência, a Cristo, mas só em função. Semelhantemente, tudo o que o apóstolo está declarando é que o homem é superior à mulher em sentido funcional, no papel de homem na estrutura hierárquica da dominação do reino.²⁸

Mais difícil ainda é a frase: “O teu desejo será para o teu marido” (Gn 3.16). A construção hebraica do versículo reflete o paralelismo poético no qual a primeira linha da parêntese de versos transmite o mesmo significado que a segunda. A segunda (“e ele te dominará”) requer que o “desejo” da mulher para o seu marido também transmita a idéia de dominação. A palavra hebraica *tesuqah*, traduzida por “desejo”, também ocorre em Gênesis 4.7, que diz: “para ti [Caim] será o seu desejo [do pecado], e sobre ele dominarás”. De forma interessante, o mesmo verbo hebraico *masal* ocorre nos dois textos: “dominará” (Gn 3.16) e “dominarás” (Gn 4.7). Isto dá a entender que a mulher se volta ao homem para o domínio dela e que ocorre o domínio dele sobre a vontade dela.²⁹ Por via de

²⁸ Por exemplo, F. L. Godet, *Commentary on First Corinthians* (1899; reimpresso, Grand Rapids: Kregel, 1977), p. 539.

²⁹ Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), pp. 204-206.

regra, a chefia do homem será o padrão enquanto permanecer o mundo caído da história.

A alienação ocasionada pelo pecado afetou não somente a relação Deus e homem e a relação homem e mulher. Ela também rompeu a harmonia entre o homem e a criação. Podemos descrever estas três relações como relação vertical para cima, relação horizontal e relação vertical para baixo, respectivamente. O homem foi criado subordinado a Deus, igualado à mulher e dominante sobre todas as outras criaturas. Ele recebera a tarefa de “lavar” a terra, ou seja, trabalhar (Gn 2.15), colocando-a e todas as outras coisas em seu serviço e sob o seu domínio como o vice-regente de Deus.

Contudo, agora o pecado se intrometeu, e o homem caído perdeu o domínio livre e desimpedido sobre o ambiente. Ele dera ouvidos à esposa, submetendo-se à autoridade dela, por isso a terra que foi criada para ele trabalhar seria resistente à sua agricultura. O labor agora seria doloroso, a terra produziria espinhos e cardos inúteis e irritantes, e a terra da qual ele fora tirado e sobre a qual ele fora colocado o conquistaria, quando ele fosse posto debaixo da terra na morte (Gn 3.19).

A repercussão imediata foi o exílio permanente do homem e da mulher do jardim, um exílio que lhes simbolizava o estado caído e a exclusão dos privilégios das estipulações do concerto para as quais eles tinham sido criados. A vida fora do jardim falava da vida sem a intimidade da relação com Deus, uns com os outros e com a ordem criada. Desta maneira, um exílio era um repúdio de todos os propósitos de Deus para a criação, no entanto, era um meio de desfazer a maldição do pecado e, no final das contas, a sua própria existência tinha de ser posta em ação.

O PROPÓSITO DO CONCERTO E A SOTERIOLOGIA

A maldição da alienação requer um ato de reconciliação. É este ato, tanto como evento, quanto como processo, que é a definição de salvação.³⁰ A Soteriologia é obviamente um tema importante da Teologia Bíblica, embora seja claro que não é o motivo central. Isto é evidente em que salvação envolve libertação *de* algo *para* algo e, portanto, é um conceito funcional em vez de ser um conceito teleológico. Em outras palavras, a salvação conduz a um propósito que foi frustrado ou interrompido e não é, em si mesmo, um propósito.

Os esforços de muitos estudiosos em ver a salvação como tema central, até mesmo na narrativa da criação não são convincentes, porque tais esforços baseiam-se em grande parte na mitologia pagã, na qual a criação ocorre como um resultado da subjugação das águas caóticas primitivas pelos deuses.³¹ Não há

³⁰ Claus Westermann, *Elements of Old Testament Theology* (Atlanta: John Knox, 1982), p. 45.

³¹ Por exemplo, veja Gerhard von Rad, “The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation”, in: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (London: SCM, 1984), esp. pp. 142, 143.

o indício de tal coisa no Antigo Testamento, exceto em passagens em que tais temas míticos são usados como ilustração poética da vitória do Senhor sobre os inimigos, que são comparados a inundações caóticas e destrutivas.

A referência mais antiga da salvação identifica-se obviamente com a sua necessidade mais antiga, ou seja, em reação ao rompimento do propósito do concerto ocasionado pela rebelião pecadora do homem contra o seu Deus. Gênesis 3.15 descreve a última vitória da semente da mulher sobre o mal. Também relevante, como tem sido observado ao longo da história da interpretação, é a roupa do homem e da mulher com peles de animais fornecidos graciosamente pelo Senhor. Embora tenhamos de ser cautelosos quanto a conclusões teológicas indesejáveis baseadas em tal texto lacônico, não há dúvida de que a cobertura da nudez, percebida pela primeira vez depois do pecado do homem, não pode ser conseguida pelas folhas de figueira em confecção própria (3.7), mas requer iniciativa divina (3.21).³²

A necessidade de salvação é um tema persistente da história bíblica, pois essa história é de deserção espiritual e moral contínua e crescente. Pois para cada ato da graça divina há o contra-ato humano do pecado. Seguindo a cada expressão dos propósitos do concerto de Deus, há uma palavra e ação humanas de rebelião contra. Criado para ser a imagem de Deus e, assim, manifestar a soberania de Deus em todas as áreas da vida, o homem tornou-se um vestígio arruinado e disforme da imagem que, sem a intervenção da graça redentora e reconciliadora, não pode servir os propósitos para os quais ele foi criado.

É o que vemos em exemplos como o assassinato de Abel pelo seu irmão Caim (Gn 4.1-15), um ato de brutalidade seguido pela ostentação vingativa de Lameque, o descendente de Caim, que quem tentasse vingar Caim seria ele mesmo vingado muitas vezes mais (vv. 23,24). Esta narrativa mostra não só a alienação horizontal contínua do homem pelo homem, mas a afirmação orgulhosa de Lameque em expor que a preservação de Caim oferecida pelo Senhor (v. 15) é inadequada e que essa inadequação percebida tem de ser remediada pela intervenção humana.

Semelhançamente, o casamento misto dos filhos de Deus com as filhas dos homens indica uma perversidade que instigou o Senhor a comentar que a maldade do homem era grande e que “toda imaginação dos pensamentos de seu coração era só má continuamente” (Gn 6.5). Contextualmente, parece que esse casamento misto fala de um relacionamento entre seres angelicais e seres humanos, um cruzamento ilegítimo de ordens da criação divinamente segregadas que produziram os monstruosos “gigantes” (“Nefilins”), “os valentes que houve na antiguidade, os varões de fama” (Gn 6.4).³³ Mais uma vez o homem, a imagem de Deus que foi comissionada para dominar sobre todas as coisas,

³² Franz Delitzsch, “The Pentateuch”, in: *Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), vol. 1, p. 106.

³³ Willem A. Van Gemenen, “The Sons of God in Genesis 6:1-4”, in: *Westminster Theological Journal* 43 (1981): p. 343.

colocou-se em sujeição aos poderes demoníacos sobre os quais ele deveria ter sido o dominador.

NOÉ, UM SEGUNDO ADÃO

O pecado do homem nos dias de Noé era atroz e doloroso ao Senhor, que se arrependeu de ter criado o homem. Ele determinou enterrar o homem sob as águas do mar da mesma maneira que enterrara Adão sob a superfície da terra. As águas caóticas, que se submeteram obedientemente à mão do Criador para que a terra seca aparecesse, agora seriam soltas pelo Criador como instrumento da ira vingativa divina. Mas mesmo assim os propósitos criativos originais não seriam frustrados e reduzidos, porque Deus começaria novamente com outro Adão, outra imagem que manteria o mandato da soberania. Claro que este “Adão” era nada mais nada menos que Noé.

Noé, embora justo e inocente, foi escolhido não por causa da sua condição reta, mas como objeto da graça eletiva de Deus (Gn 6.8). Essa eleição tinha óbvias implicações salvíficas — ele foi salvo do Dilúvio —, mas, além disso, e mais fundamentalmente, era a escolha pelo ajuste do concerto para o qual Adão fora criado. Noé tinha de ser o começo de um novo empreendimento de compromisso do concerto, um novo vice-regente por meio de quem os propósitos soberanos de Deus se tornar-se-iam realidade.

Este é, sem dúvida, o significado de Gênesis 6.18: “Mas contigo estabelecerei o meu pacto”. “Meu pacto” só pode se referir a algo antecedente e o único possível antecedente é o concerto implícito por Gênesis 1.26-28.³⁴ O antigo concerto adâmico seria estabelecido (*heqim*) com Noé, e tudo que o Senhor confiara e exigira de Adão seria transferido a Noé e seus descendentes.

Quando finalmente o julgamento por água terminou, o Senhor pronunciou a significação e especificações dos termos do concerto. Esta declaração foi prefaciada pela promessa solene do Senhor de nunca mais “amaldiçoar a terra” por causa do homem, nem ele destruiria todas as criaturas vivas enquanto a história humana mantivesse o seu curso (Gn 8.21,22). A Bíblia prossegue atestando a destruição e renovação última da terra por fogo, uma destruição que marcará o fim do tempo e o começo do eterno e não-amaldiçoado reino de Deus (2 Pe 3.3-7).

O próprio texto do concerto é explicado em Gênesis 9.1-7, uma unidade posta entre parêntesis pela declaração familiar do concerto adâmico: “Frutificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra” (Gn 9.1,7). A próxima parte do mandamento para Adão: “sujeitai-a [a terra]” e “dominai sobre os peixes do mar” e assim por diante (Gn 1.28), é radicalmente diferente na forma noéica, porque agora a terra foi amaldiçoada e a alienação fraturara as estruturas harmoniosas da soberania que ajudavam a criação antes da Queda. “Sujeitar” e “dominar” agora vieram a ser expressas assim: “E será o vosso temor e o vosso pavor sobre todo animal da terra

³⁴ Dumbrell, p. 26.

e sobre toda ave dos céus; tudo o que se move sobre a terra e todos os peixes do mar na vossa mão são entregues” (Gn 9.2). A dominação por Adão (exemplificada por Jesus) que era efetuada apenas pela palavra falada agora tinha de ser obrigada pelas faculdades intelectuais e racionais superiores do homem. A subserviência voluntária no mundo animal foi substituída por coerção, e homens e animais vivem em coexistência intranquilha. A bifurcação é tão violenta e os efeitos da Queda tão drásticos, que os animais não só têm de submeter-se, à força, ao domínio do homem, mas podem ser mortos por ele para prover-lhe a nutrição (v. 3).³⁵

Temos de traçar a linha novamente a nível horizontal, pois agora, sob o concerto noéico, homem não pode tirar a vida do companheiro, exatamente como antes, no concerto adâmico, também não podia. A razão é declarada com toda clareza: “Porque Deus fez o homem conforme a sua imagem” (Gn 9.6). Esse fato fundamental nunca mudou, a despeito do pecado da queda. Atacar e matar o homem é equivalente a atacar e tentar matar o próprio Soberano, de quem o homem caído é a imagem.

Imediatamente após o texto do concerto noéico, consta a promessa do Senhor que a terra nunca mais será destruída por dilúvio (Gn 9.9-11) e a garantia dessa promessa: o arco-íris. O arco-íris tornou-se o sinal do próprio concerto, um sinal que de longe transcende em significação a promessa de preservação do dilúvio e que fala da intactilidade do mandato do domínio entregue ao gênero humano desde o princípio.³⁶ Quando vemos o arco-íris podemos descansar seguros de que os propósitos de Deus para a criação estão em pleno efeito e que haverá o dia em que alcançará a plena realização predestinada.

Podemos tracejar a história da transmissão do concerto depois de Noé através das genealogias de Gênesis. O propósito das genealogias é descobrir o foco cada vez mais estreito do desenvolvimento do concerto até achar o centro em Abraão e seus descendentes.³⁷ Como Adão, Noé teve três filhos, só um dos quais era o agente do descendente do concerto. Sete, o terceiro filho de Adão, era o progenitor de Noé, um “segundo Adão”. Sem, o terceiro filho de Noé, foi igualmente escolhido para ser o herdeiro da promessa do concerto. Em sua genealogia (Gn 10.21-31; 11.10-26) havia Éber, o sobrenome do povo hebreu, e Pelegue, em cujos dias a terra foi dividida (Gn 10.25), e culminou em Abrão, o mais novo dos três filhos de Terá.

A TORRE DE BABEL

A importância da torre de Babel está na interrupção do cumprimento do mandato do concerto, uma característica compartilhada em comum com o casa-

³⁵ Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 64.

³⁶ Dumbrell, p. 29.

³⁷ Gerhard F. Hasel, “The Meaning of the Chronogenealogies of Genesis 5 and 11”, in: *Origins* 7 (1981): p. 69.

mento misto entre anjos e homens relatada em Gênesis 6.1-4. Esse ato de rebelião resultou na catástrofe do Dilúvio, depois do qual a descendência de Noé “se [espalhou] pela terra” (Gn 8.17, NVI). Semelhantemente, em consequência de o Senhor apropriar-se da construção da torre, Ele “os espalhou [...] sobre a face de toda a terra” (Gn 11.9). A linguagem usada é muito formulista e exata para ser considerada coincidente. As duas histórias devem estar tratando de temas e interesses comuns além da idéia geral de desobediência ao concerto adâmico.³⁸

O que está fundamentalmente em ação na história dos anjos e homens é a tentativa demoníaca de frustrar o propósito de Deus de o homem frutificar e multiplicar-se (Gn 1.28), pois a narrativa começa observando que o casamento misto começou exatamente quando “os homens começaram a multiplicar-se” (Gn 6.1). Seja o que for que signifique os “filhos de Deus” e as “filhas dos homens”, a relação ilícita resultou na debilitação deste aspecto do mandato. Talvez tivessem começado a gerar uma raça de monstros geneticamente incapazes de reprodução, levando assim ao fim da humanidade.

A história da torre de Babel revela de maneira inequívoca que os construtores da torre tinham um objetivo em mente: “Façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra” (Gn 11.4). Quer dizer, recusaram-se a obedecer ao segundo elemento do mandato adâmico: “Enchei a terra, e sujeitai-a” (Gn 1.28). Os dois episódios então associados apresentam um retrato completo da desobediência ao concerto.

Não sem importância, porque é comum as duas histórias, é a referência aos “valentes que houve na antiguidade, os varões de fama” (Gn 6.4) e a Ninrode que “começou a ser poderoso na terra” (Gênesis 10.8). A conexão entre Ninrode e a torre de Babel é evidente pela prioridade cronológica de Gênesis 11 a Gênesis 10 e pelo fato de que um dos centros do reino de Ninrode era a Babilônia (ou seja, Babel). Muito provavelmente o próprio Ninrode era um dos construtores da torre. Em todo caso, a sua descrição como “poderoso” está baseada no hebraico *gibbôr*, a mesma palavra traduzida por “valentes” em Gênesis 6.4. Estes valentes eram “varões de renome” ou, literalmente, “homens do nome”. É digno de nota que um dos desejos dos construtores da torre de Babel era que eles fizessem para si “um nome”.

Está claro que estas duas histórias de violação do concerto apontam para o mesmo problema de origem. O homem, encarregado como a imagem de Deus para ser o vice-regente na terra, estava insatisfeito com essa chamada suprema e santa e rebelou-se contra o soberano com o intuito de suplantar-lhe o domínio e tomá-lo para si. Quis ser como Deus ou, usando a terminologia bíblica: “O homem é como um de nós” (Gn 3.22) e “não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer” (Gn 11.6).

³⁸ D. J. A. Clines demonstra campos temáticos claros em Gênesis 1 a 11 (um tema que ele descreve por “criação, descrição e recriação”) em “Theme in Genesis 1-11”, in: *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976): pp. 499-502.

A resposta divina para esta desobediência tomou a forma de julgamento (o Dilúvio e a dispersão) e de renovação do concerto (com Noé e com Abraão).

O CONCERTO ABRAÂMICO

A tendência da narrativa bíblica sugere que a chamada de Abrão para o serviço do concerto foi tanto um ato da graça eletiva divina quanto foi a criação de Adão e a escolha de Noé, os seus dois mais ilustres antepassados do concerto. Foi-lhe dito que deixasse Ur, a sua pátria, e fosse para uma terra que Deus lhe mostraria. A obediência a esta chamada resultaria em ele ser sócio com o Senhor no processo de abençoar o mundo e trazê-lo de volta de acordo com as intenções do Criador.

Embora a oportunidade de Abrão participar nos privilégios do concerto fosse obviamente condicionada à sua partida de Ur e ida para Canaã, o próprio concerto subsequente era incondicional. Como a maioria dos estudiosos hoje em dia reconhece, o concerto e suas circunstâncias estavam na forma de concessão (de terras), um acordo legal bem atestado no antigo Oriente Próximo.³⁹ Este tipo de instrumento era iniciado por um benfeitor, por exemplo um rei, que, por qualquer razão, desejava conferir um benefício a um súdito. Era considerado como recompensa por serviços prestados pelo súdito, mas muitas vezes não havia razão expressa. A concessão era um favor explicável por nada mais que o prazer soberano do benfeitor. E da mesma maneira que a concessão era incondicional, assim era a manutenção. O concerto permaneceria em vigor a despeito do comportamento de quem o recebesse. Tudo que pudesse ser afetado positiva ou negativamente pela reação do beneficiado era o prazer dos benefícios da concessão e a sua continuação.

Deste modo, o concerto abraâmico, junto com os antecessores adâmico e noéico, deve ser visto como concessão incondicional feita pelo Senhor ao seu servo Abrão, uma concessão que tinha de servir uma função específica e irrevogável. Muito mais expansiva e diversificada que as outras duas declarações, a abraâmica, todavia, é elaborada diretamente nelas em todos os elementos essenciais. Ainda, há uma dimensão que vai além do mandato do concerto mais antigo, pois o concerto abraâmico não só reitera, a seu modo, a determinação de Gênesis: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a” (Gn 1.28 - ARA), mas também incorpora a estratégia pela qual esse propósito seja atingido.

Isto é imediatamente visível em Gênesis 12.1-3, a declaração inicial e programática do concerto. De Abrão seria feito uma grande nação que se tornaria o meio pelo qual o Senhor abençoaria todos os povos da terra. O interesse de Deus ainda era claramente universalista, mas o *meio* de tratar esse interesse era mais específico -- a nação de Abrão.

³⁹ Moshe Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East”, in: *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970): pp. 184-203.

Subseqüentemente, Abrão aprendeu que a terra na qual e da qual o povo reconciliado ministraria ao mundo era a própria Canaã (Gn 12.7; 13.14-17). Em uma segunda expressão da promessa do concerto, Abrão aprendeu que a promessa de descendentes é válida mesmo que ele não tivesse filhos (Gn 15.2-5), e que a terra seria dele, mesmo que na ocasião ainda estivesse povoada por outros (vv. 7-21). Abrão confiou no Senhor em tudo isso, então o Senhor considerou o seu servo em perfeita compatibilidade ao concerto (v. 6).

Quando depois do transcurso de muitos anos, a promessa da semente ainda não tinha se cumprido, o Senhor apareceu mais uma vez a Abrão com uma exposição e amplificação extraordinária da promessa original. Ele seria o pai não apenas de uma nação, mas de muitas nações (por conseguinte, a mudança de nome para Abraão) e reis (Gn 17.4,-6). O concerto, mais uma vez firmado como eterno, seria certificado pelo sinal da circuncisão, uma lembrança física do estado especial do povo do concerto.

A atenção cuidadosa aos temas principais destas diversas expressões do concerto com Abraão revela que elas afirmam em todos os aspectos o mandato do concerto de Gênesis 1.26-28, com a condição especial de que Abraão e os seus descendentes tinham de servir de modelos, como também de testemunhas da implementação na terra. Quer dizer, a nação abraâmica tornar-se-ia um microcosmo do Reino de Deus e funcionaria nessa posição como agência pela qual Deus reconciliaria consigo a criação inteira.

A primeira parte desta promessa — que a descendência de Abraão tornar-se-ia uma grande nação (Gn 12.2; 15.5; 17.4,5) — é um reflexo do mandato para a humanidade registrado em Gênesis 1.28: “Sede fecundos, multiplicai-vos”. O aspecto da soberania é visto claramente em referências aos reis que surgiriam na linhagem de Abraão (17.6,16). Estes reis exerceriam domínio sobre essa nação (e outras) que Deus levantaria como modelo dos propósitos da sua criação. Portanto, temos de admitir uma conexão direta com Gênesis 1.28: “Enchei a terra, e sujeitai-a; [e] dominai”.

A segunda parte da promessa não encontra antecedente no mandato de Gênesis 1, mas, apesar disso, é para ser entendido em referência a ele. Este é o papel que a nação abraâmica tinha de desempenhar como critério em referência ao qual, os povos da terra seriam abençoados ou amaldiçoados: “Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra”⁴⁰ (Gn 12.3; 18.18; cf. Gl 3.8). Isso sugere uma função mediadora para esta nação escolhida, uma responsabilidade de levantar-se entre o Senhor soberano do céu e da terra e a criação caída para ministrar a graça salvífica divina.

Este duplo aspecto do concerto abraâmico deve ser mantido cuidadosamente em vista se a centralidade do mandato da criação para a Teologia Bíblica

⁴⁰ Para inteirar-se da justificação desta tradução passiva do verbo “abençoar”, veja O. T. Allis, “The Blessing of Abraham”, in: *Princeton Theological Review* 25 (1927): pp. 263-298.

é para encontrar validação consistente ao longo da revelação bíblica. Entender o concerto apenas como uma continuação do concerto adâmico-noéico é negar a Israel o seu lugar crucialmente importante como povo para servir. Por outro lado, só entendê-lo como uma preparação para o concerto sinaítico é negar os interesses trans-históricos e universalistas que transcendem os estreitos limites de um povo escolhido. Esta dualidade continuará informando esta discussão e apropriadamente situará Israel nos propósitos teológicos como também históricos de Deus.

A transmissão do concerto abraâmico continuou como começara, por graça eletiva divina. Isaque, filho da velhice de Abraão e Sara, foi escolhido em lugar de Ismael (Gn 17.18,19). Foi-lhe dado quase que literalmente as mesmas promessas e privilégios desfrutados pelo seu pai (26.3,4,24). E também lhe seria dado um filho que herdaria a responsabilidade do concerto.

Este filho era Jacó, o filho mais novo de Isaque e Rebeca. E Jacó também, como Isaque, foi escolhido em contradição às normas de sucessão filial. Antes do nascimento, foi anunciado que Jacó dominaria sobre o irmão mais velho (Gn 25.23), uma promessa que acabou se realizando com a dominação de Israel sobre Edom. O texto central do concerto é Gênesis 27.27-29, que reconta a Jacó a bênção do seu pai moribundo. Nesse encontro, Isaque orou para que Jacó exercesse poder governamental sobre as nações e até sobre os próprios irmãos. Anunciando no estilo de bênção, ele afirmou que os que amaldiçoarem Jacó serão amaldiçoados e os que o abençoarem serão abençoados (v. 29). Em ocasiões subseqüentes, a garantia do concerto foi confirmada por Isaque (28.3,4) e pelo próprio Senhor (28.13,14; 35.9-15; 46.2-4). A linhagem permanentemente irrompível é a promessa de nacionalidade, reis, terra e, mais importante, o ministério de Jacó (que é Israel) como o meio de abençoar toda a terra.

Símbolos da natureza e função do concerto abraâmico, cuja plena expressão só ocorreu depois da libertação do êxodo e do concerto sinaítico, achamos ao longo das narrativas patriarcais de Gênesis e talvez sejam a principal tônica dessas narrativas. Temos de dar atenção, primeiro, à significação da terra.

A terra é essencial à definição significativa de domínio e nacionalidade. A própria criação dos céus e da terra visava fornecer um lugar exato no qual os propósitos reinantes de Deus para o gênero humano fossem executados. O jardim do Éden tornou-se a expressão microcósmica do território do reino, o lugar onde Deus habitava na Terra de modo inigualável e onde Ele tinha comunhão com a sua imagem, o seu vice-regente. Este é seguramente o pano de fundo no qual têm origem as descrições escatológicas do Reino eterno como um jardim paradisíaco.

O forte rompimento e alienação ocasionados pelo pecado resultaram na expulsão do homem do jardim, mas não acabou nem com o mandato adâmico nem com a sua necessidade de uma arena geográfica na qual atuar. Fora dito para Adão que embora o centro da atividade do concerto com ele fosse o jardim, ele tinha de sair desse lugar estreito e encher a terra com os seus descendentes.

O jardim era o centro, mas não o reino exclusivo da existência do homem. Isto mostrava a intenção divina de habitar certos lugares que, pela sua presença, seria então santo, mas não indicava que Ele estivesse limitado por isso.

Pensando nisto, fica mais fácil entender a importância das promessas de terra ligadas ao concerto abraâmico. O patriarca recebeu a ordem: “Sai-te da tua terra [...] para a terra que eu te mostrarei” (Gn 12.1). Tendo chegado a Canaã, ele ficou sabendo de mais coisas ainda: “À tua semente darei esta terra” (12.7). As fronteiras da terra: “Desde o rio do Egito até ao grande rio Eufrates” (15.18), são mais especificações da sua realidade histórica e geográfica e da sua extensão.

Canaã tornou-se o foco da atividade redentora e reinante de Deus na Terra. Isto explica por que os patriarcas e os seus descendentes israelitas consagraram a terra e a valorizaram como um *sine qua non* teológico.⁴¹ O testemunho disso foi a construção de altares em locais significativos, lugares que o Senhor investiu particularmente com a sua presença (Gn 12.7; 13.18; 26.25; 33.20; 35.1,7). O desejo patriarcal (ainda vivo no judaísmo piedoso de hoje) de ser enterrado na Terra Santa também atesta a associação especial com o lugar de habitação do Senhor. O testemunho bíblico é que Israel é inconcebível sem terra, seja em tempos históricos ou escatológicos.

A promessa da multiplicação dos descendentes também é parte essencial do concerto abraâmico e está em cumprimento da ordenança original que exarava: “Frutificai, e multiplicai-vos” (Gn 1.28). Da mesma maneira que a semente patriarcal seria tão numerosa quanto às estrelas (Gn 15.5), o pó (13.16) e a areia da praia (22.17; 32.12), assim a terra inteira seria coberta pela humanidade de acordo com o propósito de Deus.

A evidência dos problemas (e bênçãos) duplos de terra e população logo aparece na luta entre Abraão e Ló sobre campos de pastagens. “Não tinha capacidade a terra para poderem habitar juntos, porque a sua fazenda era muita” (Gn 13.6). Em consequência disso, eles se separaram e para Abraão foram determinados o comprimento e a largura da terra (13.17). Tempos mais tarde, Abraão comprou um local para enterros em Macpela (23.18-20), onde a esposa (23.19), ele mesmo (25.9), o filho Isaque (49.31) e o neto Jacó (49.29,30) foram enterrados. A bênção de grande população ocorreu não em Canaã, mas no Egito. Os setenta integrantes de Israel que desceram para o Egito multiplicaram-se chegando a formar uma grande multidão tão numerosa a ponto de ameaçar a segurança do próprio Egito poderoso (Êx 1.1-7,9,12,20, etc.). Durante todos os tempos pré-exílicos, Israel desfrutou o benefício da terra e do povo, e só quando ficou evidente que ele perdera os privilégios do concerto foi que esses dois benefícios lhe foram arrancados de forma tão violenta e irreparável.

⁴¹ Embora Brueggemann seguramente exagere quando diz que “a terra é um tema central, se não o tema central da fé bíblica” (grifos dele), é obviamente um motivo teológico dominante no Antigo Testamento (Walter Brueggemann, *The Land* [Philadelphia: Fortress, 1977], p. 3).

Também podemos identificar no relato histórico o terceiro elemento do concerto patriarcal, a saber, que a semente de Abraão seria ocasião de bênção ou maldição para as nações. Como mencionado, este aspecto funcional do concerto corresponde ao mandato de encher a terra e sujeitá-la, e dominar sobre todas as coisas (Gn 1.28). Israel, como a semente, serviu como o agente reinante do Deus Altíssimo com a finalidade de pelo menos distribuir a sua bênção, por um lado, ou o seu julgamento, por outro.

O domínio patriarcal e o ministério intercessor estão claros a partir de Gênesis 12. Faraó “fez bem a Abrão por amor dela [Sara]” (Gn 12.16), e o Senhor infligiu a Faraó todos os tipos de doenças por causa de Sara (v. 17). No relato dos reis do oriente, Abraão prevaleceu (14.13-16) por causa da intervenção divina (v. 20). No seu encontro com o Senhor em Manre, Abraão intercedeu em prol de Sodoma e Gomorra (18.16-21), um rogo que Deus ouviu, porque Ele não esconderia do seu escolhido o que planejava fazer (v. 17).

O filisteu Abimeleque também conheceu a alternância de maldição e bênção a partir do contato que teve com Abraão (Gn 20.3,7,17). Ele reconheceu que Deus estava com Abraão (21.22), e que ele se beneficiara com a amizade que os dois solenizaram por meio de concerto (21.27-34). Mais tarde, Abimeleque conheceu Isaque e o invejou pelo seu sucesso e prosperidade (26.12-17). Onde quer que Isaque cavasse poços e achasse água, o refrigério também era desfrutado pelos filisteus.

As histórias de Jacó são ricas em alusões à bênção que era possível por associação amigável com o patriarca. Labão, desonesto ao extremo, teve de confessar que o Senhor o abençoara por causa de Jacó (Gn 30.27). O próprio Jacó enriqueceu o seu irmão Esaú, pois o Senhor o abençoara de forma desmedida (Gn 33.11). José, filho de Jacó, foi claramente a fonte de bênçãos para o Egito no tempo da fome catastrófica. Mesmo antes de José subir ao poder máximo, Potifar já tinha percebido que era José a explicação pelo sucesso extraordinário: “O SENHOR abençoou a casa do egípcio por amor de José” (Gn 39.5).

GÊNESIS EM RETROSPECTO TEOLÓGICO

O livro de Gênesis, escrito presumivelmente na véspera de Israel conquistar Canaã, serve pelo menos para dois propósitos canônicos e teológicos claros. Primeiro, satisfaz a necessidade imediata de Israel conhecer as suas origens, propósito, prospectos e destino. Estas questões são explícita ou implicitamente tratadas de modo tal, a Israel não ter dúvida de que veio à existência em cumprimento de propósito e promessa divina. Mas esse propósito e promessa são dependentes de um desígnio mais completo, um plano universal do qual Israel não é o objetivo, mas o meio, a saber, a criação e dominação da terra e de todas as outras coisas por Deus através da sua imagem, a raça humana. Assim, Israel tornou-se muito importante para os propósitos de Deus, mas não de extensão igual a esses propósitos. O homem, tendo pecado e então perdido os privilégios

como regente, foi levado de volta à comunhão com Deus pela graça soberana, de forma que ele pudesse retomar os privilégios exarados no mandato adâmico. Nessa condição, com suas responsabilidades e imperfeições, a comunidade restante de crentes modelaria o significado de domínio, proclamaria e mediaría as bênçãos salvadoras do Senhor para o mundo. A semente patriarcal, o próprio Israel, era esse remanescente, uma nação que existiria como microcosmo do Reino de Deus e o veículo pelo qual o rei messiânico viria para reinar sobre toda a criação (Gn 49.10).

UMA TEOLOGIA DO ÊXODO

O ÊXODO COMO ELEIÇÃO DA REALEZA

A escolha de Israel como povo-servo já estava implícita nas declarações do concerto patriarcal (Gn 12.1-3; 15.13-21; 18.18; 22.18; 26.3,4; etc.), mas foi somente com a libertação ocasionada pelo êxodo que a nação como tal entrou em existência histórica. O êxodo é de extrema importância teológica como ato de Deus que destaca um momento decisivo na história de Israel, um evento que marca a transição de povo para nação. Mas transcende isso em significação, pois, corretamente compreendido, o êxodo também é precisamente o evento e o momento que coincide com a expressão histórica da eleição de Israel feita por Deus. A escolha de Israel como povo especial do Senhor não aconteceu no monte Sinai, mas na terra de Gósen. O êxodo foi o evento eletivo; o Sinai foi a formalização do concerto.

Vemos que esta é a intenção da estrutura canônica na leitura compenetrada e cuidadosa dos primeiros capítulos de Êxodo que estão repletos de alusões a esta ordem de eventos. Temos de admitir que até a libertação ocorrida no mar Vermelho, o povo hebreu era visto como herdeiro das promessas do concerto patriarcal, mas a eleição à servidão como evento histórico e até teológico só tomou forma decisiva no próprio ato redentor.

Enquanto Moisés estava no exílio em Midiã, o rei do Egito morreu, dando oportunidade para Moisés voltar. O mais importante foi o movimento do Senhor, pois “lembrou-se Deus do seu concerto com Abraão, com Isaque e com Jacó” (Êx 2.24). Esta declaração liga claramente as promessas antigas com o ato iminente de salvação. Então, em linguagem de concerto formulista, o Senhor apareceu a Moisés na sarça ardente e identificou-se como “o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó” (3.6). Ele veio, disse Ele, para livrar o “meu povo” e levá-lo à terra da promessa (3.8). Quando Moisés perguntou por qual nome Deus preferia revelar-se ao povo, Ele disse que era o Senhor, “o Deus de vossos pais” (3.15). Mais uma vez, a linha que liga os patriarcas aos descendentes hebreus é afirmada veementemente e o momento da escolha, fundamentado em um evento decisivo, ainda permanecia não realizado.

Na véspera da partida de Moisés para o Egito, o Senhor apareceu novamente e instruiu que Moisés dissesse para Faraó que “Israel é meu filho, meu primogênito” e que o seu filho tinha de ser libertado do domínio egípcio ou o próprio Faraó sofreria a perda do seu filho primogênito (Êx 4.22,23). Esta linguagem ousada de parentesco dá a entender uma relação eletiva e adotiva que transcende a promessa da semente patriarcal, como gloriosa que era.⁴² Israel não é apenas uma nação entre nações, separada em virtude de descender de Abraão, mas também uma nação distinta e separada das outras, porque é o primogênito de Deus. A adoção ainda é só um termo de relação e não de função. Israel é o filho de Deus como herdeiro da graça eletiva estendida a Abraão, mas a sua servidão — a sua tarefa funcional — não é tão aparente.

Surgem mais evidências desta bifurcação entre filiação e servidão na segunda grande revelação a Moisés — a de Deus como o Senhor, em Êxodo 6.29. Aqui o Senhor repetiu os nomes dos patriarcas. Ele disse que a eles ele foi pre-eminentemente El Shaddai, mas agora era conhecido como Senhor. Ele era a base da promessa redentora — o Todo-Poderoso; mas agora como o Senhor, Ele era o executor. A necessidade agora não era de promessa de libertação, mas do ato propriamente dito.

Deste modo, o Senhor disse: “[Eu] me lembrei do meu concerto”, e como o Senhor Jeová, Ele disse: “[Eu] vos tirarei”, “[eu] vos livrarei da sua servidão e vos resgatarei” e “eu vos tomarei por meu povo, e serei vosso Deus” (Êx 6.5-7). De importância crucial é a linguagem de redenção que faria de Israel “meu próprio” povo, porque Israel já fora identificado por filho de Deus e herdeiro nacional das promessas da semente patriarcal. O que é novo aqui é o papel que Israel tinha de desempenhar, a função de povo-servo. A justificativa completa desta interpretação deve agora ser compreendida.

ÊXODO 19.4-6 E O CONCERTO DA SERVIDÃO

Não há dúvida de que Êxodo 19.4-6 é o texto mais teologicamente significativo no livro do Êxodo, pois é a chave entre as promessas patriarcais de filiação de Israel e o concerto sinaítico por meio do qual Israel se tornou a nação serva do Senhor.⁴³ Abrange o evento do êxodo, que marcou a eleição de Israel, e oferece ao povo eleito a oportunidade do papel privilegiado de mediação entre o Deus soberano e todo o reino da criação. É importante que demos, aqui, atenção a mais do que os detalhes habituais.

A passagem começa com uma revisão do processo histórico pelo qual Israel foi trazido a este momento de decisão. O Senhor afirmou que Ele derrotara o

⁴² Embora Brueggemann seguramente exagere quando diz que “a terra é um tema central, se não o tema central da fé bíblica” (grifos dele), é obviamente um motivo teológico dominante no Antigo Testamento (Walter Brueggemann, *The Land* [Philadelphia: Fortress, 1977], p. 3).

⁴³ Shalom M. Paul, “Adoption Formulae: A Study of Cuneiform and Biblical Legal Clauses”, in: *MAARAV* 2 (1979-1980): p. 178.

Egito, o antigo soberano de Israel, e nas asas de águias levava o seu povo para si. Isto apóia a argumentação já proposta que foi o próprio milagre do êxodo que efetuou a relação do concerto, pelo menos do ponto de vista divino, e não as negociações no Sinai. E aumenta ainda mais a distinção entre a filiação de Israel, que existia em virtude de Israel descender de Abraão, e o estado de Israel como povo-servo. A filiação já fora afirmada, pois era Israel como filho que estava sendo resgatado. Quando o Senhor disse: “[Eu] vos trouxe a mim” (Êx 19.4), tem de ser em referência a outra relação, a explicada nesta mesma passagem.

Antes de tratarmos disso, é importante observar brevemente (por ora) o instrumento pelo qual a nova relação será efetuada, isto é, o denominado concerto sinaítico (ou mosaico). O Senhor revelou a Moisés e ao povo que “se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes o meu concerto, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos” (19.5). Esta é uma declaração extremamente notável por muitas razões. Primeiro, está claro que o concerto em vista era condicional ou pelo menos tinha certos elementos condicionais. Isto estava em nítida contraposição com os concertos de Gênesis, que eram genérica e teologicamente concessões incondicionais, e com o estabelecimento de Israel como povo do Senhor em virtude da redenção do êxodo, em si, um ato incondicional da graça soberana. Que Israel era (e ainda é) o povo de Deus é questão de iniciativa divina absoluta; que Israel tinha de funcionar de modo especial como povo de Deus agora dependeria da livre escolha de Israel.

Segundo, Israel, tendo se submetido aos termos do concerto, seria acima de todas as nações a “propriedade peculiar” do Senhor. Este termo, *segullah* em hebraico, refere-se à propriedade pessoal.⁴⁴ O Senhor é o soberano de todas as nações, mas Ele mantém Israel entre as suas possessões escolhidas, aquela que atende um propósito especial no desígnio principal divino.

Esse propósito surge em Êxodo 19.6: “Vós me sereis reino sacerdotal e povo santo”. Como muitos estudiosos já observaram, há um equilíbrio poético na passagem,⁴⁵ na qual “sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos” (*segullah mikkol-ha‘ammim*), “um reino sacerdotal” (*mamleket kohanim*) e um “povo santo” (*goy qados*) são praticamente sinônimos e mutuamente interpretativos. Quer dizer, o valor de Israel como a propriedade de Deus, acha-se exatamente na função de reino santo de sacerdotes.

O TESTE DO CONCERTO DO SINAI

A natureza condicional do concerto oferecida pelo Senhor (Êx 19.4-6) e aceita pelo povo (19.8) está evidente acima de qualquer dúvida pela forma do próprio texto do concerto. Este documento, que consiste de Êxodo 20.1 a 23.33, tem sido identificado, por muitos anos, como um texto de tratado

⁴⁴ Dumbrell, pp. 80,81.

⁴⁵ Brown, Driver, and Briggs, p. 688.

entre soberano e vassalo análogo aos instrumentos políticos particularmente atestados por todo o antigo Oriente Próximo desde os tempos antigos acadianos até aos neo-assírios.⁴⁶ Mais particularmente, a forma sinaítica assemelha-se a documentos recuperados de Hatusa, capital do Novo Reino Hitita. Esses documentos regulamentavam os negócios entre os diversos grandes reis hititas e os aliados subordinados e dependentes. Segundo os documentos hititas, o texto de Êxodo e seu material relacionado (especialmente Êxodo 24) contêm seis elementos indispensáveis que possibilitam a identificação da forma literária.

O padrão nestes tratados era uma declaração preambular inicial identificando as partes envolvidas no arranjo do concerto e, nas versões hititas, utilizando termos grandiloquentes e exagerados em referência ao rei. O preâmbulo no texto bíblico é Êxodo 20.2a, uma declaração incomparavelmente sublime em sua simplicidade. Tudo que diz é: “Eu sou o SENHOR, teu Deus”. Não há necessidade de amontoar ditos superficiais e títulos de honra, pois a majestade e o poder infinito do grande Rei são inerentes ao próprio nome do concerto e ao seu trabalho eletivo e redentor a favor de Israel.

Isto nos leva ao segundo elemento da forma de concerto: o prólogo histórico. Consistia geralmente em um discurso prolongado concernente à relação entre o soberano hitita e os seus antepassados e o regente vassalo e os seus antepassados. Apresentava o primeiro como protetor beneficente que agia desinteressadamente a favor do seu amigo mais fraco. Enfatizava que a graça do protetor se estendia independente da perversidade e infidelidade do vassalo. O prólogo tinha o propósito de estabelecer a base e a estrutura histórica nas quais a relação de concerto era empreendida com sucesso.

A narrativa bíblica é, de novo, surpreendentemente concisa e direta ao ponto: “Eu [...] te tirei da terra do Egito, da casa da servidão” (Êx 20.2b). Em contrapartida com a ladainha enfadonha e egoísta dos reis hititas está a afirmação majestosa da reivindicação do Senhor à iniciação e fidelidade do concerto — é Ele quem salvou o povo da escravidão irremediável e desesperadora ao despotismo egípcio. É mais do que certo que tal rei estava qualificado para ser e fazer tudo que o seu povo-servo exigisse.

A terceira seção de um tratado entre soberano e vassalo era a seção de estipulação, que ocasionalmente era subdividida entre um conjunto geral de exigências e um conjunto que traçava exigências específicas e detalhadas. O último grupo seria equivalente a emendas ou explanações dos princípios expressos nas estipulações gerais.

É o que ocorre no modelo sinaítico, pois Êxodo 20.3-17 (os “Dez Mandamentos”) contém as cláusulas de estipulação gerais, ao passo que Êxodo 20.22 a 23.33 (o “livro do concerto”) corresponde à exposição detalhada ou seção de estipulação específica. Esta distinção está clara pela interrupção que ocorre no

⁴⁶ Por exemplo, John I. Durham, “Exodus”, in: *Word Biblical Commentary* (Waco, Texas: Word, 1987), vol. 3, pp. 261, 262.

documento entre Êxodo 20.17 e 20.23 e também pelos termos técnicos usados mais tarde para descrever as respectivas partes. Êxodo 24.3 destaca que Moisés disse ao povo “todas as palavras do SENHOR e todos os estatutos”. “Palavras” é tradução do hebraico *debarim*, termo usado em outro lugar para descrever os Dez Mandamentos, ao passo que “estatutos” é tradução de *mispatim*, regularmente usado para referir-se a estatutos específicos. Mais tarde, exploraremos a relação destas duas seções estipuladas.

A quarta divisão, que trata da provisão para o depósito do documento e da leitura pública periódica, encontra-se fora do texto do concerto do êxodo. Na realidade, só o depósito do texto é mencionado aqui. Na versão deuteronomica também consta a exigência de leitura pública (Dt 6.4-9). Vemos a importância de colocar o documento do concerto dentro do Tabernáculo (e depois, no Templo), a residência terrena do Senhor, pelo fato de a arca do concerto ser o primeiro item de “mobília” alistado nas instruções para a construção do Tabernáculo (Êx 25.10-22). Era uma caixa de madeira de acácia que servia de receptáculo para o texto do concerto sinaítico e de trono simbólico no qual o Senhor soberano se assentava em esplendor real entre o seu povo.

Praticamente todo tratado entre soberano e vassalo incorporava uma lista de deidades diante de quem eram feitos os juramentos solenes de fidelidade mútua. Lógico que estas “testemunhas” não podiam ser invocadas no caso dos concertos bíblicos, pois não há Deus, exceto o Senhor, e poder mais alto a quem apelar no caso de violação do concerto. A contraparte disto não está ausente, pois a cerimônia do estabelecimento do concerto descrita claramente em Êxodo 24 inclui “testemunhas” do procedimento. Estas estão na forma do altar, que representava o Senhor, e os doze monumentos (“colunas”, Êx 24.4 - ARA) que representavam as doze tribos. Embora não haja palavra explícita ao efeito que estes objetos eram testemunhas como também representações, o uso de objetos inanimados nessa função em outros textos bíblicos permite esta possibilidade aqui.⁴⁷

O sexto e último *sine qua non* da forma de tratado de vassalo era a recitação de maldições e bênçãos que se aplicariam à desobediência e à obediência do vassalo, respectivamente. Estes também estão ausentes no documento sinaítico em si e até na sua proximidade literária. Tal lista, porém, ocorre em Levítico 26 onde, em linguagem claramente de concerto, bênçãos são prometidas à nação por obediência aos “estatutos” (*haqqim*) e “mandamentos” (*miswot*) (v. 3) e maldições são ameaçadas por desobediência. A “seção das bênçãos” (vv. 26.2-13) está baseada na fórmula de concerto de Êxodo 20.2: “Eu sou o SENHOR, vosso Deus, que vos tirei da terra dos egípcios, para que não fôsseis seus escravos” (Lv 26.13). O impulso central liga-se ao antigo concerto abraâmico: “E para vós olharei, e vos farei frutificar, e vos multiplicarei, e confirmarei o meu concerto convosco” (Lv 26.9). A bênção pela obediência

⁴⁷ George E. Mendenhall, “Covenant Forms in Israelite Tradition”, in: *Biblical Archaeologist* 17 (1954): pp. 50-76.

do concerto é o cumprimento das expectativas do concerto abraâmico para Israel, a semente de Abraão.

A “seção de maldições” (Lv 26.14-39) associa maldição com violação de concerto (v. 15), um ato de rebelião que reverte as promessas de fertilidade, prosperidade e segurança na terra. A ausência contínua de arrependimento ocasionaria a deportação do povo e a desolação da terra, o oposto do evento do êxodo pelo qual o povo-servo do Senhor tornou-se escravo de outro senhor.

As maldições e bênçãos de Levítico 26 são partes e parcelas integrantes do texto do tratado sinaítico, que em sentido restrito está limitado a Êxodo 20 a 23, fato estabelecido pelo último versículo do capítulo. Como declaração sumária que não só inclui Êxodo 20 a 23, mas também o restante de Êxodo e Levítico 1 a 26, consta a observação “Estes são os estatutos (*huqqim*), e os juízos (*mispatim*), e as leis (*tôrôt*) que deu o SENHOR entre si e os filhos de Israel, no monte Sinai, pela mão de Moisés” (Lv 26.46).

Por sua forma e linguagem, o concerto do Sinai é um compacto nos moldes de tratado entre soberano e vassalo. Difere dos concertos adâmico, noéico e abraâmico neste aspecto, embora funcione em continuidade e cumprimento deles. É o veículo pelo qual Israel, a semente escolhida de Abraão, obrigou-se a ser o povo-servo do Senhor em mediar a graça salvífica de Deus à criação caída e alienada. A eleição de Israel para ser o povo do Senhor pela promessa e redenção era incondicional, mas a sua função e posição como nação santa e reino sacerdotal dependiam da adesão fiel ao concerto feito por meio de Moisés. Este ponto ficará mais claro na investigação subsequente que faremos em Deuteronômio, a expressão mais plena do tratado de vassalo que ligou Israel com o seu Deus.

ISRAEL E A RESPONSABILIDADE DO CONCERTO

Como Israel tinha de vivenciar a vida nacional levando em conta o seu compromisso, é o que está explicitado em detalhes no concerto sinaítico (e posteriormente deuteronômico), especificamente nas grandes seções de estipulação daquele texto do concerto. É habitual na erudição bíblica referir-se aos Dez Mandamentos e ao livro do concerto, que os segue, como *lei* no sentido de jurisprudência comum. Embora esta não seja uma noção totalmente errônea,⁴⁸ o mais recente reconhecimento de que estas seções são nada menos do que as cláusulas de estipulação em um documento de tratado que teve o efeito saudável de localizá-los mais precisamente no ambiente histórico, literário e teológico.⁴⁹ Estas estipulações não visavam regular o comportamento humano em geral,

⁴⁸ Deuteronômio 4.26; 30.19; 31.28. Ver Meredith Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 15.

⁴⁹ Embora ele tenha de remover o decálogo da posição de concerto, Phillips ainda defende que o decálogo está cumprindo uma função civil e legal, como também uma função de concerto (Anthony Phillips, “The Decalogue-Ancient Israel’s Criminal Law”, in: *Journal of Semitic Studies* 34 [1983]: pp. 1-20).

embora os princípios que elas incorporam sejam heurísticos e atemporais, mas acham seu lugar em um contrato cujo propósito é fornecer diretrizes legais, morais e religiosas para um povo especial escolhido para uma tarefa especial. E até para este povo os regulamentos não eram um meio pelo qual ele obtinha a salvação — que foi simbolizada pela Páscoa e pelo êxodo —, mas um manual de instruções pelo qual o povo do concerto tinha de ordenar a vida nacional na missão como povo sacerdotal e mediador. As estipulações eram a *tôrah* no sentido de instruções.

Tendo estabelecido a natureza da lei de Israel como estipulação do concerto, ainda é importante ressaltar que a grande seção de estipulação do tratado está dividida em duas partes, como já mencionamos. A primeira, os Dez Mandamentos, é de forma e função completamente diferente da segunda seção, o livro do concerto. Como mostraram muitos estudiosos, os mandamentos estão expressos na estrutura de lei apodíctica.⁵⁰ Isto diz respeito à natureza geral, incondicional e elementar expressa em quase toda ocorrência por um “não farás”. O livro do concerto, por outro lado, está disposto na forma de lei casuística. Seus regulamentos tratam de casos específicos ou classes de incidentes e normalmente consistem em declarações tipo prótase-apódose, quer dizer: “Se alguém fizer isto ou aquilo, então esta é a penalidade”.⁵¹

Outra ressalva é que a seção de estipulação mais curta e geral é parecida com uma “constituição”, da qual a seção mais longa de estipulações se relaciona como um corpo de emendas ou, melhor, exemplos de aplicação específica. Assim, cada um dos dez mandamentos tem elaboração no resultante livro do concerto, com a consequência de que os princípios estão detalhados com referência precisa à vida prática e cotidiana.

O CONCERTO E OS DEZ MANDAMENTOS

É impossível empreender aqui a exegese detalhada dos versículos que compõem o Decálogo (Êx 20.3-17). Nem é necessário, porque o seu significado mais completo deriva da posição canônica como estipulações do concerto. É com esta configuração em mente que fazemos as observações a seguir.

O primeiro mandamento. Este primeiro mandamento trata diretamente do cerne da relação pressuposta pelo tratado entre soberano e vassalo. O Senhor, em virtude de eleger e libertar salvadoramente o povo tirando-o de outro senhor (o Egito), ordena os israelitas a empreender e manter uma atitude de lealdade

⁵⁰ Erhard Gerstenberger, “Covenant and Commandment”, in: *Journal of Biblical Literature* 84 (1965): p. 43; Walther Eichrodt, “Covenant and Law”, in: *Interpretation* 20 (1966): pp. 309-311.

⁵¹ Para inteirar-se de uma discussão excelente sobre as análises das formas-críticas envolvidas, veja Harry W. Gilmer, *The If-You Form in Israelite Law* (Missoula, Montana: Scholars Press, 1975), pp. 1-26.

indivisa a Ele. “Não terás outros deuses diante de mim” (v. 3) é uma afirmação categórica das reivindicações exclusivas do Senhor de domínio e adoração. Violar este mandamento é repudiar a totalidade da relação do concerto, pois se trata nada mais nada menos, de alta traição.

O segundo mandamento. Este preceito (vv. 4-6) proíbe a representação do Senhor por qualquer tipo de ídolo ou semelhança, pois representá-Lo é limitar o Deus transcendente e inefável e confundir o Criador com a criação. Curvar-se e adorar (literalmente, “servir”) tal imagem constitui fracasso em reconhecer e reagir corretamente à soberania do Senhor. O motivo para se obedecer a esta exigência é duplo e está expresso na forma de fórmula abreviada de maldição e bênção. Os que praticam a idolatria aborrecem o Senhor (v. 5), ao passo que os que não a praticam são os que o amam (v. 6). No contexto do concerto, estes verbos são muito instrutivos, pois “aborrecer” significa rejeitar e “amar” significa escolher.⁵² Os idólatras, pelo próprio ato da idolatria, rejeitam o verdadeiro Deus quando Ele escolhe revelar-se, e escolhem uma invenção da sua própria imaginação. Por outro lado, os que o amam (escolhem), ou seja, lhe obedecem (v. 6), tornam-se recebedores do seu amor recíproco, o seu *hesed*. A lealdade ao Senhor por parte do povo-servo ocasionará a resposta de compromisso leal e infalível a eles.

O terceiro mandamento. Este mandamento conecta o nome do Senhor — uma extensão do seu ser — com o próprio Senhor. O “abuso” do nome divino (v. 7) é equivalente a sacrilégio, pois no antigo Oriente Próximo e em Israel os nomes não só descreviam os atributos, caráter e destino dos indivíduos nomeados, mas, às vezes, era sinônimo da pessoa. Isto é verdade com referência a Deus, segundo atesta a totalidade do testemunho bíblico (Êx 23.20,21; 1 Rs 8.33; Sl 54.3; 86.9; 118.26; 148.5; Fp 2.9,10; etc.). Abusar do nome divino ou usá-lo sem propósito (*lassaw*) ou de maneira imprópria é tentar manipular Deus para fins e propósitos humanos. É um esforço arrogante do vassalo obter vantagem para si, prostituindo esse nome e Pessoa santos, desta forma invertendo o papel para o qual ele foi posto em comunhão do concerto.

O quarto mandamento. Este mandamento tira o foco do reconhecimento apropriado e respeito à Pessoa do Senhor como Deus de Israel e o coloca no regulamento do exercício do domínio humano sobre a terra. Ele tem de “[lembrar-se] do dia do sábado, para o santificar” (Êx 20.8). Essa lembrança é feita pela interrupção do trabalho comum, no sétimo dia da semana, pela família israelita, seus servos e até as bestas de carga. A significação teológica desta proibição deve ser extraída das cláusulas de motivo (v. 11a,11b), as quais sugerem

⁵² W. L. Moran, “The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy”, in: *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963): pp. 77-87.

que as razões para separar o dia são: (1) que o Senhor fez todas as coisas em seis dias e descansou no sétimo e (2) que Ele celebrou essa cessação de trabalho criativo pondo de lado o dia de descanso para ser um memorial. A criação estabelece as reivindicações exclusivamente soberanas do Senhor e, como evento histórico mais profundo, os homens têm de lembrá-la para que permaneçam ainda mais leais ao compromisso do concerto.⁵³ Temos de lembrar e recitar as credenciais do Senhor como fazedor do concerto. Ele é Senhor sobre o espaço e o tempo. O homem como vice-regente e imagem de Deus também tem de cessar o trabalho no antegozo de um “dia de descanso” de dimensões tanto históricas quanto escatológicas. Em termos do concerto sinaítico, o sábado era para lembrar Israel do seu papel como povo-servo e do cumprimento desse papel no dia de descanso.

O quinto mandamento. A transição introduzida pelo quarto mandamento continua no quinto: “Honra a teu pai e a tua mãe” (Êx 20.12). A referência ao trabalho no quarto mandamento agora é ligada à terra no quinto, pois a obediência com relação à avaliação apropriada dos pais resultará em vida longa na terra. Mais importante é a lembrança de ordem e estrutura na composição governamental do domínio do Senhor. Na relação total do concerto há esferas de responsabilidade e função. O vassalo, ainda que no final das contas seja responsável somente ao grande Rei, deve, de acordo com a estrutura hierárquica dessa sociedade, honrar os que estão em posição de autoridade. Tempos mais tarde, o concerto do Senhor com Israel é expresso em termos familiares, como marido e esposa (Os 2.2-8) e pai e filhos (11.1-4). Portanto, é apropriado que os pais humanos sejam honrados como representantes do Senhor a quem devemos a mais alta deferência e honra. Honrar os pais é honrar o Senhor, e desonrá-los é nada mais que violação e infidelidade ao concerto. O quinto mandamento pertence às dimensões verticais da relação humana. Há níveis de autoridade (pai-filho é somente um exemplo) que têm de ser escrupulosamente respeitados e mantidos, já que eles refletem a essência do que significa estar sob o domínio de Deus.

O sexto mandamento. “Não matarás” (Êx 20.13), é um modo apodíctico de redeclarar a antiga *lex talionis* (lei de talião, ou lei de retribuição) do concerto noéico: “Quem derramar o sangue do homem, pelo homem o seu sangue será derramado; porque Deus fez o homem conforme a sua imagem” (Gn 9.6). De significação particular aqui está a cláusula de motivo, porque esclarece a extrema atrocidade da forma concisa do comando no Decálogo. O homem não deve assassinar o membro da raça humana, pois tal assassinato é na realidade um ataque letal contra o próprio Deus. Porque a vida é, por via de regra, sagrada

⁵³ Matitiah Tsevat, “The Basic Meaning of the Biblical Sabbath”, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972): p. 495.

para Deus (daí, a proibição de não derramar sangue negligentemente no chão ou de comê-lo) e para o homem, principalmente (em que ele é a imagem de Deus). Por estas razões, a violação do homem ao ponto da morte é uma afronta à soberania de Deus, uma agressão no seu representante terreno. Só esta lógica teológica já explica a severidade adequada do castigo por assassinato, que é uma ofensa importante e responde pela condenação trans-israelita, universal e reparação do ato. A violação implícita do concerto pelo vassalo tirando a vida de outro vassalo (pelo menos dentro do contexto do concerto sinaítico) é óbvia.

O sétimo mandamento. Uma infração semelhante da expectativa do concerto ocorre com a desobediência ao próximo mandamento: “Não adulterarás” (Êx 20.14). O adultério a nível humano é infidelidade, na verdade, violação do concerto, e é um análogo apropriado à infidelidade do concerto em nível mais alto, o nível divino-humano. A revelação bíblica é penetrante com frases como “não se prostituam após os seus deuses”, imagem que fala de Israel abandonar a Soberania redentora a favor de outro que não tem reivindicação ou legitimidade ao concerto (Êx 34.15,16; Lv 17.7; 20.5; Dt 31.16; Jz 2.17; Sl 73.27; Ez 6.9; etc.). Adultério é a mistura do verdadeiro e do falso, do santo e do profano, do puro e do corrupto. É a ultrapassagem da linha que circunscreve a relação de confiança entre parceiros que fizeram a promessa mútua de compromisso leal. É a ruptura do concerto do tipo mais sério.

O oitavo mandamento. Este mandamento diz respeito a elementos essenciais para a vassalagem: propriedades e a administração e disposição apropriadas. “Não furtarás” (Êx 20.15) assume o significado próprio e mais pleno somente quando reconhecemos que todos os povos (e especialmente Israel) são vassalos do Deus Criador-Redentor, que dotou os israelitas de bens e espera que eles os administrem racionalmente. O Rei não só alocou domínios de autoridade e responsabilidade, mas também deu para cada vassalo recursos pelos quais conquistem a terra que Ele tem em vista para cada um. Roubar é cometer pelo menos três pecados contra o Rei: (1) tirar de outro o que lhe foi dado e necessita para exercer mordomia; (2) descumprir a própria tarefa com base no que Deus deu; e (3) arruinar os propósitos sábios de Deus que dá a cada um de acordo com a sua função e habilidade. Todas as coisas, materiais e imateriais, pertencem a Deus e devem ser distribuídas segundo o seu desejo gracioso.

O nono mandamento. As relações corretas entre vassalos na rede de afiliação do concerto estão resumidas pela proibição: “Não dirás falso testemunho contra o teu próximo” (Êx 20.16). Embora “próximo” (*rea*) designe o estranho (*ger*) ou até mesmo o estrangeiro (11.2), na estrutura do documento do concerto refere-se claramente a um compatriota israelita.⁵⁴ O linguajar é de terminologia

⁵⁴ Durham, p. 296.

técnica e legal, e em sentido mais imediato e prático do mandamento, ensina que no tribunal a pessoa não deve oferecer testemunho mentiroso relativo à parte acusada (cf. Êx 23.1,7; Dt 19.15-19). A palavra hebraica para testemunho ('*ed*') é cognata do termo padrão ('*edut*') empregado para referir-se aos estatutos de um documento de concerto em Israel e no antigo Oriente Próximo.⁵⁵ Este mandamento sugere pelo menos a impropriedade de qualquer relacionamento entre irmãos do concerto fora do próprio concerto; padrões irrelevantes não devem ser aplicados nas relações administrativas dentro da comunidade do concerto. Na comunhão de compromisso comum do concerto, as negociações entre o israelita e seu companheiro devem ser tão honestas e confiáveis quanto entre um vassalo e seu senhor. Dizer falso testemunho é provocar discussão dentro da comunidade e interromper o funcionamento ordenado e harmonioso do reino.

O décimo mandamento. O “último” mandamento, que proíbe a cobiça (Êx 20.17), está, como já comentado por praticamente todos os estudiosos, no campo do subjetivo ou interior.⁵⁶ Os outros mandamentos inevitavelmente manifestam-se em expressão exterior até certo ponto ou outro, mas, teoricamente, a cobiça existe só na mente e no coração e nunca se evidencia em ato externo. No momento que se exterioriza não é mais cobiça. Por isso é um clímax adequado para a seção estipuladora do documento do concerto. Eleva a exigência do concerto à dimensão mais alta, mais espiritual e corretamente determina o motivo para a ação humana, boa ou ruim, no lado volitivo do homem. O desejo impróprio está no nível mais “espiritual” de roubo, adultério e seus semelhantes, e por isso é proibido.

Mesmo que a cobiça nunca se realize no comportamento público, é uma ruptura séria no regulamento do concerto, porque o Senhor, que conhece o coração, se ofende com isso. É uma expressão de descontentamento com as posses pessoais e com o destino geral da vida. Profana (ao menos em espírito) a santidade de relacionamentos e propriedade pessoais e tende a romper a jurisdição equilibrada e eqüitativa que o Soberano do reino atribuiu. A cobiça impugna a sabedoria e bondade de Deus, questionando a concessão divina das bênçãos da vida em acordo com o seu plano onisciente.

Finalmente, a função formal e teológica do Decálogo fica clara quando a vemos no contexto do ato redentor do êxodo e dos propósitos eletivos de Deus para Israel como povo vassalo, conduzido na comunhão do concerto com Ele, a fim de servir como reino de sacerdotes. A promessa abraâmica assegurou que o patriarca seria abençoado com semente inumerável, que essa semente herdaria uma terra que forneceria uma base geográfica, da qual a nação eleita tornar-se-ia o meio pelo qual Deus abençoaria o mundo. O êxodo livrara essa nação da escravidão para outro senhor, a fim de começar a desempenhar suas responsabilidades sob as orientações do Senhor Jeová. O texto do concerto, e particularmente os Dez Mandamentos, fornece as diretrizes segundo as quais

⁵⁵ K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (London: Tyndale, 1966), pp. 106-108.

este povo privilegiado tinha de ordenar-se para que realmente fosse uma nação santa capaz de exibir o reino de Deus e mediar os benefícios e promessas salvíficas para o mundo em geral da humanidade alienada.

O LIVRO DO CONCERTO

Os Dez Mandamentos, como discutido acima, são formalmente a seção estipuladora geral do documento do concerto sinaítico registrado em Êxodo 20.1 a 23.33. A denominada seção especial de estipulação que consta logo após o Decálogo consiste de um número de estatutos apresentados na forma de lei criada por caso de precedência (ou lei casuística; jurisprudência), que juntos são designados por “livro do concerto”. Está claro que estes estatutos não são exaustivos em alcance, mas são ilustrativos do modo no qual os princípios de estipulação do concerto serão aplicados em casos individuais. Também se ampliam e esclarecem a intenção dessas estipulações e até as extrapola, particularmente em áreas de princípio e prática do culto.⁵⁶

É impossível tratar aqui de cada um dos exemplos individuais da legislação no livro do concerto, mas será útil inspecionar a coletânea e tirar apropriadas conclusões teológicas.⁵⁷

O livro do concerto começa tecnicamente em Êxodo 20.22, tendo sido separado do Decálogo por uma narrativa breve (vv. 18-21), descrevendo a reação do povo aos fenômenos que acompanharam o encontro de Moisés com o Senhor no Sinai (cf. 19.16-25). O termo técnico “ordenação” (*mispatim*), que descreve as estipulações específicas do concerto, não ocorre até 21.1, deste modo, 20.22-26 serve como uma introdução para a seção de estipulação. Esta introdução ressalta a exclusividade do Senhor, a sua auto-revelação para o seu povo e a sua exigência para ser adorado onde quer que Ele localize o seu nome e em associação com altares apropriados.

O livro do concerto é concluído precisamente do mesmo modo. Suas estipulações terminam com 23.13⁵⁸ e logo a seguir inicia-se uma seção (vv. 14-33) na qual o Senhor ordenou que a comunidade comparecesse três vezes por ano diante dEle (vv. 14-17) para apresentar sacrifícios oferecidos da maneira apropriada (vv. 18,19). Ele então prometeu ir com o povo para a terra da promessa e expulsar os seus adversários, contanto que mantivessem o compromisso do concerto com Ele, destruindo as imagens de deuses estrangeiros e recusando fazer aliança com eles (vv. 20-33).

As estipulações casuísticas do concerto. Vale observar que as estipulações estão agrupadas em estruturas correlatas que acentuam a exclusividade do Senhor (Êx 20.22,23; cf. 23.24,25,32,33), a sua presença em lugares especificados

⁵⁶ Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1974), pp. 425-428.

⁵⁷ Ibid., p. 459.

⁵⁸ Para inteirar-se de fundamentação para a análise, veja Durham, p. 332.

(Êxodo 20.24; cf. Êxodo 23.14-17,20,28-31) e um protocolo e ritual apropriados, pelos quais o seu povo-servo pode se chegar a ele (20.24-26; cf. 23.18,19). É neste contexto de relação de concerto vertical, então, que as relações horizontais, societárias e interpessoais do livro do concerto obtêm seu significado supremo.

Adequadamente, a primeira estipulação diz respeito à escravidão (Ex 21.2-6), porque a essência do concerto foi o Senhor livrar Israel da servidão pela dominação egípcia. Os hebreus que estivessem ligados, através de contrato, a outros hebreus, tinham permissão de sair livres no sétimo ano, fato que claramente relaciona a significação da redenção para a criação. O universo foi criado pelo Senhor em seis dias e no sétimo entrou em descanso da soberania divina, um descanso no qual o homem compartilhou a liberdade de domínio. Mas o outro lado da questão era a liberdade de o escravo decidir permanecer com o senhor. Isto muda o foco da libertação de um senhor mau para o compromisso de um senhor bom. O escravo, dada a oportunidade de romper a relação com o senhor, declarava a lealdade do concerto, afirmando que ele amava o seu senhor (v. 5).⁵⁹ Para confirmar esta declaração, ele submetia-se à marca de escravo (v. 6), dando testemunho ao mundo da vassalagem voluntária e da intenção de servir o seu senhor para sempre. A analogia de Israel como povo-vassalo ao Senhor é óbvia.

A segunda estipulação (Êx 21.7-11) não é um caso de escravidão no sentido restrito, mas um arranjo matrimonial feito por um pai em necessidade financeira. Não havia manumissão automática como no caso precedente. É claro que esta era uma acomodação ao costume prevalecente no mundo cultural de Israel,⁶⁰ mas a verdade teológica a considerarmos é a moderação da misericórdia divina no reconhecimento da moça como algo diferente de um mero bem móvel. Se o marido para quem ela foi “vendida” não cumprisse as obrigações esperadas, ela poderia voltar ao pai e o marido renunciava as reivindicações financeiras. Desta forma, estavam protegidos os direitos da moça indefesa e, preservada e salvaguardada a instituição do matrimônio, a qual é uma disposição do concerto moldado segundo o modelo de Deus com o seu povo.

A terceira estipulação (Êx 21.12-17) diz respeito a homicídio, ataque aos pais, seqüestro e maldição aos pais, que eram crimes capitais. Todos têm conseqüências extensas, porque afetam o homem como a imagem de Deus. No primeiro caso, porque o assassinato é um ato de agressão a Deus e uma insubordinação de proporções indescritíveis, o criminoso tem de morrer (v. 12). O homicídio acidental não era crime capital, claro, e tinha providências especiais próprias para a adjudicação (v. 13; cf. Nm 35.22,23; Dt 19.4,5). Alguma exce-

⁵⁹ Para inteirar-se do uso “semi-jurídico” deste termo em textos extrabíblicos, veja Shalom Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (Leiden: Brill, 1970), p. 49, n. 2.

⁶⁰ Ibid., pp. 52-61.

ção à pena capital por assassinato estava na graça de Deus como, por exemplo, no caso do assassinato de Urias cometido por Davi (2 Sm 12.13).

No caso de ataque físico aos pais (Êx 21.15), o castigo era novamente a morte, pois os pais como representantes de Deus na hierarquia da comunidade do concerto demandariam tal reverência, pois o dano causado a eles era insubordinação ao próprio Soberano (cf. 21.12,13).⁶¹ Até o dano causado por palavra, quer dizer, por maldição aos pais (21.17), era digno de morte, pois era a mesma atitude de desrespeito e infidelidade ao concerto.

O seqüestro também acarretava em execução, penalidade explicada pela sacralidade do homem e dignidade como imagem de Deus. Roubar ou, comprar e vender um ser humano é considerá-lo algo menos do que ele verdadeiramente é aos olhos do Senhor, que está sobre todos os homens em comum.

A quarta estipulação refere-se às leis de agressão física (Êx 21.18-27). O ponto que lhes é comum é a falta de premeditação. Mas, em cada caso isto não perdoava a parte culpada da responsabilidade e consequência. No caso de altercação que resultasse em dano, a compensação financeira tinha de ser feita à parte prejudicada (vv. 18,19). O propósito era impedir o comportamento irrefletido e imoderado e, enfatizar a dignidade dos seres humanos que estão sob os cuidados de Deus. Semelhantemente, até o dano ou morte de um escravo tinha de ser indenizado (vv. 20,21), pois até mesmo ele era a imagem de Deus e não só propriedade. Se os maus-tratos fossem abusivos e não meramente disciplinares (pelo que entendemos dos vv. 20 e 21), o escravo tinha de ser liberto (vv. 26,27), pois a imagem de Deus, seja qual for a forma que apareça na sociedade, estava em jogo. Se uma terceira parte fosse ferida em uma briga entre dois homens, especificamente uma mulher grávida e/ou o feto (vv. 22-25), *lex talionis* (a lei de talião) tinha de ser invocada.⁶² Quer dizer, se não tivesse causado ferimento, uma multa monetária bastaria, mas se houvesse ferido e inclusive morte, a parte culpada tinha de sofrer na mesma moeda.

A próxima estipulação compartilha em comum a relação entre homem e animal no que diz respeito a ferimento e perda. Por exemplo, se a pessoa possuísse um boi e o animal causasse morte ou prejuízo a outro ser humano, tinha de ser morto e o dono castigado de acordo com o estado da vítima e o conhecimento prévio do dono acerca do temperamento do animal (21.28-32). O destino do boi indica claramente o princípio teológico da subordinação do mundo animal à soberania humana. Quando um boi escorneava fatalmente outro boi bastava a compensação, fato que mostra a insignificância relativa da relação de animal a animal (vv. 35,36).

⁶¹ Ibid., p. 64.

⁶² Meredith G. Kline, "Lex Talionis and the Human Fetus", in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 (1977): pp. 193-201; H. Wayne House, "Miscarriage or Premature Birth: Additional Thoughts on Exodus 21:22-25", in: *Westminster Theological Journal* 41 (1978): pp. 108-123. Para inteirar-se da justiça taliônica como princípio, veja Paul, pp. 75-77.

Se um animal morresse ao cair em uma cova coberta (21.33,34) ou fosse roubado por um ladrão e depois morto ou vendido (22.1-4), o dono no primeiro caso poderia exigir compensação eqüitativa (visto que foi acidente) e no segundo caso poderia requerer restituição quádrupla ou quántupla. Se o proprietário de imóvel matasse o ladrão enquanto este estivesse no ato de roubo e fosse noite, o homicídio era justificável. Em nenhum outro tipo de roubo tal penalidade severa era aplicada, estando claro que o vínculo entre o animal e o seu dono (ou seja, o seu senhor) é de tipo diferente do vínculo de um homem e as suas posses inanimadas.⁶³

Poderíamos dizer que Êxodo 22.5-17 pertence ao que chamaríamos leis da propriedade. O primeiro caso (v. 5) diz respeito ao prejuízo à colheita causado pela pastagem de animal não confinado em cercados, uma violação que requeria restituição eqüitativa. O segundo caso (v. 6) fala do mesmo tipo de perda, só que por fogo, e exigia a mesma penalidade. O terceiro caso (vv. 7-15) envolvia a custódia de propriedade confiada. Se fosse roubado ou (no caso de animal) ferido ou morto, o fiduciário tinha de jurar perante os juízes que ele era inocente. Se ele jurasse, ele estava livre. Se ele tivesse contribuído para a perda, ele tinha de pagar indenização em dobro. O ensino em tudo isso é que propriedade, embora não de valor máximo, representa parte do que o indivíduo é. O homem não é só o que ele é, mas o que ele possui, e defraudá-lo de coisas pelas quais ele é responsável é infringir-lhe o domínio. Pois alguém pedir emprestado do amigo algo que na sua ausência fosse quebrado ou perdido tinha de requerer compensação eqüitativa, a menos que ele tivesse pago uma taxa com antecedência pelo uso (vv. 14,15).

A estipulação relativa à sedução de uma virgem (vv. 16,17) aparece aqui talvez como extensão das exigências prévias relativas às leis de "propriedade", pois neste contexto a negociação resultante era entre o sedutor e o pai da moça. De certo modo, ela era "propriedade" do pai, uma posse que fora violada e com respeito a qual um pagamento de *mohar* tinha de ser feito quer ou não a moça se tornasse esposa do criminoso. A razão de o pagamento ter de ser feito mesmo que a moça não se tornasse esposa do sedutor era que a sua virgindade fora perdida e ela já não podia exigir o dote. O pai perdera valiosa fonte de renda, uma perda que exigia compensação.⁶⁴

As estipulações apodicticas do concerto. Como reconhecem muitos estudiosos, a segunda metade do livro do concerto começa em Êxodo 22.18 e as estipulações sofrem mudança de conteúdo para combinar com o que é claramente mudança de forma. A primeira metade (Êx 20.22-22.17) é fundamentalmente

⁶³ A maioria dos estudiosos considera Êxodo 22.2,3 como parêntese explicativo do destino dos ladrões em geral. Contudo, não há razão para não vermos a passagem como parte vital do contexto do roubo de animais em particular.

⁶⁴ Ronald de Vaux, *Ancient Israel* (Nova York: McGraw-Hill, 1961), vol. 1, pp. 26,27.

casuística, ao passo que a outra metade não é.⁶⁵ Quer dizer, as estipulações agora são expressas como prescrições ou proibições com pouca ou nenhuma referência à penalidade ligada à violação em cada caso.

O tema unificador da primeira estipulação desta seção é a fidelidade ao concerto, primeiro com referência ao Senhor (22.18-20) e depois com referência aos membros (22.21-23.9). A feiticeira tinha de ser morta, porque ela era mensageira dos falsos deuses e um falso sistema religioso e, por conseguinte, era traiçoeira (22.18). A bestialidade é uma abominação (v. 19), porque o homem é uma criatura inigualável feita à imagem de Deus e para dominar sobre todas as coisas, inclusive os animais. Colocar-se no mesmo nível que os animais irracionais, é renunciar a soberania com que o homem foi dotado e é, assim, uma afronta ao próprio Deus. O sacrifício aos falsos deuses (v. 20) é tão obviamente um ato de rebelião que a penalidade não podia ser nada menos que o extermínio por *herem* ou a expulsão do infrator.

A lealdade aos irmãos do concerto tinha de se estender primeiro aos hóspedes (22.21), porque os israelitas foram estrangeiros no Egito e sofreram crueldade em mãos opressoras. Ainda mais indefesos eram as viúvas e os órfãos; portanto, eles, os membros mais fracos da comunidade, tinham de ser protegidos e cuidados (vv. 22-24). Os pobres da terra também tinham de receber misericórdia e especial compensação material, pois o Senhor que é gracioso espera nada menos que isso dos que o representam na Terra. Este importante assunto acha expressão aqui com respeito a empréstimos feitos a um irmão pobre (v. 25). Embora fosse permitido cobrar juros de estranhos (Dt 23.20,21), não se podia de um israelita, pois fazê-lo era aproveitar-se do seu infortúnio. Se a peça de roupa do pobre fosse levada como garantia do empréstimo, tinha de lhe ser devolvida todas as noites para que ele não passasse frio. O motivo é óbvio: Deus é gracioso e misericordioso, assim os que o servem têm de exhibir graça para os vulneráveis ao redor (Êx 22.26,27).

O lado inverso da consideração aos pobres e indefesos é o respeito apropriado oferecido a Deus e aos regentes humanos (22.28). Para demonstrar a aplicação prática desta atitude, os israelitas, de acordo com o papel de vassalos submissos do Senhor, o grande Rei, tinham de prestar tributo em forma de colheita de produtos, de primogênitos de animais e da sua própria prole masculina. Os primogênitos eram entregues ao oitavo dia (v. 30), fato que estabelecia o acoplamento com o concerto abraâmico (cf. Gn 17.12), porque a circuncisão dos bebês masculinos era marca característica da identificação como membro da comunidade do concerto.

Em conclusão a esta seção, o Senhor exortou a santidade ao seu povo, pois servi-Lo era equivalente a separação para Ele e de todos os outros senhores (Êx 22.31). Esta idéia fundamental de santidade e separação traz consigo implicações morais e éticas. Separação como princípio tem de desenvolver-se

⁶⁵ Childs, *Exodus*, p. 477.

em padrões de prática e comportamento. Isto estava no cerne do culto israelita, como veremos mais tarde. Enquanto isso, e apenas como exemplo, a estipulação declarava que qualquer animal que não fosse morto ritualmente, não poderia ser comido. Além de assegurar a drenagem completa do sangue, a matança de animais para o consumo de carne, de acordo com as exigências rígidas de rituais, elevou o ato ao nível de adoração e o fixou dentro do contexto do relacionamento do concerto.

O código seguinte trata do assunto da justiça (Êx 23.1-9). De acordo com o mandamento de dar falsos testemunhos (20.16), o membro do concerto não devia ser induzido por pressões sociais a perjurar ou caluniar o inocente. Embora a tendência fosse punir os pobres, também se devia tomar cuidado para que a compaixão pelos pobres não lhes minorasse a penalidade da lei quando devida. Em outras palavras, a justiça deve ser imparcial.

Isto era tão verdade que até os inimigos tinham de ser beneficiados. Se o boi ou o burro do inimigo estivesse perdido, tinha de ser devolvido, e se caísse debaixo de uma carga, com a sua carga, tinha de ser levantado e de algum modo ajudado (23.4,5). Os pobres, os inocentes, os estrangeiros tinham de receber a proteção da lei. Isto significava que não poderia haver erro judicial, seja por preconceito, suborno ou preferência. O modelo é o próprio Deus, porque Ele não justifica os ímpios (v. 7); e o motivo, especialmente com respeito aos estrangeiros, é claro. Entre todos os povos, Israel deveria saber lidar com os estrangeiros com justiça e compaixão, porque ele foi estrangeiro na terra do Egito (v. 9).

De acordo com estes princípios de justiça, particularmente como eles se relacionam com os pobres e os estrangeiros, estão as instruções sobre o bem-estar desses desamparados. O próprio Deus abençoara o seu povo com terra. Agora a generosidade dessa terra seria compartilhada com os sem-terra. O sétimo ano tinha de ser um ano sabático no qual a terra ficava sem cultivo, produzindo apenas o que nascesse por si mesma (23.11-19). Os pobres de certo modo se tornavam os donos da terra naquele ano sabático, colhendo os campos e vinhedos à vontade e, se algo permanecesse, deixando os animais forragearem livremente. A concessão da graça, que se origina no coração amoroso do próprio Deus, resulta na bênção dos animais selvagens do campo.

Esta bênção do ano sabático no qual a terra ficava em repouso era igual ao dia sabático, o qual exigiu que homens e animais descansassem (23.12), um ponto enunciado no Decálogo com grande ênfase (20.8-11). Em acréscimo a todas as ordenações dadas até este ponto (ou seja, de Êxodo 21.2 a 23.12), o Senhor exige do seu povo obediência absoluta que se centraliza mais uma vez na singularidade e exclusividade divina (23.13).

A peregrinação e o tributo do concerto. Como já discutido, a seção de estipulação do livro do concerto termina com o resumo de Êxodo 23.13. A próxima seção (vv. 14-17) consiste no protocolo do tributo que Israel, o vassalo, tinha de cumprir para chegar-se ao Senhor, o Rei em tempos determinados. O primeiro

era a apresentação dos Pães Asmos (ou *massôt*) no tempo da colheita da cevada. Claro que esta festa agrícola estava unida ao evento histórico do êxodo e da Páscoa (cf. 12.15-20). Isto requeria a apresentação do primogênito dos homens e dos animais para redenção ou sacrifício (34.18-20). Como é apropriado que Israel, cujos primogênitos foram livrados da morte como também do Egito, devesse apresentar os seus filhos como sacrifícios vivos para o Senhor em um ato de tributo no início de todo ano religioso.

A segunda peregrinação à presença do Senhor (Êx 23.16a) ocorria cinquenta dias mais tarde. Esta festa da colheita (*qasir* ou *šbuot*) comemorava o amadurecimento do trigo (34.22) cinquenta dias depois da Páscoa (por conseguinte, “pentecoste” ou cinquenta dias). O propósito era reconhecer o Senhor como a fonte de vida e generosidade, e apresentar o primeiro do trigo, o sustento da vida, para o grande Rei que tornara possível a maturação como ato da sua graça.

O terceiro e último comparecimento diante do Senhor (Êx 23.16b) ocorria no sétimo mês do ano religioso ou no primeiro mês do ano civil. Sendo neste texto bíblico descrito por “Festa da Seg” (*’asip*) e em outros por “Festa dos Tabernáculos” (ou *sukôt*), esta festa marcava a colheita dos campos no fim do ano, especialmente de grãos e uvas (Dt 16.13). Comemorava também a provisão milagrosa do Senhor para o povo no deserto durante os quarenta anos de peregrinação (cf. Lv 23.39-44).

Mais do que se exigia dos vassalos no antigo Oriente Próximo, Israel, representado pelos seus homens, expressou o compromisso de concerto contínuo fazendo não uma, mas três migrações anuais ao lugar da habitação terrena do seu Deus. Lógico que em tempos imediatamente anteriores à conquista, este lugar era onde quer que o Tabernáculo fosse erigido. Mais tarde, foi em Gilgal, Siquém, Siló e, eventualmente, Jerusalém. Por este ato, a nação apresentava não só o melhor dos produtos e o primogênito dos seus filhos, mas reafirmava também a compreensão e compromisso com o papel de povo-servo do Senhor.

Como era de se esperar, até este ato de devoção tinha de seguir convenções prescritas. Era proibido oferecer sacrifícios animais com pão fermentado (que simbolizava corrupção) e as porções a serem servidas tinham de ser consumidas naquele mesmo dia da festa (cf. Êx 12.10). Era obrigatória a oferta do melhor da colheita dos campos e jamais o filhote deveria ser cozido no leite de sua mãe (23.19). Esta prescrição aparentemente desconexa é na realidade um modo muito apropriado de concluir a seção sobre peregrinação e festa, porque, em comparação com as práticas abomináveis dos cananeus entre os quais Israel viria a habitar por pouco tempo (cf. Dt 14.21),⁶⁶ ela encerra a essência do que significava ser o povo santo do Senhor. O próprio ritual do povo de Deus tem de ser antitético aos vizinhos, de forma que a beleza e a verdade incomparável deles sejam ainda mais realçadas.

⁶⁶ Veja Umberto Cassuto, *The Goddess Anath* (Jerusalem: Magnes, 1971), pp. 50,51.

AS INSTRUÇÕES PARA A VIAGEM

Logo após o texto do código do concerto, o Senhor assegura ao povo o compromisso contínuo por parte dEle.⁶⁷ Ele não libertara os israelitas do Egito e fizera concerto com eles apenas para esquecê-los no deserto. Ele prometera dar-lhes terra. Por isso, agora, Ele fala do processo pelo qual eles entrariam na terra e as circunstâncias que enfrentariam lá (Êx 23.20-33).

O Anjo do Senhor conduziria os israelitas a Canaã.⁶⁸ Foi esse mesmo anjo que aparecera a Moisés na sarça ardente como o próprio Senhor (Êx 3.2). Fora Ele que, há muito, aparecera a Abraão (Gn 18) e que já conduzira os israelitas do Egito para o Sinai pela teofania da nuvem e do fogo (Êx 4.19; cf. 13.21,22). Fora Ele em quem Deus colocara o próprio nome (23.21b; cf. 3.14; 6.3). Se os israelitas obedecessem a esse Anjo divino, eles poderiam descansar certos da vitória sobre todos os inimigos, porque Ele lutaria por eles na guerra santa (23.22,23).

Um corolário da guerra santa era a destruição de todos os paramentos e enfeites do culto pagão e estrangeiro, e a devoção sem reservas ao Senhor (Êx 23.24). As conseqüências seriam prosperidade, saúde e vida longa, e a evacuação de todas as forças hostis da terra. Finalmente a abundância das promessas de terra aos pais se tornaria realidade — o território de Israel se estenderia do golfo de Áqaba ao mar Mediterrâneo e do deserto do Negueve ao caudaloso rio Eufrates (v. 31). Lógico que a violação do concerto (ou seja, a submissão a outros deuses) ameaçaria os benefícios realizáveis pela guerra santa e provocaria o desgosto e castigo do Senhor, o Soberano (vv. 32,33).

A CERIMÔNIA DO CONCERTO

Tendo esboçado as estipulações gerais (Êx 20.1-17) e específicas (20.22-23.19) do concerto, o Senhor, de acordo com procedimentos comuns para se fazer um concerto, reuniu-se com Israel em uma cerimônia de ratificação e celebração (24.1-18).⁶⁹

Moisés, Arão, os dois filhos de Arão e setenta anciãos representaram a nação nesta ocasião santa, embora apenas Moisés fora convidado a reunir-se com o Senhor no topo do monte (Êx 24.1,2). Antes disso, ele recitou com a assembléia de Israel as *d'barim* (os Dez Mandamentos ou as estipulações gerais) e as *mispatim* (o livro do concerto ou as estipulações específicas), e como fizeram

⁶⁷ Este tipo de compromisso é típico do tratado entre soberano e vassalo. Veja F. Charles Fensham, "Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament", in: *Vetus Testamentum* 13 (1963): p. 141.

⁶⁸ Para inteirar-se de boa revisão sobre a doutrina do "Anjo do Senhor", ver Vos, pp. 122,123.

⁶⁹ E. W. Nicholson, "The Covenant Ritual in Exodus 24, 3-8", in: *Vetus Testamentum* 32 (1982): pp. 83,84.

quando desafiados com a perspectiva de entrar em concerto com o Senhor (cf. 19.8), o povo aceitou as condições do concerto e comprometeu-se em cumpri-las (24.3).

Com este compromisso, Moisés construiu um altar para simbolizar a presença do Senhor e doze monumentos para representar as tribos. Em seguida, ofereceu holocaustos e sacrifícios pacíficos, que, por si, são testemunhos da solidariedade do concerto e, aspergiu o sangue no altar e monumentos, dramatizando a união das partes contratantes. Leu, mais uma vez, o texto do documento do concerto e afirmou, de novo, a fidelidade de vassalo do povo (Êx 24.7). Tendo feito isso, Moisés subiu ao monte, onde ele, junto com Arão, Nadabe, Abiú e os setenta anciãos encontraram a presença tremenda do Senhor assentado com esplendor real no seu trono. Imediatamente o Senhor aceitou, com favor, a resposta do concerto do povo, segundo vemos na restrição feita por Ele ao povo e na comemoração que fizeram por uma refeição do concerto na própria presença divina (v. 11).

Mais uma vez, só Moisés subiu aos portões da glória (cf. Êx 24.1,2) para receber as tábuas de pedra contendo a *torah* (os Dez Mandamentos) e o *miswah* (o livro do concerto) para que fossem permanentemente preservados nos arquivos de Israel. Durante seis dias permaneceu lá, envolto na glória do Senhor, até que no sétimo dia o Senhor, resplandecente e aterrador nas vestes da sua glória, rompeu o silêncio. Durante quarenta dias e quarenta noites o Senhor trabalhou com esmero nas implicações do concerto relacionadas ao culto, particularmente no ponto em que se centralizavam no tabernáculo e no sacerdócio.

UMA APROXIMAÇÃO AO SANTO

O estabelecimento de uma relação do concerto demandava recursos por meio dos quais a parte vassala comparecia regularmente diante do grande Rei para prestar-lhe contas. Nas relações históricas normais deste tipo entre meros homens, um tipo de intercessão era obrigatório e, em todo caso, um protocolo rígido tinha de ser seguido.⁷⁰ Quão maior devia ser a exigência no caso de um povo pecador como Israel que tinha de comunicar-se e prestar contas a um Deus infinitamente transcendente e santo.

O lugar de reunião. O Senhor já prometera condescender aos israelitas determinando a localização da sua presença entre eles para que se reunissem com Ele (Êx 23.17). Agora, no monte, Ele descreveu em detalhes a Moisés a forma que esse lugar de reunião deveria ter (Êx 25-27; 30-31) e o aparato sacerdotal que tinha de estar em uso para propiciar a intercessão entre o Santo e o seu povo (Êx 28-29).

⁷⁰ Para inteirar-se do costume hitita, veja, por exemplo, O. R. Gurney, *The Hittites* (Baltimore: Penguin, 1964), pp. 74, 75.

É impossível que o santuário seja produto da imaginação de Moisés ou de Israel, pois cada uma de suas peças e mobília deveria tipificar um aspecto da Pessoa e propósitos do Senhor. Portanto, tinha de seguir o padrão e especificações reveladas pelo próprio Senhor (Êx 25.9), um edifício na terra modelado de acordo com um protótipo divino (cf. 1 Cr 28.12,19; At 7.44; Hb 8.2,5).

A Arca do Concerto (Êx 25.10-22), o objeto solitário no Lugar Santíssimo, tinha de funcionar como o repositório do texto do concerto (vv. 9,21) e o trono, no qual o Senhor se assentava invisivelmente entre o seu povo (v. 22). O Tabernáculo era o palácio do Rei, e o Lugar Santíssimo era a sala do trono.

No Lugar Santo ficava a mesa do pão da proposição (Êx 25.23-30) e o castiçal de seis braços (vv. 31-40). A mesa tinha o objetivo de receber as doações regulares de Pães Asmos como tributo à generosidade do Senhor que supriu as necessidades diárias, enquanto que o castiçal representava a iluminação da revelação e orientação divina (cf. 27.20,21). O Tabernáculo, com as cortinas (26.1-14), as tábuas (vv. 15-25), as varas (vv. 26-30), o véu (vv. 31-35) e o reposteiro (vv. 36,37), tinha de ser erguido em conformidade rígida ao padrão da revelação divina (v. 30), pois seus materiais e medidas atendiam o propósito mais sublime da instrução tipológica e teológica.

Além do Tabernáculo, o principal objeto no pátio exterior (27.9-19) era o grande altar de bronze ou altar do holocausto (27.1-8), no qual as ofertas de expiação e comunhão de Israel eram apresentadas ao seu Senhor (cf. 29.38-46). Trataremos agora da sua função no contexto do concerto.

O sacerdócio. Tendo descrito o lugar de reunião, o Senhor tratou da questão da intercessão, um assunto que pressupunha e dava origem à ordem sacerdotal. A aproximação ao Santo, tanto dentro quanto fora da tradição bíblica, sempre inclui certo tipo de ministério mediador, pois isto é inerente em todo tipo de “alta religião” na qual existe um abismo intransponível entre a deidade inefável e a humanidade finita.

Claro que, em tempos mais antigos, o Senhor se encontrava diretamente com a criação que, por sua vez, se comunicava com Ele em palavras e atos. Com o transcurso do tempo e o surgimento das estruturas familiares patriarcais e tribais, o pai da casa atuava também como sacerdote, o ministro que ficava entre a família e o seu Deus. Por fim, e até antes do concerto do Sinai, desenvolveu-se certo tipo de ordem sacerdotal, como Êxodo 19.22 expressamente declara. Não podemos determinar como esse ministério se originou e como funcionava, mas está claro que surgiu quase que coincidentemente com a transição de Israel de clã patriarcal para milhares de indivíduos que se multiplicaram e prosperaram na terra de Gósen. O desejo do Senhor que o povo fosse livre para celebrar e cultuá-Lo no deserto testifica um aparato relacionado ao culto que exige necessariamente certo tipo de oficiantes sacerdotais (cf. Êx 3.18; 5.1,3,8; 7.16; 8.25-29).

Um decisivo ponto significativo foi alcançado, entretanto, com a consolidação do povo israelita em um corpo comum em concerto com o Senhor. A

adoração particular ou até familiar já não bastaria para expressar o significado teológico da nova relação. Um povo corporativo precisava, como povo, de um meio de chegar-se ao Senhor do concerto, um meio de achar o foco espacial no Tabernáculo, mas isso também exigia um nível de intercessão apropriado ao caráter mudado do povo como uma unidade que, como entidade, deveria comparecer diante do seu Deus.

Talvez somente em virtude de ser irmão de Moisés — que já fora designado como mediador do concerto —, Arão e seus filhos foram escolhidos para fundar a ordem sacerdotal (Êx 28.1). Nessa função, eles já tinham participado de modo preliminar quando, juntamente com setenta anciãos, acompanharam Moisés ao monte Sinai no ato de reunir-se com o Senhor na cerimônia do concerto (24.1,9). Este encontro em si definiu o que significava ser sacerdote, a saber, representar o povo diante do seu Deus.

Por incrível que pareça, talvez, a primeira exigência depois da escolha de Arão e seus filhos foi a confecção de roupas apropriadas com as quais eles ministrariam, tendo cada peça um significado. Compunham-se primeiro de um éfode (28.6-14) feito dos mesmos tecidos que as cortinas do Tabernáculo (26.1). O principal propósito desta peça de roupa que se assemelhava a um avental era fornecer, na alça, sobre os ombros, um engaste para duas pedras preciosas nas quais estavam gravados os nomes das doze tribos de Israel, seis em cada pedra. O significado de tudo isso é claro: o sumo sacerdote tem de levar diante do Senhor todas as pessoas de todas as tribos para que Ele se lembre delas com benevolência (28.12).

À frente do éfode (Êx 28.15-30) era anexado um peitoral (ou bolso), no qual se fixavam doze pedras preciosas em fileiras de três. Em cada uma destas também se inscrevia o nome de uma tribo. Em virtude de o peitoral ser usado em cima do coração (v. 29) falava da intercessão compassiva empreendida pelo sacerdote quando ele entrava na presença do Senhor a favor de cada tribo. Um aspecto importante deste papel mediador era a comunicação da vontade de Deus às pessoas, especialmente antes do surgimento do movimento profético formal. O peitoral também continha o Urim e o Tumim, dois objetos pelos quais o sacerdote discernia as respostas “sim e não” do Senhor às perguntas dirigidas de maneira apropriada.

Outra parte do traje sacerdotal era o manto azul, feito todo de uma peça inteira (Êx 28.31-35). O sumo sacerdote o usava no Lugar Santo no trabalho de intercessão. Semelhantemente, ele se adornava com uma mitra na qual havia uma lâmina de ouro inscrito com os dizeres: “Santidade ao SENHOR” (v. 36). Simbolizava a atitude santa que o povo de Deus tinha de exibir ao fazer-lhe as ofertas de tributo. Arão, como “homem santo”, se consagrava de forma que nele, como o representante da nação, esta comparecesse sem culpa e irrepreensível diante de Deus.

Por fim, consta as roupas de baixo confeccionadas em linho, cujo propósito era proteger o recato dos sacerdotes (Êx 28.42,43). Esta lembrança da

vergonha da nudez associada com a Queda estava em nítido contraste com o comportamento dos sacerdotes pagãos que executavam seus deveres nus. Todas as peças de roupa dos sacerdotes israelitas foram projetadas para comunicar dois dos atributos do próprio Deus — glória e beleza (29.2,40). Eles falavam simultaneamente do distanciamento e, ao mesmo tempo, da proximidade divina.

A seguir, consta a cerimônia de consagração (Êx 29.1-37) que exigiu a confecção das roupas santas há pouco descritas. Primeiramente, havia a apresentação de animais e cereais, a lavagem cerimonial dos candidatos, o adorno com as insígnias sacerdotais e a unção com óleo. Depois, era a matança do novilho no qual Arão e seus filhos tinham colocado as mãos, transferindo a culpa para o animal inocente (v. 14). De acordo com o protocolo do concerto, sacrificava-se um carneiro como holocausto, “oferta queimada” ao Senhor (vv. 15-18). Matava-se um segundo carneiro e aplicava-se o sangue na orelha direita, no polegar da mão direita e no dedo grande do pé direito dos sacerdotes. O propósito era obviamente consagrar estes ao serviço do Senhor, de forma que os sacerdotes ouvissem e fizessem a vontade de Deus e andassem fielmente segundo foram chamados. Em seguida, a oferta das partes escolhidas do animal era dada ao Senhor e as partes designadas desta oferta eram consumidas por Arão e seus filhos. Esta oferta de comunhão fala da obtenção de um estado de concerto entre o Senhor e a ordem sacerdotal, um tipo de concerto dentro do concerto. Israel recebera o privilégio de ser um povo especial; agora, Arão e seus filhos recebem o privilégio de serem um instrumento especial, mediador entre esse povo e o Senhor, o seu Deus. Uma refeição do concerto sempre era parte de tal arranjo (cf. 24.11; 32.6), e é isso que está exatamente implícito no compartilhamento do carneiro da consagração pelo Senhor e pelos sacerdotes.

O tributo. A consagração dos sacerdotes, que caracterizava sacrifício apropriado, leva naturalmente à função de sacrifício nos cultos, assunto exaustivamente descrito no livro de Levítico. Mas é aqui, em Êxodo 29.28-46, que pela primeira vez vemos a ligação entre sacerdote e Tabernáculo. O Senhor indicou que Ele, o grande Rei, se reuniria com o povo do concerto de modo especial e inigualável no santuário portátil do Tabernáculo. Ele o faria pelo ministério mediador dos sacerdotes. Agora temos de elaborar a expressão visível por meio da qual a aproximação do povo ao seu Deus se torna possível.

Fundamentalmente, aproximação e permanência aceitável diante de Deus são a essência do sacrifício religioso, ou, talvez, do propósito. Quer dizer, o adorador ousa não ir à deidade de mãos vazias, pois certo tipo de oferta vicária tem de estabelecer o direito de agir assim e algum tipo de gesto devocional tem de significar o reconhecimento do status do adorador. Nos termos do concerto (e era o que governa todas as relações de Israel com o Senhor), o sacrifício era sinônimo de tributo, um ponto cristalinamente claro na passagem em estudo.

Os holocaustos de cordeiros oferecidos duas vezes durante o dia tinham de ser feitos à porta do Tabernáculo onde, diz o Senhor, “vos encontrarei para falar contigo” (Êx 29.42). Era no Tabernáculo que o Senhor habitaria e onde

Ele manifestaria a soberania entre o seu povo e sobre o seu povo (v. 45). Tudo isso é historicamente baseado no ato redentor de libertação do Êxodo. Ele tirou os israelitas do Egito a fim de habitar entre eles e exercer as prerrogativas reais (v. 46). O reconhecimento do domínio e residência divina entre eles seria expresso por Israel, seu povo, através da apresentação devota de ofertar, de tributar, a Ele.

A exigência do sacrifício no Tabernáculo e a função dos sacerdotes em fazer a apresentação regular das ofertas requeriam a santidade tanto dos sacerdotes quanto do povo para que tivessem validade. Embora a fé do concerto fosse expressa corporativamente e por intercessão sacerdotal, cada pessoa tinha acesso ao Senhor individualmente e em comunhão pessoal. Por isso se fez provisão para a expiação e oração.

Imediatamente à frente do véu que separava o Lugar Santíssimo estava o altar do incenso, cuja função era queimar as especiarias que simbolizam a doçura das orações do povo do concerto, enquanto as orações subiam até o trono da glória (Êx 30.1-9; cf. Ap 5.8; 8.3). Claro que havia sacrifício de oração como também sacrifício de propriedade.

Parte do ritual da expiação anual era a purificação deste altar (Êx 30.10) e, por conseguinte, do próprio povo. Todos os adultos tinham de pagar anualmente o tributo igual ao de meio siclo para sustentar este ministério e expressar com a oferta a verdadeira essência dessa expiação — que fora feito um resgate pelas vidas (vv. 11-16). Moisés tinha de fazer misturas de perfumes e óleos com os quais ele ungiria o Tabernáculo e todos os pertences, como também Arão e seus filhos, uma tradição a ser seguida em todas as gerações vindouras. Novamente o propósito era designar estes como santos, separados ao Senhor para o seu próprio uso e glória (vv. 29,32). Estes ingredientes, como também o incenso para o altar de ouro (altar do incenso), tinham de ser fabricados de acordo com a prescrição rígida e inigualável, porque falavam da santidade e mérito exclusivos do Deus de Israel (vv. 32,38).

A aproximação de Israel ao Senhor, o grande Rei, era claramente multisensorial. O povo via a glória no fogo e na nuvem, ouvia Deus no trovão e no terremoto, e cheirava algo da doçura divina na fragrância dos perfumes. O Deus fora da percepção sensorial se revelava metaforicamente de modo que os seres humanos sensíveis pudessem entender.

Êxodo 31 resume a aproximação ao Santo. Há uma lista de todo aparato físico necessário para essa aproximação — o Tabernáculo com as mobílias e equipamentos (vv. 7-11), a escolha divina de trabalhadores, qualificados por terem sido selecionados pelo Senhor e capacitados com o próprio Espírito de Deus (vv. 1-6). A seção conclui com o Senhor reafirmando o concerto a Moisés, concerto sujo cerne está gravado nas tábuas de pedra (v. 18). Mas se estas tábuas testemunham da fidelidade e compromisso de Deus, a resposta de Israel tinha de tomar forma na devoção ao sinal do concerto sinaítico: a observância cuidadosa do sábado (vv. 12-17). A firmeza da obra redentora do Senhor na história

e na promessa fundamentava-se no trabalho poderoso na criação. Era adequado que a celebração do término desta obra criativa no sétimo dia fosse traduzida em comemoração da nova obra criativa pela qual o Senhor fez de Israel o seu povo na redenção e no concerto.

A VIOLAÇÃO E RENOVAÇÃO DO CONCERTO

Antes mesmo de Moisés descer do monte para compartilhar os segredos maravilhosos da aproximação dos seus compatriotas ao Santo, eles já tinham se entregado em atitude e ação que anulavam a possibilidade deste tipo de comunhão. O Criador que, em virtude do poder soberano, pusera a nação em concerto com Ele, foi substituído por um deus criado pelo povo. Se o bezerro de ouro era uma representação do Senhor ou meramente um pedestal no qual Ele ficava invisivelmente, não é o importante. O ponto é que os primeiros dois mandamentos foram odiosa e abertamente violados e essa violação arruinou a base do arranjo do concerto.

O pecado de Arão e do povo era equivalente a repudiar o concerto, conforme está claro na narrativa da fabricação do bezerro. A saudação dada ao bezerro foi os deuses “que te tiraram da terra do Egito” (Êx 32.4), o linguajar exato do prólogo histórico do concerto sinaítico, no qual o Senhor descreveu a base de autoridade para ser o Deus de Israel (20.2). Arão construiu um altar com a finalidade de afirmação e cerimônia do concerto (32.5), precisamente como Moisés, tempos antes, fizera no compromisso do povo ao arranjo do concerto (24.4). A proclamação de Arão acerca de uma festa e a realização no dia seguinte (32.5,6) eram novamente idênticas à celebração que assistiu à aceitação mútua dos termos do concerto sob a orientação de Moisés (24.11).

Com o repúdio de Israel ao concerto há a declaração de resposta dada pelo Senhor: Ele também romperia o compromisso e começaria com uma nova nação procriada pelo próprio Moisés (32.10). Porém Moisés lembrou ao Senhor da natureza incondicional da promessa do concerto dada aos patriarcas (v. 13). Pois o Senhor quebrar a Palavra jurada ao povo perverteria a sua própria integridade divina e revelaria que Ele era, de certa maneira, menos que Deus.

O concerto com os pais permaneceu intacto, mas a sua expressão em Israel como a semente e, mais particularmente, como o meio pelo qual toda a terra seria abençoada, foi seriamente prejudicado. Para impressionar o povo com a atrocidade da infidelidade ao concerto, Moisés quebrou as tábuas que continham as estipulações básicas do concerto. Isto demonstrou visualmente a ruptura da aliança que unira o Senhor e o povo. Ele destruiu o bezerro de ouro, ato não tanto de raiva violenta que, através dele, a nova e ilícita relação do concerto foi quebrada e realmente aniquilada.

A fidelidade do concerto de Deus permaneceu incólume, sendo confirmada quando Ele chamou Moisés para empreender a viagem à terra que Ele prometera aos pais (Êx 33.1-3). Mas até o próprio Israel reconheceu a confiança firme

do Senhor e reagiu com arrependimento e reafirmação do concerto, a promessa poderia nunca achar cumprimento. Desta maneira, reapareceu a tensão entre os concertos patriarcais como promessa incompetente e o concerto sinaítico como promessa condicional. A nação de Israel permaneceu ligada ao concerto com o Senhor baseada na irrefutável promessa divina, mas a experiência das bênçãos nesse concerto dependia do grau em que Israel reagia com fé e obediência.

Embora o povo se arrependesse deste ato de violação do concerto (Êx 33.4,5), Moisés pediu um sinal, alguma evidência tangível de que tudo estava bem entre o Senhor e Israel (vv. 12-16). Para atender a esta necessidade compreensível, o Senhor prometeu revelar-se a Moisés em teofania, para mostrar-lhe a glória (vv. 17-23).

Este mesmo tipo de encontro teofânico entre o Senhor e Moisés, o mediador do concerto, acontecera na hora do ato inicial em que se fez o concerto no Sinai (Êx 19.9-25). Deus comparecera no meio de trovões, relâmpagos e nuvem espessa, advertindo o povo a evitar a cena de tal glória temerosa para que eles não perecessem (v. 21). Moisés, Arão, os filhos de Arão e os setenta anciãos poderiam subir, parte do caminho, junto (v. 24; cf. 24.1), mas só Moisés podia chegar à própria presença do Senhor (24.2,15-18). Lá, vestido com nuvem e fogo de glória, o Senhor declarou a Moisés a palavra do concerto.

A manifestação desta mesma glória logo em seguida à apostasia de Israel foi, por sua vez, seguida pelo restabelecimento do concerto (Êx 34.1-9). Moisés tinha de preparar mais duas tábuas, subir solitariamente ao cume do Sinai e receber a promessa de perdão e de relação renovada. Era a *hesed*-fidelidade do Senhor que garantia a continuação apesar da desobediência de Israel (vv. 34.6,7).

A renovação do concerto exigia a mesma resposta que teve a declaração original da obrigação do concerto. E estava baseada no mesmo compromisso do Senhor, a obrigação de demonstrar a soberania sobre Israel e entre as nações através dos seus atos poderosos na natureza e na história (Êx 34.10). Isto seria particularmente visível no que tange à conquista e ocupação de Canaã, pois foi lá que o papel de Israel como povo do concerto seria desempenhado.

Deus, como Senhor da Terra e o Único que a dividiu e distribuiu suas partes às nações, expulsaria os habitantes de Canaã e, desta forma, tornaria possível que Israel habitasse aquela terra. Israel tinha de abster-se de fazer concerto com estas nações e os seus deuses, pois isto contradiria o propósito do Senhor em declarar a sua singularidade e a singularidade do desígnio do concerto para o seu povo redimido (Êx 34.10b,14-16). Isto significava que os deuses de Canaã tinham de ser irrestritamente repudiados (v. 14) e as estruturas físicas da adoração ritual teriam de ser erradicadas da terra (vv. 13,17).

Êxodo 34.10-17 constitui uma elaboração dos dois primeiros mandamentos, a proibição de adorar outros deuses e de fabricar imagens para representá-los (ou até mesmo representar o próprio Deus). Isto era necessário, porque foi com relação a estes dois mandamentos que ocorrera a apostasia de Israel sob a orientação de Arão. O bezerro de ouro foi a rejeição da singularidade do Senhor

como libertador e a violação do princípio anicônico de que Deus Criador não pode ser representado por criação de mãos humanas.

O restante da redeclaração do regulamento do concerto (Êx 34.18-26) está claramente ligado aos grandes princípios subjacentes dos dois primeiros mandamentos elaborados. O reconhecimento do Senhor como grande Rei traz consigo atos apropriados de resposta, atos a ser empreendidos em tempos e lugares declarados. O centro da atenção é as festas e os dias santos, pois estes proporcionavam a ocasião por meio da qual o Israel vassalo poderia prestar homenagens ao Soberano, cuja incomparabilidade já fora tratada.

O primeiro é a Festa dos Pães Asmos (e o seu concomitante, a Páscoa), que chama a atenção ao ato redentor de o Senhor salvar o filho Israel da escravidão cruel e desesperadora (Êx 34.18-20). Isto requer a oferta, a Ele, dos primogênitos de todo o Israel ou em sacrifício ou em redenção.

O segundo é o sábado, aqui ordenado sem uma cláusula de motivo, mas na expectativa da vida agrícola de Canaã, onde plantar e colher seriam empregos regulares (Êx 34.21). Mesmo nesses tempos ocupados, o sétimo dia deveria estar livre para a adoração ao Senhor.

O terceiro e quarto eram a Festa das Primícias e a Festa dos Tabernáculos, respectivamente, que também tinham de ser separadas para permitir a peregrinação ao palácio do Senhor, Deus de Israel (Êx 34.22-24). Novamente o propósito está claro: O Deus que escolhera os filhos de Israel como propriedade peculiar e que os resgatou com poder grandioso tem de receber da mão deles o tributo proporcional à majestade divina e apropriado à vida deles na terra. Deste modo, o concerto que os une pode achar expressão tangível.

O material do tributo, embora não detalhado aqui, tem significação própria (Êx 34.25,26). Positivamente, tinha de seguir prescrição própria como parte de um rito inerente de Israel como membro do concerto (vv. 25,26a). Mas negativamente, tinha de evitar qualquer coisa que tivesse laivos do paganismo cananeu (v. 26b). Israel como povo adorador exclusivo de um Deus incomparável tinha de aderir estritamente a um culto que enfatizasse e derivasse significado dessa relação especial.

Tendo recebido os Dez Mandamentos outra vez, Moisés desceu do monte Sinai para compartilhar a comunicação divina com o povo (Êx 34.27,28). A fosforescência do brilho da glória divina, uma luminescência também sugerida no seu encontro anterior com o Senhor (24.17), brilhava tão intensamente no rosto de Moisés que ele era forçado a usar um véu quando estava diante do povo. A natureza física deste fenômeno deve permanecer um mistério, mas o significado teológico é cristalinamente claro. Moisés, como mediador do concerto, foi autenticado como tal pela sua semelhança com o Deus da glória, a quem ele representava. É precisamente por isto que Moisés e Elias tomavam parte no brilho do Jesus transfigurado (Lc 9.31,32).

A CONSTRUÇÃO E OCUPAÇÃO DO TABERNÁCULO

A renovação do concerto tornou possível a ereção do lugar de reunião, a tenda-santuário cujo desenho e especificações já tinham sido revelados (Êx 25.1—26.21; 30.1-38). A principal exigência era corações dispostos e sábios para incentivar as pessoas a contribuir para o projeto e sua execução (35.5,10,21,22,25,29; 36.1). Estes homens e mulheres, junto com os líderes Bezalel e Aoliabe, cheios do Espírito, expressariam pelo sacrifício e trabalho a essência da servidão. Eles construiriam um lugar de residência do qual o Sobe-rano exerceria a sua realeza entre eles.

Obediente sob todos os aspectos, os trabalhadores labutaram com diligên-cia inflexível, e com a beleza primorosa dos seus esforços eles renderam home-nagens de concerto ao seu Deus. Por isso, o narrador escreveu que, “conforme tudo o que o SENHOR ordenara a Moisés, assim fizeram”, e quando Moisés inspecionou a obra, “viu [...] que a tinham feito; como o SENHOR ordenara” (39.42,43).

Quando as peças prontas foram montadas e o Tabernáculo estava pronto, o Senhor, por assim dizer, “mudou-se” e ocupou a residência terrena. Esta mudança tomou a forma de nuvem que cobriu tudo e invadiu todo canto e recanto do Tabernáculo (Êx 40.34). Era tão intensa a presença divina que até Moisés não pôde suportar, pelo menos nesta ocasião em que o Senhor reivindica a propriedade e ocupação. Subseqüentemente, a glória, embora não desvincula-da inteiramente do Tabernáculo, operou pela nuvem e fogo como balizas para guiar o povo na migração à terra da promessa (vv. 36-38). O Senhor, com eles, tornara-se nessas circunstâncias um nômade, mas um nômade cuja face estava fixa na terra de habitação permanente de acordo com as promessas feitas aos patriarcas séculos antes.

UMA TEOLOGIA DO LEVÍTICO: COMUNHÃO COM O SANTO

Ainda que o arranjo do concerto até este ponto especificasse claramente a necessidade de Israel, o vassalo, comparecer diante do Senhor em ocasiões declaradas e escolheu primeiro Moisés e depois o sacerdócio como mediadores neste encontro. Por esse motivo, havia a necessidade de descrever a natureza do tributo a ser apresentado, o significado preciso e a função do sacerdócio, a defi-nição de santidade e profanação, e um esclarecimento mais rígido dos lugares e épocas de peregrinação ao lugar da habitação do grande Rei. Este é o propósito do livro de Levítico.

O próprio cerne da relação do concerto — comunhão entre o Senhor e o povo — e o meio da sua realização já estão detalhados na declaração inicial de Levítico, onde, com respeito aos holocaustos, o Senhor diz: “À porta da tenda da congregação [a oferta] trará, para que o homem seja aceito perante o SENHOR”

(Lv 1.3, ARA). O servo tinha de aproximar-se do Soberano no seu lugar de habitação apresentando um símbolo apropriado de submissão obediente.

Em condições políticas comuns era inevitável que o príncipe vassalo ofendesse pelo menos ocasionalmente o senhor supremo e, então, precisasse fazer gestos de boa vontade para pedir paz e normalização das relações. Mesmo que não se tratasse disso, era sua incumbência comparecer regularmente ao palácio para reafirmar a lealdade e amizade, uma reafirmação que tem de expressar-se na oferta voluntária de tributo além da tributação obrigatória inerente na vassalagem.

O fato de o concerto entre o Senhor e Israel ter sido modelado segundo os pactos do antigo Oriente Próximo em forma e função, permite-nos entender com clareza incomum, a miríade de detalhes relacionados a culto no Pentateuco. Os sacrifícios e as ofertas tinham o objetivo de demonstrar a subserviência de Israel, expiar as ofensas contra o Soberano, o Senhor, e refletir a harmonia e índole pacífica da relação estabelecida ou restabelecida.⁷¹

O holocausto e a oferta de manjares (Lv 1-2) serviam para identificar o ofertante como servo do rei, servo que não ousava chegar diante dele de mãos vazias. As ofertas pelo pecado e pela culpa (Lv 4-5) serviam para restabelecer uma relação que fora rompida por causa da desobediência do servo. Elas eram a sua recompensa a um senhor ofendido. As ofertas pacíficas (ou de comunhão, Lv 3) constituíam expressão de ação de graças pelo vassalo a um estado de comunhão que atualmente existia. Eram testemunhos voluntários e não-obrigatórios de um coração cheio de ação de graças e louvor pela bondade do Senhor.

O papel do sacerdote em mediar estas ofertas também é significativo. Sendo também um vassalo, ele tinha de seguir protocolo apropriado no ministério em prol do povo. Ele fazia o ritual relativo às muitas ofertas da nação acabadas de serem descritas (Lv 6-7), e, como servo especial do Senhor, ele desfrutava para si certa porção do tributo (7.28-30).

Como servo especial, o sacerdote seria nomeado e consagrado (Lv 8) para aprender os métodos adequados da intercessão sacrificatória (9.1-10.7), e entender que ofício e ministério privilegiados requeriam cânones inigualáveis de integridade e conduta (10.8-15). Em outras palavras, o sacerdote era um homem santo que servia a um Deus santo em prol de um povo santo.

A essência do ministério sacerdotal está enunciada enfaticamente em Levítico 10.10,11: “Para fazer diferença entre o santo e o profano e entre o imundo e o limpo, e para ensinar aos filhos de Israel todos os estatutos que o SENHOR lhes tem falado pela mão de Moisés”. Israel era um povo separado para o Senhor de todas as nações da Terra. O estilo de vida e o caráter têm de anunciar a todos os povos o significado dessa identidade e missão.

Isto explica as restrições e prescrições elaboradas concernentes a certas coisas: a oferta e comida de animais (Lv 11.1-23); a impureza de carcaças (vv. 24-28);

⁷¹ Gordon J. Wenham, “The Book of Leviticus”, in: *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), pp. 25, 26.

a contaminação de recipientes e artigos contaminados por criaturas imundas (vv. 29-46); a impureza sugerida pela menstruação (12.1-8), a lepra (Lv 13-14) e a emissão de líquidos corporais (Lv 15). Na maioria dos casos, estes não eram considerados imundos por causa de alguma corrupção inerente, mas o próprio Senhor os identificou como imundos para fornecer pontos de referência pedagógicos. Um povo (como Israel) é santo por causa dos decretos eletivos e salvíficos do Senhor. Tudo o mais é santo ou não-santo em virtude da deliberação e mandato divinos. Não é assim por natureza, mas se torna assim pela vontade de Deus.⁷²

O povo santo tinha de manter este estado na conduta como também no decreto. Por isso, era essencial haver provisão para a nação como um todo, a fim de que se restabelecesse regularmente a posição de pureza. Isto era feito por meio do ato congregacional de arrependimento e perdão expresso no ritual do Dia da Expição (Lv 16). Mas este evento anual de restauração ao estado original de pureza da relação do concerto tem de ser vivenciado todos os dias na estrutura de um código de comportamento nacional e individual. Os estudiosos, em sua maioria, descrevem Levítico 17 a 26 como “o código da santidade”.⁷³

O tema subjacente deste grande tratado sobre santidade está resumido na frase “eu sou o SENHOR” (por exemplo, Lv 18.2,5,6,21,30; 19.2-4,10,12,14,16,18,26,28,30,31).⁷⁴ O caráter e comportamento humano (particularmente de Israel neste contexto) têm de, a fim de que sejam chamado “santos”, refletir o caráter e comportamento do próprio Deus. Ele é o padrão de santidade pelo qual todos os outros devem ser medidos. Ele é, ao mesmo tempo, o motivo e o motivador para a realização humana de santidade. Fundamentalmente, Deus é santo, porque Ele é inigualável e incomparável. Aqueles a quem o Senhor chama à servidão têm de entender a santidade não principalmente como um tipo de “espiritualidade”, mas como a singularidade e o distanciamento como eleitos e chamados de Deus. Mas a santidade também tem de expressar-se na vida, apegando-se a princípios e práticas éticas que demonstrem a semelhança de Deus. Este é o significado subjacente de ser a “imagem de Deus”.

A chamada à santidade envolvia regulamentos relativos à santidade do sangue (Lv 17), à proibição de incesto (18.1-18) e de outras perversões sexuais (vv.19-23); ao cumprimento do Decálogo (Lv 19.1-18) e de leis relacionadas (19.19-20.27); e ao comportamento apropriado dos sacerdotes na vida particular e pública (Lv 21-22).

O povo de Israel, como nação santa, também tinha de entender que santidade requeria aderência rígida a dias santos, a tempos declarados de convocação à presença

⁷² Para inteirar-se de uma análise completa e excelente sobre os critérios de limpeza e impureza, veja *ibid.*, pp. 166-171.

⁷³ Conforme Martin Noth, *Leviticus: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1977), pp. 127, 128.

⁷⁴ Quanto a esta frase no “código de santidade” e em outros textos no Antigo Testamento, ver Walther Zimmerli, *I Am Yahweh* (Atlanta: John Knox, 1982), esp. pp. 2-5.

do Senhor. Estamos falando do sábado semanal (Lv 23.3), a Páscoa e a Festa dos Pães Asmos (vv. 4-8), a Festa das Primícias (vv. 9-14), a Festa das Semanas (vv. 15-22), a Festa das Trombetas (vv. 23-25), o Dia da Expição (vv. 26-32), a Festa dos Tabernáculos (vv. 33-44), o ano sabático (25.1-7) e o ano do jubileu (25.8-55). O propósito destas ocasiões era múltiplo, mas na estrutura da santidade era para lembrar o povo de Deus de que não só pessoas, lugares e ações são santos, mas o tempo também é santo. Tem de haver dias separados do calendário de atividades “seculares” e de interesse próprio para que o povo-servo pondere sobre o significado da sua existência e da tarefa santa à qual eles foram chamados. Os dias e tempos especiais os punham em contato de modo singular com a Pessoa e propósitos do Deus da eternidade, que transcende a vida a nível cíclico e calendárico, e que chama o povo outra vez à servidão na Terra.

A linguagem do concerto com a qual a seção finaliza deixa claro que este é o significado subjacente da santidade e do código da santidade.⁷⁵ Em termos rememorativos da inauguração do concerto no Sinai (Êx 21.1-4), o Senhor fala da sua singularidade e exclusividade (Lv 26.1), fato que exigia lealdade inquestionável (26.2).

A obediência ao Soberano que quebrou os laços da escravidão egípcia no ato redentor do êxodo (Lv 26.13) resultaria, para Israel, na prosperidade material (26.4,5), no sucesso militar (vv. 6-8) e na garantia da presença continuada e compromisso de concerto por parte de Deus (vv. 9-12). A desobediência, porém, resultaria em derrota (vv.14-17), empobrecimento (vv.18-20), praga (vv. 21-26) e banimento da terra (vv. 27-33).

Até no exílio haveria esperança, embora a bênção do concerto dependesse da obediência, o concerto em si permaneceria intacto, pois estava baseado nas promessas incondicionais de Deus, que pré-datavam o feito do concerto no Sinai.⁷⁶ Tinha raízes nas garantias dadas aos pais patriarcais da nação de centenas de anos antes da existência da própria nação (Lv 26.42). A restauração estaria relacionada ao arrependimento do povo de Deus, mas até esse espírito de confissão seria algo iniciado pelo favor gracioso de Deus (26.40,44,45).

A comunhão com o Santo exige uma santidade de disposição e comportamento por parte do povo de Deus, cujas estruturas Ele mesmo estipula. A adesão a esses padrões assegura a continuação da comunhão e favor, mas a desobediência traz julgamento inexorável. A natureza do compromisso do concerto é tal, porém, que os propósitos do Senhor têm de prevalecer e o seu povo tem de, cedo ou tarde, cumprir os propósitos para os quais Ele os elegeu e os resgatou.

UMA TEOLOGIA DE NÚMEROS: DA PEREGRINAÇÃO À POSSESSÃO

Um componente principal da promessa do concerto aos pais e à nação de Israel era, como já mencionado, a herança e ocupação de uma terra. Esta terra era represen-

⁷⁵ Wenham, pp. 327, 328.

⁷⁶ Ibid., pp. 31,32.

tativa da Terra inteira. Como o homem foi colocado no jardim do Éden para cuidar e dominar sobre ela, assim Israel seria colocado em Canaã para cuidar e dominar sobre ele como terras feudais do grande Rei. Afinal, quando os propósitos salvíficos do Senhor tiverem sido cumpridos, toda a Terra — na verdade, toda a criação — ficará sob o governo do gênero humano, que dominará sobre todas as coisas.

Temos de ver a ocupação de Israel sobre Canaã como uma fase neste processo de reivindicar toda a criação para o Criador. Canaã é um microcosmo da Terra, uma parte pelo todo (*pars pro toto*) que fica sob o controle de forças ímpias e anti-deus que têm de ser derrotadas antes de Israel poder entrar no descanso. O ato da eleição e redenção, pelo qual o Senhor tirou os filhos de Israel do Egito, e o encontro no Sinai, pelo qual eles se tornaram servos sacerdotais, requeriam, para o cumprimento, uma estrutura geográfica na qual eles pudessem exibir o significado do status do concerto e do qual eles pudessem engajar as nações do mundo no ministério de reconciliação. Como Tabernáculo, Canaã seria o foco da residência do Senhor entre os homens, o lugar onde a sua soberania acharia expressão histórica através do povo especialmente escolhido.

A entrada na terra exigia peregrinação e conquista. Entre a promessa do concerto e a posse do concerto está em vigor um processo de viagem rigorosa através de oposição hostil de terreno e terror. Israel tinha de entender que a ocupação da terra só seria alcançada através de muito esforço e trabalho árduo, pois Canaã, como a própria criação, estava debaixo do domínio estrangeiro e tinha de ser arrancada à força, pelo braço forte do Senhor que lutaria em prol do seu povo.

A teologia da peregrinação e conquista se expressa nas narrativas de Números.⁷⁷ Em termos claramente militares, Moisés registrou o censo das tribos (Nm 1) e a organização posicional das tribos no acampamento (Nm 2) na expectativa de partirem do Sinai em direção a Canaã. Os levitas, os guardiões da habitação do Senhor, tinham de estar em volta do Tabernáculo, cercando-o. Estavam particularmente pertos, tanto geográfica quanto funcionalmente, porque representavam os primogênitos de Israel que o Senhor poupou no Êxodo (Nm 3.12,13,44,45; 8.5-26). A sua responsabilidade era cuidar do santuário (Nm 4), pois o ministério do primogênito sempre é servir o pai e proteger-lhe os interesses. As suas necessidades, como também as necessidades dos sacerdotes, seriam atendidas pelas ofertas da comunidade a cujo favor eles empreendiam o papel de mediação (Nm 18).

A peregrinação não implica em cessação de obrigação relacionada ao culto ou de regulamento social. De fato, as circunstâncias peculiares do trânsito nômade no deserto exigiam a redeclaração de princípios e práticas já enunciados. Por conseguinte, havia estipulações especiais concernentes a lepra (Nm 5.1-4), as acusações de adultério (vv. 11-31), o voto do nazireu (6.1-21), a Páscoa (9.1-14), as ofertas (15.1-31,37-41; 28.1-29.40), a purificação (Nm 19), os votos

⁷⁷ Peter C. Craigie, "The Book of Deuteronomy", in: *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 24-28.

(30.1-16) e a herança (36.1-12). Fundamentadas na declaração do concerto original, estas estipulações refletem emendas e modificações essenciais ao povo peregrino que aguardava ansiosamente a passagem de um estilo de vida nômade, com toda a sua impermanência, para um estilo de vida de assentamento sedentário em uma terra que seria seu lar para sempre.

A própria viagem é de significação teológica, pois serve de forma paradigmática como a experiência de todo peregrino que abre o seu caminho da promessa para a possessão. Na véspera de iniciar a viagem — logo depois que o Tabernáculo fora montado e investido com a plenitude da glória de Deus — os líderes das tribos de Israel apresentaram enormes cargas de tributo para ser usado no serviço do Tabernáculo (Nm 7.1,2,5). Desta maneira, eles ratificaram o compromisso, como líderes das suas respectivas tribos, de apoiar o ministério contínuo dos sacerdotes e levitas. A viagem estava a ponto de começar, um movimento sancionado e atestado pela resposta generosa do povo do concerto. Foram dirigidos à terra da promessa onde experimentariam as coisas boas das quais o Senhor falara (10.29).

Embora o Senhor tivesse comandado a marcha e ido diante do povo como guerreiro poderoso e conquistador (Nm 10.33-36; 14.8,9), eles, inúmeras vezes, não confiaram nEle para ajudá-los a completar a viagem com segurança. Murmuraram contra o Senhor (Nm 11; 20.1-13), rebelaram-se contra a liderança de Moisés (Nm 12-14; 16-17) e engajaram-se em denotada apostasia e repúdio ao concerto (Nm 25).

Apesar de tudo isso, o Senhor permaneceu fiel ao penhor do concerto. Aliviou o seu servo Moisés, fornecendo líderes cheios do Espírito (Nm 11.16-30; 13.30; 14.24), atendendo às necessidades físicas (11.31-35; 21.4-10) e derrotando os inimigos que se levantavam contra eles de todos os lados (21.1-3,21-32,33-35; 22-24; 31.1-11). Constantemente, reafirmava o compromisso com eles (11.23; 14.20; 15.41), até por intermédio do falso profeta Balaão (23.19-24; 24.3-9,15-24). Israel poderia ser (e foi) infiel, mas Deus não pode negar a si mesmo. Aquele que elegera e redimira, que fizera concerto e viera a habitar entre o povo, lhes garantiria o sucesso na peregrinação até à terra de descanso.

Como garantia desta promessa, Deus ordenou que Moisés espiasse a terra (Nm 13) para que o povo soubesse, em primeira mão, da beleza e abundância que os aguardava (13.27). Embora a rejeição do relatório minoritário de Calebe e Josué resultasse no adiamento do prazer da terra para todo o Israel, algumas tribos — Rúben, Gade e parte de Manassés — tiveram um antegoço na forma dos territórios transjordânicos ocupados pelos amorreus. A estas tribos, o Senhor concedeu essas regiões que, ainda que estivessem fora das fronteiras da Terra Prometida conforme foram descritas aos patriarcas, tornara-se pelo menos por certo tempo uma porção da partilha de Israel.

Quanto ao restante da terra, a própria Canaã, Moisés designou sua distribuição antes mesmo que se tornasse de Israel pela conquista. O princípio está claro: as promessas de Deus já estão disponíveis para a apropriação. Mas até que a apropriação seja realmente efetivada, a promessa só permanece em potencial. O Senhor ordenou que os habitantes de Canaã fossem expulsos, que os ídolos fossem destruídos

e que as terras fossem possuídas pelo povo escolhido (Nm 33.50-56). Isto tornaria possível a divisão da terra por tribo e a designação em cada uma delas de cidades para os levitas (35.1-8), cidades de refúgio (vv. 9-28) e outra partilha (36.1-12).

O terreno estava preparado para a conquista e ocupação da terra que Deus prometera aos patriarcas e ratificara para Moisés e Israel. Histórica e geograficamente, o povo do concerto chegara ao limiar do cumprimento deste elemento crucial da relação do concerto. Restava apenas atravessar o rio Jordão, conquistar e ocupar a terra, e dominá-la como a expressão do domínio divino na Terra. Mas esse passo seria dado por uma nova geração que tem de elaborar as exigências do concerto em um ambiente novo e diferente, um ambiente de existência permanente em uma situação urbanizada. Isso exigia que os sucessores do povo do concerto original afirmassem uma declaração modificada do concerto.

UMA TEOLOGIA DO DEUTERONÔMIO

A RENOVAÇÃO DO CONCERTO

Fundamental a qualquer estudo sério de Deuteronômio nos dias de hoje é o reconhecimento de que está na forma de documento do concerto, um ponto firmado acima da discussão por diversos estudiosos em todo o espectro teológico.⁷⁸ Levando em conta esta forma — especificamente a forma de tratado entre suserano e vassalo, exaustivamente comprovada por fontes hititas — o conteúdo, de acordo com a expectativa, reflete a linguagem e interesses do concerto. Na realidade não é exagero propor que o concerto é o centro teológico de Deuteronômio.

Neste caso, temos de reconhecer que Deus é o iniciador do concerto, o grande Rei, que Israel é o recebedor do concerto, o vassalo, e que o livro em si, completo com os elementos essenciais de documentos de tratado-padrão, é o órgão do concerto. Toda tentativa em lidar teologicamente com Deuteronômio tem de ser com atenção total e apropriada à forma e tema do concerto dominante. Isto significa que a revelação divina de si mesmo e de outros assuntos deve ser entendida dentro do contexto do concerto, porque é o propósito divino no documento representar-se em um papel particularizado: Soberano, Redentor, Fazedor do concerto e Benfeitor.

Empregar a rubrica e classificações padrões, sem vesti-las com conteúdo pertinente a concertos, é abusar teológica e hermenêuticamente do livro de Deuteronômio. Mas para entendermos o Senhor neste sentido especializado de concerto, temos de ver como Ele se revela e se descreve em Deuteronômio. Quer dizer, temos de determinar os meios da auto-revelação divina e seu conteúdo. Podemos classificar a auto-revelação em atos, teofania e palavra, e o conteúdo em nomes e epítetos, pessoa, atributos e caráter, e função divinos. Tudo isso tem de ser alimentado pela estrutura do concerto no qual deliberadamente funciona.

⁷⁸ G. Ernest Wright and Reginald H. Fuller, *The Book of the Acts of God* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1960), pp. 9, 10, t

A REVELAÇÃO DIVINA: SEUS MEIOS

Um dos principais meios pelos quais Deus se revelou é nos acontecimentos históricos, quer dizer, por atos que a comunidade de fé pudesse reconhecer como divinos.⁷⁹ Para os filhos de Israel nas planícies de Moabe, estes atos compunham a constelação de ações poderosas que o Senhor exibira diante deles e a favor deles desde os dias dos patriarcas até o presente momento. Foi com base em tais intervenções históricas que o Senhor poderia reivindicar ser Soberano.

Em outros textos do Antigo Testamento, o ato fundamental de Deus é a própria criação, mas aqui o assunto é menos cósmico. O foco de Deuteronomio não está nos interesses universais de Deus, mas nos propósitos especiais para o seu povo. Isto significa que o primeiro ato envolveu a seleção e chamada dos antepassados patriarcais, uma chamada que o Senhor estabeleceu na função de seletor (Dt 26.5-9; 10.22; 32.15-18).

A eleição de um povo, acompanhada pelas promessas quanto à implementação bem-sucedida, se expressou séculos depois no evento do grandioso êxodo que, junto com a subsequente experiência do deserto, estabeleceu o Senhor como Redentor do seu povo (Dt 3.24; 4.3,20,34-39; 5.6; 6.12,21-23 e alhures).⁸⁰ Aquele que os chamara pela graça eletiva endossou a chamada historicamente pelo ato de libertá-los de um soberano opressivo para que o povo entendesse a fidelidade e o poder incomparável de Deus.

Esse poder esteve particularmente evidente para os israelitas quando o Senhor revelou o braço a favor deles como guerreiro. Ele derrotara Seom e Ogue (Dt 1.4) e humilhara faraó (1.30). Ele continuaria obtendo vitória sobre os inimigos nos dias vindouros (7.1,2,20-24; 9.3-5; 20.4,13; 21.10; 23.14; 31.4), provando a todos que Ele realmente é digno de obediência e louvor. A luta trans-histórica com os domínios do mal e das trevas achou, e acharia, expressão histórica no sucesso de Israel no campo de batalha.

As intervenções do Senhor a favor dos israelitas mostram que Ele é um benfeitor, um protetor, cujo cuidado evidenciou-se na concessão da graça multiplicando-lhes os habitantes (Dt 1.10; 10.22) e concedendo-lhes prosperidade física e material (32.15-18). Ser chamado e liberto pelo Senhor é entrar em uma vida de bênçãos. A vassalagem exige compromisso, mas também traz consigo segurança e prosperidade que só um Senhor beneficente e inesgotavelmente rico pode prover.

Além disso, as promessas de Deus não terminaram com a atual experiência de redenção, pois um prospecto glorioso jazia à frente. Ele levaria o povo a uma terra que mana leite e mel, onde eles participariam de bênçãos que nenhuma nação jamais experimentara (Dt 7.12-16; 11.13-15; 12.20,29; 19.1,8; 28.1-14; 30.3-9; 31.3; 33.2-29). Por outro lado, a desobediência aos mandatos do con-

⁷⁹ Brevard S. Childs, "Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions", in: *Hebraische Wortforschung*, editor Walter Baumgartner (Leiden: Brill, 1967), pp. 30-39.

⁸⁰ Samuel Terrien, *The Elusive Presence* (Nova York: Harper & Row, 1978), pp. 109-112.

certo invalidaria estas bênçãos e atrairia o castigo do Senhor. Aquele que fora Salvador e Benfeitor tornar-se-ia Juiz (4.27; 28.15-68; 31.17; 32.19-43).

Além da auto-revelação nos acontecimentos, na história, o Senhor revelou-se como soberano na teofania. Desta maneira, o esplendor glorioso do Rei contribui para a aura de majestade e poder e, assim, é convincente da dignidade e autoridade. Quase sem exceção, a revelação teofânica deu-se na forma de fogo e, do oposto, escuridão (Dt 1.33; 4.11,12,33,36; 5.4,22-26; 9.10,15; 10.4; 33.2; cf. Sl 50.2; 80.2; 94.1). O Senhor é Deus *absconditus* (Deus absconso), aquele que continuamente se retira na auto-revelação. A escuridão fala da sua transcendência, seu *mysterium*, sua inacessibilidade. Por outro lado, o fogo representa a imanência, a possibilidade de ser conhecido mesmo que de modo limitado (cf. Ez 1.4,27,28; Dn 7.9; Ap 1.14).⁸¹ A relação do concerto indicava a existência real de ambas as partes no acordo: o Senhor e Israel. Mas o Senhor era diferente de todo rei humano por mais remoto e majestoso que este fosse. O Senhor é Deus e, como Deus, sempre tem de ser inefável e inalcançável. Como parceiro do concerto, essa distância entre Ele e o povo tinha de ser atravessada para que a relação tivesse de ter algum tipo de realidade epistemológica e ontológica. A teofania era o meio de tratar desta necessidade nos tempos do Antigo Testamento, um meio que se sobrepujou somente no Novo Testamento com a encarnação da deidade no homem, o Deus-Homem Cristo Jesus.

O terceiro meio da auto-revelação divina no contexto do concerto deuterônomico foi através da palavra. É importante observar que no antigo Oriente Próximo e no Antigo Testamento não há distinção essencial entre ato e palavra, pois o ato é produzido pela palavra e a palavra nunca é sem propósito efetivo. É dinâmica, entélica,⁸² propositada, criativa, poderosa (cf. Gn 1.3, etc.). Não existe (como na filosofia grega, por exemplo) como abstração teórica ou neutra. Em termos de revelação, e especialmente em Deuterônômio, é necessário vermos a palavra poderosa como instrumento do concerto; a palavra do Soberano comanda e comunica, mas também efetua, capacita e cria. Elaboraremos este ponto mais tarde quando discutirmos Deuterônômio como o texto do concerto.

A REVELAÇÃO DIVINA: SEU CONTEÚDO

O Senhor revela a sua vontade e propósitos claramente nos atos, teofania e palavra, mas temos de entender a sua natureza como Deus soberano de modo além destes, em uma auto-revelação mais imediata e específica. Moisés e o povo de Israel realmente ouviram, viram e sentiram o Senhor, mas de modo desconhecido aos homens hoje (cf. Dt 34.10-12). Ele comunicou mais completa e claramente a maravilha da sua Pessoa e plano. Estas características emergem à medida que são desdobradas na revelação deuterônômica, uma revelação não limitada a Israel daqueles dias, mas disponível a todos que lerem suas páginas.

⁸¹ N. do E. – do grego *nthelyk* “enteléquia”.

⁸² Nelson Glueck, *HESED in the Bible* (Nova York: Hebrew Union College Press, 1967).

Temos de ler e interpretar o que lemos levando em conta o papel que o Senhor assumiu no documento, qual seja, o grande Rei que fez concerto com o seu servo humilde e indigno. Por conveniência, resumiremos o conteúdo da auto-revelação nos nomes e epítetos do Senhor, sua Pessoa, atributos, caráter e função.

Os nomes do Senhor. Senhor. O nome *Senhor*, nome mais expressivo do papel de Deus no concerto, ocorre sem restrição mais de 220 vezes em Deuteronômio. Aparece 35 vezes no prólogo (Dt 1-4), 119 vezes na seção de estipulação (Dt 5-26), 51 vezes na seção de sanção (Dt 27-31) e 16 vezes na seção de poesia (Dt 32-33). Como Adonai Senhor, consta duas vezes, uma vez no prólogo e uma vez na seção de estipulação. A frase “o SENHOR, Deus de vossos pais” (e semelhantes) ocorre sete vezes: três no prólogo, três na seção de estipulação e uma vez na seção de sanção. A frase “o SENHOR, teu Deus” aparece umas 300 vezes: 46 no prólogo, 207 na seção de estipulação e 46 na seção de sanção. Muitas observações teológicas podem ser feitas baseadas na distribuição do nome divino Senhor em Deuteronômio.

(1) Quase exclusivamente este é o nome usado nas seções de narração e parênese. Isto denota claramente o caráter referente a concerto em Deuteronômio: o nome de Deus referente ao concerto atesta o conteúdo do documento pertinente ao concerto e é derivado da sua forma de concerto.

(2) O uso predominante do Senhor como nome de Deus no prólogo histórico (85 entre as 94 ocorrências ali de nomes divinos) revela que o Senhor é o Deus da história, particularmente em referência à história de Israel.

(3) O uso predominante do epíteto “o SENHOR, teu Deus” entre as ocorrências do Senhor no prólogo histórico (46 entre as 85 vezes) enfatiza a relação do concerto — Ele é o Deus deles.

(4) O uso predominante do Senhor ou uma de suas combinações nas seções de estipulação (144 entre 162 nomes divinos em Dt 5-11 e 186 entre 200 em Dt 12-26) reforça a idéia da obrigação de Israel ao Deus do concerto, que não é nada menos que o Senhor.

(5) O uso predominante do Senhor ou uma de suas combinações na seção de sanção (98 entre 116 nomes divinos) apóia o conceito do Soberano, que concede bênçãos e inflige julgamentos como o Fazedor do concerto.

Elohim. O segundo nome principal referindo-se a Deus em Deuteronômio, *Elohim*, com suas formas relacionadas, ocorre 38 vezes. Aparece sozinho 23 vezes (cinco no prólogo, seis na seção de estipulação, oito na seção de sanção e quatro na seção de poesia). *El* consta 12 vezes (três no prólogo, quatro na seção de estipulação, cinco na seção de poesia), *Elyon* uma vez (na seção de poesia) e *Eloah* duas vezes (ambas na seção de poesia). A palavra hebraica *'elohim*, como termo genérico para referir-se a “deuses”, é atestada 37 vezes (uma vez no prólogo, 22 vezes na seção de estipulação, dez vezes na seção de sanção e quatro vezes na seção de poesia). Podemos fazer pelo menos quatro observações sobre estes dados:

(1) Há uma falta de revelação criativa/cósmica, uma revelação normalmente ligada ao nome divino El/Elohim, exceto nas seções teofânicas, onde se espera que ocorra transcendência e esta seja enfatizada.

(2) Encontramos formas raras (El, Elyon, Eloah) principalmente na seção de poesia (oito das 15 usadas); a única exceção é El e esta ocorre somente na seção de poesia de Deuteronômio 1 a 11.

(3) As referências a deuses pagãos estão principalmente nas seções de estipulação e sanção (32 entre as 37 ocorrências), onde o Senhor é comparado e contrastado com outros deuses alternativos.

(4) A distribuição igual de Elohim e Senhor (12 e 16 usos, respectivamente) na seção de poesia é por causa da qualidade mais transcendente da poesia e sua atenção a temas que transcendem o concerto e são universais.

A Pessoa do Senhor. A auto-revelação de Deus também se expressa em declarações pertinentes à sua Pessoa, quer dizer, à sua essência e ser. Considerando que o testemunho bíblico em todos os lugares atesta para a sua diferença e distância radical de todas as outras coisas, a auto-revelação divina tem de assumir formas antropomorfas e antropopáticas. Deuteronômio alude à mão (Dt 2.15; 3.24; 4.34; 7.19; 11.2; 26.8; 33.11; 34.12) e braço de Deus (4.34; 5.15; 7.19; 11.2; 26.8) como expressões do seu poder. Os olhos (11.12; 12.28; 13.18; 32.10) representam a sua onisciência e atenção constante, ao passo que a face (5.4; 31.18; 33.20; 34.10) e a boca indicam a comunicação da sua glória e palavra. A “boca” do Senhor é uma metonímia para a sua palavra como revelação proposicional (1.26,43; 8.3; 9.23; 17.6,10,11; 19.15; 21.17; 34.4).

Em termos surpreendentemente humanos, o livro fala que o Senhor escreve (10.4), anda (23.14) e cavalga (33.26). Nenhuma outra nação tem um deus tão próximo (4.7,39; 31.8), um deus que dialoga com Moisés e Israel (9.12-24) e anda pelo acampamento de Israel (23.14), e é, ao mesmo tempo, tão inteiramente transcendente (4.12,35,36,39; 5.4,22-26; 7.21; 10.17; 28.58) que não pode e não deve ser representado iconicamente (4.12,15), mas unicamente pelo seu nome (12.5,12,21; 14.23,25; 16.2,6,11; 26.2). Ele é o *único* Deus, o Incomparável (3.24; 4.35,39; 5.7; 6.4,15; 32.39; 33.26), que é soberano (10.17,18; 32.8,9) e eterno (30.20; 32.40; 33.27). Nos mais calorosos termos humanos, o Senhor é um Pai para o seu povo (14.1; 32.5,6).

Os atributos e caráter do Senhor. A auto-revelação divina se manifesta primeiro na panóplia completa dos atributos e caráter do Senhor. Ele é um Deus gracioso, que faz promessas incondicionais aos pais e a Israel (Dt 1.8,11; 3.18,20-21; 4.31; 6.10; 7.8; 9.5,27,28; 10.15; 11.9,21; 28.9; 29.13) e que continua oferecendo bênçãos ao seu povo no presente e no futuro (1.10,20,21,25,35; 2.7; 7.13-16; 8.10,18; 10.22; 11.14-17; 12.1,21; 14.24,29). Particularmente notáveis são as ocorrências de *hesed* neste aspecto, pois este termo distintivo referente ao concerto certifica a confiabilidade do

Senhor em relação ao concerto, pois Ele graciosamente se obriga aos seus escolhidos (5.10; 7.9,12; 33.8).⁸³

Outro dos atributos de Deus particularmente pertinentes a Deuteronomio como texto do concerto é o amor. Vemos isto no afeto paternal de Deus por Israel (Dt 1.31), mas é especialmente usado como *terminus technicus* (termo técnico) para descrever o Senhor como o Fazedor do concerto (4.37; 7.7,8,13; 13.18; 23.5; 30.5; 33.12).⁸⁴ O seu amor e a eleição de Israel são uma e a mesma coisa. Ele escolheu este povo para ser a sua propriedade especial, não porque eles eram grandes ou poderosos — pois não eram nada disso — mas porque Ele os amou (7.7,8). Quer dizer, a escolha e o amor são mutuamente definidos, e resultam em salvação e concerto.

Na qualidade de Iniciador do concerto, Deus é fiel ao compromisso (Dt 7.9,12; 31.6,8; 32.4), poderoso para defender o concerto e o povo (4.34,37; 5.15; 6.21,22; 7.19) e absolutamente santo (5.11), glorioso (5.24,26; 28.58) e reto em todos os seus caminhos (32.4). Ele é íntegro e justo (4.8; 10.17,18; 32.4) nos procedimentos com Israel, mas é também um Deus ciumento, que não pode e não tolera submissões competidoras (4.24; 5.9; 6.15; 13.2-10; 29.20; 33.16,21). Se o povo andar em desobediência e seguir outros deuses ou de outra forma violar os mandatos do concerto com o Senhor, o povo será visitado pela ira e julgamento divino (1.37; 3.26; 4.21,25; 6.15; 7.4; 9.18-20,22; 11.17; 13.17; 29.20,23,25,27,28; 31.29; 32.21,22). O arrependimento do povo é encontrado pela misericórdia absoluta de Deus (4.31; 13.17; 30.3).

A função do Senhor. O segundo e talvez mais claramente percebido e compreendido modo da auto-revelação de Deus em Deuteronomio é a sua atividade histórica e supra-histórica. Levando em conta a estrutura e teor do concerto exposto em Deuteronomio, a função dominante (e talvez abrangente) do Senhor é a de Senhor soberano do universo, que escolhe fazer concerto com Israel a fim de executar o seu plano para o mundo. Dada esta suposição, uma suposição que uma abordagem teológica analítica sustenta, é metodologicamente apropriado virmos que a atividade e relações divinas específicas em Deuteronomio constituem-se de elementos do exercício da suserania de Deus.

A revelação do Senhor conforme vemos na maneira de sua expressão na discussão prévia e em termos dos nomes e epítetos, pessoa e atributos divinos, tem de, necessariamente, encontrar eco e até coincidir com a revelação esclarecida pelo seu papel como soberano. Mas a abordagem que apresentaremos a seguir ressaltará o tema do concerto em Deuteronomio e, de fato, no Pentateuco, contribuindo esperançosamente para compreendermos a revelação que Deus faz de si mesmo no próprio contexto hermenêutico da relação do concerto.

⁸³ Moran, pp. 77-87.

⁸⁴ Bernhard W. Anderson, *Creation versus Chaos* (Philadelphia: Fortress, 1987), pp. 59, 60.

Criador. Claro que a obra como Criador é fundamental aos atos de Deus na história. Embora em outros lugares este seja um tema bíblico importante, só Deuteronômio 4.32 trata-o claramente em todo o corpo do texto do concerto sob revisão aqui. Mesmo aqui é quase incidental, pois o ponto a que se quer chegar é que desde a criação não havia precedente histórico a Deus ter falado e resgatado um povo como Ele fez com Israel. Logicamente a ênfase não está no concerto universal com todo o gênero humano por meio do qual Deus o designou para assumir o domínio sobre todas as coisas criadas. A ênfase em Deuteronômio está no concerto com Israel pelo qual esta nação, chamada de entre as nações existentes, dê testemunho do Deus Criador, cuja obra como Criador é pressuposta. A chamada para Israel não é para encher a terra criada, mas para ocupar uma terra. O papel do Senhor aqui não é de Criador, mas de Redentor e Iniciador do concerto.⁸⁵

Redentor. Muitas passagens deixam clara a função de Deus como Redentor (Dt 5.6,15; 6.12,21-23; 7.8; 8.14; 9.26,29; 13.5,10; 15.15; 16.1; 24.18; 26.8). Foi só com base em seu amor que Ele derrotou a escravidão egípcia, livrou, contra todas as possibilidades inimagináveis, o filho Israel e levou o povo ao ponto em que eles poderiam considerar o convite do concerto com todas as suas promessas e expectativas. Estes foram atos poderosos que ocorreram na história, atos tão monumentais e humanamente inexplicáveis que o mundo tem de ver neles que o Deus de Israel realmente era inigualável. A obra de redenção era uma ordem de eventos que testemunhavam da soberania do Senhor sobre toda a criação e dos propósitos graciosos em chamar um povo que seria um canal para a obra contínua dEle de redenção em escala universal.

O objetivo imediato do ato redentor era colocar o povo redimido em comunhão de concerto com o Senhor. O Senhor é o Deus do concerto, que iniciou esta relação especial e que a fez acontecer em um evento histórico e concreto. E não foi uma idéia que surgiu posteriormente, uma mera seqüência lógica ao êxodo, pois o Senhor prometera aos pais de Israel que Ele chamaria e separaria a semente deles, os salvaria com poder grandioso e os levaria para si como propriedade especial. De fato, Deuteronômio em todos lugares declara o concerto sinaítico e deuteronômico e seus benefícios exatamente nas promessas aos patriarcas (1.8,11,21,35; 6.3,10,19; 7.8,12; 8.18; 9.5,27; 11.9; 19.8; 26.3; 29.13; 30.20; 34.4).

Do ponto de observação histórico e geográfico nas planícies de Moabe, Moisés recordou 38 anos atrás até ao presente momento, quando o Senhor efetuara o concerto que agora eles tinham de ratificar. No encontro no monte Sinai, Ele lhes dera os Dez Mandamentos como o centro vital da relação do concerto (Dt 4.13), uma relação fundamentada na graça redentora (4.20,34) e na eleição (7.6-8; 10.15; 32.9-13).

⁸⁵ Dumbrell, *Covenant and Creation*, pp. 116-123; Patrick D. Miller, "The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land", in: *Interpretation* 23 (1969): 451-465.

No contexto da renovação do concerto, que é a essência da mensagem deuteronômica, o benefício mais óbvio do concerto para a assembléia em Sitim foi a conquista, a ocupação e a colonização da terra do outro lado do rio Jordão, a terra de Canaã. Embora houvesse muitas outras promessas ligadas ao concerto, tanto na promessa patriarcal quanto na confirmação sinaítica, nada avulta maior em Deuteronômio do que a terra.⁸⁶ Por mais de 400 anos, os israelitas foram estrangeiros no Egito hostil e, desde o êxodo, foram nômades sem raízes no deserto do Sinai. Não admira que a expectativa do assentamento permanente na sua própria terra fosse um tema tão dominante no discurso de despedida de Moisés para Israel. Tendo sido constituídos como nação com lei e adoração relativa a culto, tudo que lhes faltava era um território no qual pudessem viver diante de todas as nações o propósito para o qual eles foram chamados e comissionados. Agora, essa terra estava diante deles como a peça final no mosaico dos propósitos do concerto de Deus (Dt 1.8,20,21,39; 2.24,29,31; 3.18,20; 11.24,25,31; 12.1,10; 13.12; 15.7; 17.14; 18.9; 19.2,3,7,10; 20.16; 21.23; 24.4; 25.15,19; 32.49,52).

A terra da promessa só seria ganha pela conquista, pois os reinos de Canaã, como todos os reinos da terra, eram antitéticos aos propósitos do Senhor, e na pecaminosidade desses reinos eles recusaram reconhecer a soberania divina sobre eles. A hostilidade desses povos ao Senhor se estenderia obviamente a Israel, o povo-servo, de forma que a apropriação de Israel da terra da promessa — a terra que esses inimigos ocupavam como invasores ilegítimos — só se daria por luta e guerra, um conflito para o qual Israel estava mal equipado para emprender.

A terra da promessa não era, afinal de contas, a terra de Israel, mas do Senhor. Como já comentado, Canaã compendia de modo microcômico a terra inteira que Deus criara como o reino do seu domínio no e pelo gênero humano. O fracasso de o homem ser a imagem de Deus resultara no confisco da regência terrena e histórica, uma exclusão de autoridade que continuará até que “os reinos do mundo [venham] a ser de nosso Senhor e do seu Cristo” (Ap 11.15). Israel foi eleito para demonstrar historicamente como tinha de ser o domínio de Deus na terra, e a terra de Canaã foi escolhida como a arena na qual o mundo teria um vislumbre dessa soberania em ação. Sua conquista e ocupação serviriam como protótipo da conquista e ocupação universal, que são um tema importante da mensagem escatológica dos profetas.

Se Canaã fosse realmente “a terra de Deus”, então ninguém mais, senão Deus, poderia desapropriar os ocupantes ilegais e permitir que o seu povo-servo fincasse raízes nessa terra. Isto dá origem à visão de que a guerra da conquista

⁸⁶ P. D. Miller, “God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics”, in: *Interpretation* 19 (1965): 39-46; idem, *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge: Harvard University, 1973).

não era a guerra de Israel, mas de Deus.⁸⁷ Não foi Moisés ou Josué ou outro líder humano que tornaria o sucesso possível, mas só o Senhor, porque Ele é o guerreiro que sai para batalhar e realizar as façanhas em prol do seu povo, façanhas que resultam em vitória e domínio. Deuteronomio está repleto de referências ao Senhor como guerreiro e conquistador, aquele que luta as batalhas de Israel a seu favor (Dt 1.4,30,42; 2.15,21,22,33,36; 3.2,3,21,22; 4.3; 5.15; 7.1,2,16,18,22-24; 9.3-5; 11.23; 12.29; 18.12; 19.1; 20.4,13; 28.7; 31.3-6,8).

Guerreiro. O papel de guerreiro divino desempenhado pelo Senhor levava-nos a considerar outros modos nos quais Ele declarou e demonstrou a sua beneficência graciosa em prol do seu povo Israel. A promessa e conquista da terra foi realmente um importante componente do concerto e suas bênçãos, mas de modo nenhum era tudo o que Deus pretendia. Ele proveria abundância continuada na terra (Dt 6.10,11; 7.13-15; 8.7-10; 11.14,15; 14.29; 15.4,6; 16.15; 28.3-6,11,12; 29.5,6; 33.24) da mesma maneira que Ele fizera no passado (2.7; 8.3,4). Isto incluiria colheitas abundantes, chuvas copiosas, saúde boa e vida longa. Mais importante que isso, Israel veria a continuação da promessa através de uma linhagem de posteridade interminável (1.11; 7.13,14; 10.22; 28.4).

Embora estas últimas promessas falassem claramente em termos físicos, as maiores bênçãos do Senhor estariam no reino espiritual. Ele mostraria o seu *hesed*, o seu compromisso do concerto, para as gerações ainda por nascer (Dt 5.9). Os dias seriam imensuravelmente abençoados na terra conforme os israelitas correspondessem em obediência (5.16,33; 6.2,3; 11.26,27). Seriam colocados acima de todas as outras nações na Terra (28.1,2,13). Mesmo que fossem desobedientes e desmerecedores do favor divino, o Senhor os perdoaria e os restauraria a um lugar de responsabilidade do concerto (30.3-10; 32.43).

Promotor Público e Juiz. O lado inverso da função do Senhor como Redentor e Guerreiro a favor de Israel é promotor público e juiz. Como já declaramos, Israel poderia (e iria) apartar-se dos privilégios do concerto. Por isso, tinha de ser disciplinado e castigado. A comunhão do concerto oferecia oportunidades e benefícios incalculáveis para Israel, mas também exigia obediência a seus mandatos. Ser o vassalo do Senhor era uma perspectiva impressionante, pois acarretava na recompensa mais alta ou na condenação mais séria.

O Senhor se revelou como juiz (Dt 1.17), que no passado já mostrara desprazer aos israelitas (9.14,19,20,25,26; 11.2-6) e que nos dias vindouros castigaria a rebelião (5.9; 6.15; 7.4,10; 8.19,20; 11.17). Isto seria particularmente evidente quando Ele os desarraigasse da terra da promessa e os espalhasse às extremidades da Terra (4.27; 28.20-68; 29.20-28; 32.23-26). A finalidade não era destruí-los. Havia o propósito saudável de discipliná-los até que voltassem arrependidamente para servir o Senhor mais uma vez como povo que Ele escolheu em graça incondicional.

⁸⁷ *Theological Dictionary of the Old Testament* (1975), s.v.i goy, vol. 2, pp. 426-433.

A REVELAÇÃO DO HOMEM

O Antigo Testamento é consistente em descrever o homem como a glória culminante da atividade criativa e redentora de Deus e, do concerto abraâmico em diante, Israel é visto como o “povo-propriedade” especial, a quem Deus elegeu para servir a Ele e redentoramente ao mundo. Estes fatos tornam desnecessárias outras justificações para considerarmos a revelação do homem como um tema teológico fundamental do Antigo Testamento. Levando em conta a estrutura e conteúdo óbvios do concerto do Deuteronômio, é evidente que o Fazedor divino do concerto, o próprio Senhor, tem de estar em concerto com alguém. Claro que este alguém é Israel, mas porque a eleição de Israel é tendente a um resultado e serve a um propósito mais alto — proclamar os propósitos redentores do Soberano — temos de fazer mais considerações sobre o gênero humano em sentido mais amplo e em sentido mais especificado que apenas Israel. A discussão pode lógica e teologicamente emanar de análise da revelação deuteronômica relativa ao gênero humano, às nações, a Israel e ao indivíduo.

A revelação concernente ao gênero humano. Em Deuteronômio, há somente quatro ocorrências de *'adam*, a palavra hebraica habitual para aludir à raça humana (Dt 4.28,32; 8.3; 32.8). A primeira destas ocorrências refere-se aos ídolos como trabalho das mãos dos homens, ao passo que as duas seguintes falam de Deus criar os homens e distribuí-los pela Terra. Em Deuteronômio 32.8, *'adam* é paralelo a *goyim*, palavra que em geral significa categorias políticas e territoriais.⁸⁸ Outros usos de *'adam* em Deuteronômio conotam algo diferente de gênero humano gentílico (5.21; 20.19), provavelmente o indivíduo. Deuteronômio 8.3 ensina que a humanidade tem de viver por mais do que comida, tem também de ter a Palavra divina. Com isto, há pouca atenção à raça humana em si.

A revelação concernente às nações. Deuteronômio descreve as nações pelos termos hebraicos *gôy* e *'am* além dos nomes próprios. A primeira ocorrência da palavra *gôy* está em Deuteronômio 4.6-8, onde Israel é diferenciado das nações por ter uma revelação e lei superior. Deuteronômio 4.34 descreve Israel como “povo do meio de outro povo” (Egito), enfatizando novamente o caráter eletivo e separativo do povo de Deus (cf. 26.5,19). Na seção de maldição, há a predição de uma nação castigadora (Assíria), que levará Israel ao exílio e não lhe mostrará misericórdia (4.27; 28.36,49,50,65; cf. 30.1; 32.21). Moisés diz que o Senhor destruirá Israel e fará de Moisés outra nação (9.14).

As nações cananéias têm de ser expulsas da terra, porque são más e para que Israel pudesse habitá-la (Dt 4.38; 7.1,17,22; 9.1,4,5; 11.23; 12.2,29,30; 19.1; 20.15; 31.5). Israel também permanecerá para dominar estas e outras nações (15.6,28) e será uma fonte de bênçãos para elas (28.12). Na era escatológica, eles se alegrarão com Israel na salvação de Deus (32.43). As nações não

⁸⁸ Martin Noth, *The History of Israel* (Nova York: Harper & Row, 1960), pp. 85-97.

devem ser imitadas na sua idolatria (12.29,30; 18.19,14) nem nas estruturas políticas (17.14), pois o Senhor é o Soberano de Israel. Se Israel pecasse, seria castigado do mesmo modo que o Senhor castiga as nações (8.20).

O segundo principal termo, *'am*, é paralelo de *gôy* em Deuteronômio (como em outros textos), mas tem mais o significado técnico de afiliação étnica. Onde é paralelo a *gôy* ou justaposto de modo a conotar sinonímia, são desnecessários mais comentários. Exemplos notáveis do conteúdo étnico de *'am* são os anaquins, uma raça de gigantes (Dt 9.2, ARA), e as hordas invasoras que o Senhor permitirá infestar a terra como castigo para Israel (28.33).

A revelação concernente a Israel. A identidade de Israel era mais que política, fato acentuado na eleição como povo (Dt 4.20; 7.6; 14.2,21; 26.18,19; 33.29) e nas características inatas de obstinação (9.6,13) e tolice (32.6). Vemos a sua natureza apolítica comumente nos discursos do Senhor e Moisés sobre “o povo” (2.4,16; 3.28; 4.10; 5.25; 9.13,27; 10.11; etc.). É muito significativa a declaração: “Neste dia, vieste a ser por *'am* ao SENHOR, teu Deus” (27.9). Esperaríamos aqui *gôy*, mas o conteúdo étnico do conceito “Israel” é tão importante quanto o nacional. Na realidade, esta passagem pode estar ensinando (oposto ao que postulam Noth⁸⁹ et al.) que havia mais para Israel do que uma federação de tribos originalmente sem ligações. Israel era e sempre foi “doze filhos de um pai”, quer dizer, um povo étnico e epônimo (cf. 29.13). Vemos o caráter do povo do concerto na descrição como povo do Senhor (9.26,29; 21.8; 26.15; 32.9,36,43) e, de forma irônica, o Senhor falou furiosamente que eles são o povo de Moisés (9.12).

A revelação concernente ao indivíduo. A antropologia do Antigo Testamento encontra suas raízes pentatêuticas em Gênesis (como já vimos), mas o restante da Torá se preocupa muito pouco com a doutrina do indivíduo. A razão é óbvia: começando com Abraão, o foco histórico e teológico está na nação Israel, seu caráter e papel, e não no gênero humano em geral ou no ser humano em particular. Até o israelita individual só era importante no que dizia respeito à nação do concerto.

Em Deuteronômio, como também no restante do Antigo Testamento, a palavra hebraica *'is* é a habitual para denotar a pessoa individual ao invés do gênero humano (genérico) ou povo (ou povos). Os sinônimos de *'is* são *'enos*, *geber*, *zakar* e *ba'al*, todos usados em Deuteronômio de modo especializado ou com tom particular. Todos estes termos, inclusive *'is*, não têm significado teológico em Deuteronômio, mas invariavelmente são meramente usados para ressaltar o indivíduo ou distinguir o macho da fêmea (22.5; 4.16).

⁸⁹ V. Korosec, *Hethitische Staatsverträge* (Leipzig: T. Weicher, 1931); George Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh: Biblical Colloquium, 1955); Kline, *Treaty of the Great Kings*; Klaus Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings* (Philadelphia: Fortress, 1970).

Os termos hebraicos psicossomáticos habituais ocorrem em Deuteronômio e com os significados habituais. Na maioria das vezes, *nephes* é a designação para a pessoa em si (4.9; 10.22; 13.7; 24.6,7; 27.25), mas às vezes indica, idiomáticamente, a personalidade vital, ou seja, o ser essencial (6.5, 12.28; 19.6; 19.11,21; 22.26; 30.6); o elemento emocional (24.15; 28.65); enfaticamente, a pessoa inteira (4.29; 10.12; 26.16; 30.2,10); ou a vontade ou desejo (12.15,20,21; 14.26; 18.6; 23.25).

O termo hebraico *leb* (“coração”) descreve mais particularmente o aspecto intelectual/mental do homem (Dt 4.39; 6.6; 8.5; 29.3,18; 30.11; 32.46), embora seja freqüentemente paralelo a *nephes* ou colocado junto com ele e outras cláusulas semelhantes quanto a transmitir o significado de “pessoa” (4.9,29; 6.5; 10.12; 26.16; 28.65; 30.2,6,10). Há claramente uma qualidade emocional também (15.7,9,10; 19.6; 20.3,8). Por fim, *leb* é sinônimo, como *nephes*, de pessoa como pessoa, o indivíduo (2.30; 7.17; 8.17; 9.4; 10.16; 18.21).

A palavra hebraica *rûah* como conceito antropológico só ocorre uma vez em Deuteronômio (2.30) e então em paralelo a *leb*. O Senhor “endurecera” o *leb*, sugerindo que fala da disposição interior do homem, a sua psique essencial.

Em conclusão, como já declarado, não há antropologia distintiva em Deuteronômio, porque neste texto do concerto o indivíduo é de, relativamente, pouca significação. É Israel, o vassalo, que é realçado no livro, cujo propósito é mostrar as reivindicações redentoras e relativas ao concerto do Soberano e o relacionamento com um povo por quem Ele manifestaria a sua vontade salvífica.

A REVELAÇÃO DO CONCERTO

Agora que consideramos o fazedor do concerto (o Senhor) e o recebedor do concerto (o homem, especialmente Israel), é necessário darmos atenção ao aparato que os ligava nessa relação peculiar — o concerto. Para isto, temos de reconhecer os aspectos formais e os aspectos substanciais da relação, quer dizer, a estrutura e o conteúdo.

A forma do concerto deuteronômico. Após o trabalho de estudiosos como Korosec, Mendenhall, Kline e Baltzer,⁹⁰ tem se reconhecido de modo geral que a forma e o padrão do concerto do Antigo Testamento assemelham-se aos tratados hititas de vassalos do final da Idade do Bronze. Apesar das desaprovações de McCarthy, Frankena, Weinfeld⁹¹ e outros, este reconhecimento

⁹⁰ D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and the Old Testament* (Rome: Pontifical Institute, 1963); idem, *Old Testament Covenant* (Atlanta: John Knox, 1972); R. Frankena, “The Vassal Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy”, in: *Old Testament Studies* 14 (1965): pp. 122-154; Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon, 1972).

⁹¹ *Chicago Assyrian Dictionary*, editores M. Civil et al. (Chicago: Oriental Institute, 1968), II/1: 34, 35.

crece cada vez mais nos círculos teológicos e críticos da forma do Antigo Testamento.

Deuteronômio se recomenda especialmente a esta análise. A maioria dos estudiosos encontra as características essenciais dos tratados hititas unilaterais em Deuteronômio e na ordem tradicional. O esboço apresentado a seguir é típico:

- I. Preâmbulo (1.1-5).
- II. Prólogo histórico (1.6-4.40)
- III. (Introdução às Estipulações) (4.41-49)
- IV. Os Mandamentos Básicos (5-11)
- V. A Legislação Específica (12.1-26.15)
- VI. (Exortação e Interlúdio Narrativo) (26.16-27.10)
- VII. Maldições e Bênçãos (27.11-28.68)
- VIII. (Um Desafio Final) (29-30)
- IX. Deposição e Continuidade do Concerto (31)
- X. Testemunhas do Concerto (32)
- XI. (A Bênção de Moisés) (33)
- XII. (Epílogo Narrativo) (34)

Todos os ingredientes necessários ou habituais dos padrões de tratado seculares constam em Deuteronômio e na ordem normal. A exatidão destas comparações se evidenciará na análise teológica detalhada que apresentaremos a seguir.

O conteúdo do concerto deuteronômico. Para obter certa objetividade, é necessário procedermos indutivamente para determinar o verdadeiro ensino de Deuteronômio sobre a relação do concerto entre Deus e Israel. Este procedimento renderá resultados compatíveis com a estrutura proposta.

Geograficamente, o cenário de Deuteronômio era a terra de Moabe (Dt 1.5), imediatamente do outro lado de Jericó. Quarenta anos se passaram desde o Êxodo e a redenção de Israel e 38 anos desde a estipulação do concerto no Sinai. A antiga geração do concerto sinaítico saíra de cena, e Moisés, prestes a morrer, colocou-se diante da multidão da nova geração reunida para repetir detalhadamente os caminhos gratiosos do Senhor no passado e preconizar as promessas de bênçãos e sucesso futuros.

Para entendermos Deuteronômio é fundamental o reconhecimento de que o livro não é um documento do concerto mas uma renovação do seu texto. O concerto fora feito e registrado em Horebe/Sinai (1.6; 4.1,2,5,10,15,23,33-40, etc.), mas agora tem de ser redeclarado e reafirmado, porque uma nova geração nascera que não fizera o seu compromisso pessoalmente com o Senhor. Novas forças históricas e sociopolíticas estavam em ação. A vida nômade nos tempos pós-sinaíticos estava a ponto de ser substituída pela ocupação sedentária da terra da promessa, uma transição que, obviamente, exigia tremendos ajustes

nessas áreas do texto do concerto tendo a ver com a vida civil, social e econômica (5.12-15 [cf. Êx 20.8-11]; Dt 7.15 [cf. Êx 23.32,33]; Dt 12.5 [cf. Êx 29.24]; Dt 15.12-18 [cf. Êx 21.2-6]).

Como já vimos na análise do concerto do Sinai, está bastante claro que este é um acordo entre soberano e vassalo (Êx 19.4-6). O Senhor tomara a iniciativa e Israel aceitara a responsabilidade de participar e ser obediente. Ao longo do texto há o uso livre de termos técnicos e idéias deste tipo de tratado. Há referência ao passado (Dt 19.4); determinações para obedecer; uso de *b'rith* e *segullah*, os quais são termos exatos de concerto; e a forma condicional “se... então” (19.5,6), uma clara marca característica da linguagem entre soberano e vassalo.

É neste ponto que a forma do concerto e o conteúdo do concerto coincidem e tornam-se mutuamente informativos. Quer dizer, o postulado que Deuteronômio é um texto entre soberano e vassalo hoje tem confirmação na análise do conteúdo, pois só esse tipo de forma permite que o conteúdo fique significativo em seu sentido mais pleno.

O Preâmbulo. A estrutura do concerto se torna, em primeiro lugar, o elemento inicial no modelo de tratado hitita, o preâmbulo. Refere-se às “palavras [cf. do acadiano *am/watu*, um termo técnico referente a concerto]⁹² que Moisés falou”, o mediador do concerto que estava em determinado lugar e tempo para lembrar Israel da declaração e ato original do concerto em Horebe (Dt 1.2). O preâmbulo forma a ponte entre o concerto original e a renovação para a nova geração.

O Prólogo Histórico. O prólogo histórico, o segundo elemento em formas de tratado padrão, é um currículo e itinerário detalhado dos procedimentos de Deus com Israel do monte Horebe às planícies de Moabe (Dt 1.6-4.40). Relembra o passado (1.6-3.29) e trata do presente também (4.1-40).

Moisés repetiu detalhadamente os acontecimentos em Horebe (Dt 1.6-18), onde o Senhor lembrara ao povo a promessa feita aos pais e lhes ordenara que avançassem e tomassem a terra da promessa (v. 8). Em seguida, Moisés nomeara os líderes teocráticos para ajudá-lo, mas lembrou a eles e a todo o Israel que era o Senhor que possuía a autoridade máxima, e não eles (v. 17).

Em Cades-Barnéia (Dt 1.19-46), Moisés exortara o povo a ocupar imediatamente a terra de Canaã, pedido que eles não honraram, embora o Senhor fosse o guerreiro poderoso que lutaria por eles (v. 30). O resultado disso foi a rejeição daquela geração má e a transferência da responsabilidade e das bênçãos do concerto para a geração seguinte (v. 39). Este é um desenvolvimento muito importante, pois fornece pelo menos parte da razão para o documento de renovação do concerto. Uma geração de Israel poderia falhar, mas a promessa estava

⁹² Como destaca Craigie, Deuteronômio 4.41-43 não é uma parte do prólogo histórico, mas uma seção inserida entre o prólogo e as estipulações que são apresentadas em Deuteronômio 4.44-49 (p. 145).

intacta. Deus confirmaria as promessas inúmeras vezes, porque Ele não pode negar a si mesmo.

A terceira fase significativa do passado imediato foi o encontro com Edom, uma nação-irmã que tinha de ser deixada em paz (Dt 2.1-7). É notável que a terra de Edom fosse sacrossanta e inviolável exatamente porque o Senhor a dera a Esaú assim como Ele dera Canaã a Jacó (2.5). Vemos que a soberania do Senhor, embora especialmente focada em Israel no Antigo Testamento, estende-se também a outras nações, particularmente àquelas que remontam a descendência a Abraão.

O mesmo princípio é aplicado a Moabe e Amom, descendentes de Ló e suas filhas (Dt 2.8-25). Eles foram colocados na sua própria terra da promessa e nem mesmo Israel poderia desarraigá-los sem desafiar a realeza do Senhor que determinou a distribuição da terra inteira de acordo com a sua sabedoria e graça.

Em Hesbom, a situação era bastante diferente. Os amorreus não eram um povo-irmão, mas inimigos ferrenhos do Senhor e Israel que tinham de ser colocados sob o *herem*, o decreto de aniquilação (Dt 2.26-37). Em um dos textos mais cruciais do Antigo Testamento pertinentes aos decretos do Senhor, Moisés mostrou que, embora Israel pudesse ter tratado um povo amorreu submisso exatamente como tratara Edom, Moabe e Amom, o Senhor tinha outros planos. Só Ele sabia a diferença entre os amorreus e estas outras nações, e por propósitos que se acham somente nas próprias prerrogativas soberanas, Ele endureceu o coração de Siom, o rei amorreu, para que os amorreus provocassem Israel e este os destruísse (v. 30). A causa imediata era que a terra ocupada pelos amorreus não era deles por partilha divina, mas era território a ser ocupado por Israel como parte da promessa (v. 31).

Basã estava semelhantemente sob o *herem*, e sua terra caiu sob o domínio do Senhor e a nação vassala, Israel (Dt 3.1-11). Quando tudo isso foi realizado, as terras transjordânicas foram divididas entre Rúben, Gade e Manassés como a porção deles (3.18), e as outras tribos receberam a promessa de que também predominariam sobre os cananeus no oriente, porque o Senhor lutaria por elas (v. 22).

O episódio final do passado foi a negação a Moisés do seu próprio acesso pessoal à Terra Prometida (Dt 3.23-29). O mediador do concerto, o mais privilegiado entre todo o povo do Senhor, não conseguira dar o elevado exemplo que lhe incumbia o ofício (cf. Nm 20.12). Por isso, não pôde participar na conquista e entrar no descanso. Como o próprio Senhor Jesus disse depois: “E a qualquer que muito for dado, muito se lhe pedirá” (Lc 12.48).

A segunda parte do prólogo histórico consiste na exortação entregue por Moisés aos seus próprios contemporâneos recebedores do concerto (Dt 4.1-40). Esta seção parenética mostra que os termos do concerto e as maldições e/ou bênçãos estavam sendo recomendados para o vassalo pelo porta-voz do Senhor, o grande Rei. Os pontos a seguir são notáveis, particularmente devido à natureza do material do concerto:

1. Há um apelo à obediência como condição para as bênçãos do concerto (4.1,6,40).
2. Há o reconhecimento de que o documento é inviolável; nada deve ser acrescentado ou subtraído dele (4.2; cf. 12.32).
3. Há o reconhecimento da equidade e justiça do documento e suas cláusulas (4.8).
4. Há a expressão da necessidade de as obrigações do concerto serem relidas detalhadamente nas gerações vindouras (4.9,10,40).
5. Há o testemunho da função autorizada de comunicador do concerto, Moisés (4.14).
6. O esplendor e glória do Senhor, o Soberano, são claramente declarados (4.11,12,15,33,36,38).
7. A singularidade, exclusividade e incomparabilidade do Soberano são enfatizadas (4.16-20,23,24,34,35,39).
8. Há um apelo às testemunhas do concerto, particularmente os céus e a terra (4.26; cf. 30.19,20; 31.28; 32.1; Is 1.2).
9. Há a advertência sobre a desobediência ao concerto (4.26-28) e a promessa de restauração com base na confissão e arrependimento (4.29-31).

Considerados em conjunto, estes elementos determinam o material a seguir diretamente no contexto do concerto.

O prólogo histórico termina com Deuteronômio 4.40,⁹³ que exorta os ouvintes: “E guardarás os seus estatutos [do Senhor] e os seus mandamentos, que te ordeno hoje, para que bem te vá a ti e a teus filhos depois de ti e para que prolongues os dias na terra que o SENHOR, teu Deus, te dá para todo o sempre”. Esta grande declaração sumária leva ao encerramento do relato do passado e à exortação do presente, abrindo caminho para a delineamento dos princípios do concerto que guiaria o povo escolhido nos séculos seguintes.

Antes da apresentação destes, há um breve interlúdio narrativo (Dt 4.41-43), descrevendo a escolha das cidades de refúgio na Transjordânia, assunto que também será tratado mais tarde (19.2,13; cf. Êx 21.13; Nm 35.6; Js 20.7-9).

A denominada seção de estipulação do texto do concerto abrange Deuteronômio 4.44 a 26.19, mas esta longa seção é por sua vez subdividida, originalmente, entre as estipulações básicas ou os princípios do concerto (Dt 5-11) e as estipulações específicas ou a aplicação do princípio (12.1-26.15). Este tipo de bifurcação entre princípio e prática goza de excelente atestação nos modelos de concerto seculares.⁹⁴ Não entender a relação apropriada das duas partes resulta na incapacidade de explicar certo grau de sobreposição e repetição entre elas e, mais importante, não permite a premissa teológica fundamental de que as

⁹³ Thompson, p. 160.

⁹⁴ A. D. H. Mayes, “Deuteronomy”, in: *The New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), pp. 48,49.

exigências específicas de Deus sempre são fundamentadas em alguma expressão da sua Pessoa, natureza e objetivos eternos. Nunca são puramente arbitrárias ou desconexas de um padrão de expectativa do concerto.

As Estipulações Básicas. As estipulações básicas são apresentadas (Dt 4.44-49) por uma breve declaração de recapitulação histórica que mais uma vez determina o concerto no ato do êxodo e Sinai e o rastreia a este momento de redeclaração e reafirmação. Os termos técnicos básicos da estipulação do concerto — *'edoth* (“testemunhos”), *huqqîm* (“estatutos”), *mispatîm* (“juízos”) — estão todos aqui (v. 45), formando parte da definição da própria *tôrâh* (v. 44).

Um segundo elemento da introdução das estipulações básicas é a exortação inicial de Moisés para observar a renovação do concerto (Dt 5.1-5). A rememoração a Horebe (v. 2) mostra mais uma vez que Deuteronômio é um documento de renovação do concerto, cujo propósito é trazer o pacto original até aquele momento, levando em conta as condições mudadas do presente e aquelas esperadas no futuro imediato e distante. Uma implicação é que a estrutura normal do prólogo, a estipulação e assim sucessivamente é pontuada e interrompida por alusões ao concerto original e seu curso subsequente e por parênteses freqüentes, exortando à obediência de agora em diante, em contraste com os antigos padrões de infidelidade. Além daqui, Horebe aparece em 5.22-33; 9.8-21; 10.1-5. A infidelidade passada é documentada em 6.16; 8.2-5; 9.7,22-24. A exortação (normalmente com *s'ma'*, “ouvi”) ocorre em outros lugares em 6.3-25; 9.1-5; 11.18-21. A diferença entre a parêntese e a exigência do concerto no sentido exato é difícil de determinar, porque as exortações de Moisés podem ser interpretadas como estipulação e vice-versa.⁹⁵ Promover um estudo formal e crítico é necessário neste ponto.

A base e o centro da estipulação do concerto como um todo se acha nos Dez Mandamentos (cf. Dt 10.4), já analisados em detalhes com relação ao concerto do Sinai. A sua forma é fixa, embora seja claro que contenha variações na redação da declaração de Horebe, porque agora está embutido em um documento de renovação. Com a exceção das bênçãos e maldições (as quais, porém, Beyerlin⁹⁶ e outros argumentam que estão implícitas na lei apodíctica), as cláusulas essenciais do concerto se acham nesta revisão e na de Horebe (cf. Êx 19.4-6; 20.2-17). Por sua vez, Deuteronômio 5.22 a 11.32 consiste na elaboração dos princípios básicos dos Dez mandamentos, isto é, a lealdade ao Senhor e o amor nas relações humanas.

Após esta segunda declaração dos Dez Mandamentos consta outro interlúdio narrativo que relaciona a revelação de Horebe e a resposta de Israel a essa revelação (Dt 5.22-33). Isto também tem implicações parenéticas no ponto em que inclui uma declaração do próprio Senhor na qual Ele exorta à obediência (vv. 23-31).

⁹⁵ Thompson, p. 120.

⁹⁶ W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions* (Oxford: Oxford University, 1965), p. 54.

Os princípios que emanam dos Dez Mandamentos são definidos por *miswah*, *huqqîm* e *mispatîm* (Dt 6.1). Talvez o *miswah*, o “mandamento”, está ampliado em Deuteronômio 6 a 11, a seção de estipulação geral, ao passo que os *huqqîm* e os *mispatîm*, os “estatutos” e “juízos”, estão detalhados nos capítulos 12 a 26.⁹⁷ Se os Dez Mandamentos são o centro das estipulações como um todo, o princípio das Palavras está encapsulado no denominado Shema (6.4,5), que define quem é o Soberano e reduz o compromisso a Ele a alguém de amor e obediência exclusivos.⁹⁸ Como Jesus (Mt 22.36-38) e os rabinos ensinaram, este é o cerne do que Deus exige dos homens, tanto que todas as demais revelações bíblicas são na verdade um comentário disto.

Mas não basta mero entendimento intelectual dos princípios da exigência do concerto. Têm de ser perpetuadas na aplicação pessoal e ser tema de instrução contínua (Dt 6.6-25). São descritas novamente como “estas palavras” (6.6; cf. 5.22), quer dizer, os Dez Mandamentos. Elas e sua prescrição, o Shema, têm de ser observadas como o dever fundamental do vassalo, um dever expresso dando ao Senhor reconhecimento e adoração (6.10-15) e obediência (6.16-19) exclusivos.

O conteúdo dos princípios está revelado em Deuteronômio 7 a 11. Eles lidam primeiro com a desapropriação dos não vassalos da terra da promessa (Dt 7). Eles tinham de ser destruídos, isto é, colocados sob *herem*, pois caso contrário, eles fariam com que Israel se tornasse infiel (7.1-5). Além disso, Israel é o vassalo exclusivo do Senhor, e só ele tem o direito à terra (vv. 6-11). A desapropriação resultará nas bênçãos abundantes de Deus (vv. 12-16) e será possível porque o Senhor é o guerreiro de Israel (vv. 17-26).

A segunda grande área de interesse tem a ver com o Senhor como a fonte de bênçãos e vida na terra (Dt 8). A provisão do maná no deserto é prova histórica disso (vv. 1-5) e deveria incitar Israel à obediência, submissão e reconhecimento das bênçãos contínuas e exaltadas do Senhor da terra (vv. 6-10). Não cumprir estas obrigações provocará o desgosto do Soberano (vv. 11-20).

A terceira área é o princípio de que as bênçãos passadas e futuras do Senhor são puramente um produto da graça divina (9.1-10.11). Israel possui a terra não só por causa da sua reivindicação, mas devido as antigas promessas do Senhor e o seu prazer soberano (9.1-5). E isto independente dos pecados de Israel em Horebe (vv. 6-21) e em outros lugares (vv. 22-24). O papel mediador inigualável e eficaz de Moisés retardou a ira do Senhor (vv. 25-29; cf. Êx 34.9,10), de forma que o concerto não foi ab-rogado, mas concluído e as tábuas devidamente restauradas e depositadas (Dt 10.1-11).

O quarto grande tema nesta seção de estipulação é o amor pelo Senhor que também deve ser expresso em amor pelos homens (10.12-22). Este resumo e passagem recapitulativa (10.12; cf. 4.37; 6.5; 10.15) prescrevem o comporta-

⁹⁷ E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1967), p. 46.

⁹⁸ Entretanto, ver Stephen A. Kaufman, “The Structure of the Deuteronomic Law”, in: *MAARAV* 1/2 (1978-1979): pp. 105-158.

mento entre vassalos (10.18,19; cf. 5.16-21) como também a obediência leal ao Senhor (10.20-22).

Por fim, consta o princípio de que bênçãos e maldições (11.26-32) se seguirão de acordo com a atitude de Israel com (1) os procedimentos do Senhor no passado (vv. 1-7), (2) a promessa do Senhor de uma terra boa (vv. 8-17) e (3) a obediência e instrução de Israel das exigências do concerto (vv. 18-25).

A estipulação básica do concerto, então, (1) coloca a fundamentação para as estipulações específicas, uma fundamentação que consiste em reconhecer que o Senhor escolheu Israel por amor e graça, (2) forma uma recapitulação e comentário sobre este princípio fundamental do concerto conforme se vê nos Dez Mandamentos e no *She-ma*, este último sendo, por sua vez, uma descrição do primeiro, e (3) exorta (como se vê nas seções de revisão histórica e exortativa) submissão com o mandato do concerto dos Dez Mandamentos e com as estipulações específicas que se seguem.

As Estipulações Específicas. As estipulações específicas ocupam grande parte do restante de Deuteronômio (12.1-26.15). Os propósitos são claramente para elucidar mais o princípio básico do concerto dos capítulos 5 a 11 e definir precisamente os termos do concerto pertinentes às relações morais, sociais/interpessoais/inter-raciais e de culto. A razão para o atual arranjo canônico do material é difícil de se compreender,⁹⁹ mas as considerações apresentadas a seguir honram, razoavelmente bem, as exigências literárias e teológicas.

(1) A exclusividade do Senhor e a sua adoração (12.1-16.17). O conjunto de regulamentos exposto nesta seção começa com a atenção a um santuário central (12.1-14), um lugar separado em contraposição a santuários oponentes que não só tinham de ser evitados, mas destruídos, porque representavam a suposta propriedade da terra por soberanos oponentes (vv. 4,5,13,14).

Em relação ao santuário estão as ofertas e os sacrifícios. Particularmente significativo é o sangue (vv. 15-28), cuja sacralidade coloca-se em contraste radical com as noções pagãs de vida, sua fonte e seu sustento. A vida é comum aos homens e animais; o seu meio — o sangue — é comum a todos. Para cada ser é uma dádiva do próprio Deus (cf. Gn 9.4-7; Lv 17.10-14).

Os deuses pagãos (quer verdadeiramente existissem ou fossem apenas imaginários) eram uma abominação (Dt 12.29-31), porque eles constituíam uma reivindicação rival à soberania do Senhor. Os seus profetas eram igualmente maus (13.1-19). Professavam ouvir a comunicação de outros deuses e, por isso, tinham de ser mortos por ajudar e promover sedição e traição.

O Grande Rei, o Senhor, exige homenagem e tributo do povo. Estes, porém, não podiam ser prestados a contragosto, mas tinham de ser feitos de acordo com o princípio profundo e obrigatório. Em primeiro lugar, os animais a serem oferecidos em sacrifício tinham de ser limpos (14.1-21). Isto foi estabelecido nem tanto por princípios higiênicos, mas pelo fato de que “filhos sois

⁹⁹ Entretanto, ver Stephen A. Kaufman, “The Structure of the Deuteronomic Law”, in: *MAARAV* 1/2 (1978-1979): pp. 105-158.

do SENHOR, vosso Deus” (v. 1) e um povo santo e propriedade peculiar (v. 2; cf. Êx 19.5,6). Quer dizer, a distinção arbitrária entre animais fala de Deus eleger arbitrariamente Israel dentre todas as nações da terra.¹⁰⁰

Mais um aspecto importante do tributo é o dízimo (Dt 14.22-29), cujo propósito era atestar o fato de que o Deus era o Senhor da Terra e que os servos do seu reino, particularmente os levitas, tinham de ser sustentados pela abundância da terra. Outros cidadãos do reino também tinham de ser protegidos e sustentados. Daí a ordem para a libertação de escravos a cada sete anos (15.1-18). Isto assumia diversas formas: perdão da dívida entre irmãos (vv. 1-6), uma ilustração da graça perdoadora do Senhor e sua compaixão pelos pobres (v. 2); consideração constante pelos pobres até mesmo entre os anos de libertação (vv. 7-11), pois a pobreza entre os vassalos do Senhor era uma desgraça; e a concessão de liberdade a um servo ligado por contrato de ligação, caso desejasse ser liberto (vv.12-18), era um rememorativo libertador da graciosa libertação feita pelo Senhor no êxodo (v. 15).

A consagração do primogênito dos animais machos também era um ato de tributo ao Senhor (Dt 15.19-23). Se fossem adequados, tinham de ser sacrificados e comidos diante do Senhor como *šlamîm*, ou ofertas de comunhão (cf. Lv 7.15-18). Caso contrário, podiam ser mortos e comidos pelos donos em sua própria casa. Esta separação dos primogênitos era símbolo da libertação do Senhor dos primogênitos de Israel na décima praga no Egito (Êx 13.2,11-16).

As principais ocasiões para a apresentação do tributo eram as três peregrinações festivas anuais ao santuário central, onde o Senhor recebia as ofertas (Dt 16.1-17). A primeira ocasião, o conjunto da festa dos Pães Asmos e da Festa da Páscoa (vv. 1-8), era para celebrar a graça redentora de Deus em libertar o povo da escravidão opressiva. A Festa das Semanas (vv. 9-12) servia para lembrar Israel do trabalho penoso no Egito (v. 12). A Festa das Cabanas (vv. 13-17) comemorava a bênção de Deus na terra que Israel estava a ponto de possuir. Sua significação original, com respeito à maravilhosa provisão de abrigo no deserto onde Israel habitava em tendas, seria substituída pela Festa das Colheitas atestando a abundância de uma vida estabelecida em Canaã.¹⁰¹

(2) A identificação e função dos oficiais do reino (Dt 16.18-18.22). Tendo sido estabelecida a regência do Senhor e o protocolo apropriado pelo qual o povo tinha de aproximar-se dEle, o texto do concerto passa a tratar dos líderes humanos que o servem e exercem autoridade sobre a nação em geral.¹⁰²

O primeiro destes líderes, os juízes e os *šôṭrîm* (“oficiais”), tinham de ser, acima de tudo, justos e imparciais de acordo com o caráter do próprio Sobera-

¹⁰⁰ Thompson, p. 177.

¹⁰¹ Claro que isso é oposto ao ponto de vista da erudição crítica, que entende que a supostamente recente legislação deuteronomica postula uma festa das colheitas original como base para a festa das tendas ou cabanas. Veja de Vaux, *Ancient Israel*, vol. 2, p. 501.

¹⁰² Para inteirar-se da situação e conexão literária da passagem, veja Mayes, p. 262.

no (Dt 16.18-20). A base e a autoridade do julgamento deles eram o texto do concerto, e o certo e o errado eram determinados pelo grau no qual havia fidelidade aos princípios do concerto (16.21-17.1). Em assuntos de fácil solução, os juízes não precisavam ser envolvidos; os próprios cidadãos podiam tratar de tais assuntos no tribunal da aldeia local (17.2-7). Em casos complicados que excedessem a jurisdição local, o apelo tinha de ser feito ao tribunal supremo onde o sacerdote (o representante de Deus?) e o juiz (o representante do homem?) julgariam de acordo com a *tôrah* e a *mispát* (17.11; cf. 2 Cr 19.5-11).

Quanto aos reis (Dt 17.14-20), tinham de ser israelitas escolhidos pelo Senhor. O rei jamais tinha de confiar nos recursos humanos, mas sempre tinha de observar a Torá (vv. 18-20), porque ele era somente um vice-regente do Rei dos reis e tinha de implementar a política do seu Soberano (cf. 2 Rs 11.12).

A liderança religiosa tinha de estar nas mãos dos sacerdotes levitas (Dt 18.1-8), cuja tribo seria sustentada pelas ofertas do povo nas aldeias locais e no santuário central. Como servos escolhidos do Rei, tinham o direito ao sustento do erário público.

O último desses líderes tratados nesta subseção, os profetas, surgiriam no futuro, mas as diretrizes para a sua natureza e função estão apresentadas no texto do concerto na expectativa do tão esperado encontro com os falsos profetas de Canaã (Dt 18.9-22). Os pagãos empregavam técnicas manipuladoras para determinar a vontade dos deuses, por isso tais métodos eram proibidos para Israel. O verdadeiro profeta e a sucessão profética falariam com autoridade divina (“em meu nome”) e a mensagem podia ser comprovada pela semelhança com Moisés e pelo cumprimento da palavra profetizada.

(3) O estabelecimento do direito civil (Dt 19.1-22.4). Básico a qualquer sociedade (teocrática ou não), é um sistema de leis pelo qual seus integrantes se governam e se protejam. Poderíamos dizer que esta é a lei na dimensão horizontal em contraposição à lei relacionada ao culto que regulava a relação vertical (entre Deus e o homem).

A primeira categoria do direito civil no código deuteronomico diz respeito ao mais odioso dos crimes humanos, a tomada da vida humana (Dt 19.1-13). Pelo fato de todo homicídio culposo resultar na morte de um vassalo companheiro (particularmente se ele for israelita), há a exigência de punição apropriada bem como de proteção apropriada para o acusado. Casos não premeditados permitiam a proteção do vingador do clã e a exoneração eventual das acusações de assassinato (cf. Nm 35.9-34). A premeditação requeria que o vingador executasse o assassino com a permissão dos anciãos locais (Dt 19.12,13).

A lei concernente à remoção das pedras de limite (Dt 19.14) era mais importante que parece à primeira vista, pois era proteção contra a violação da distribuição territorial estabelecida pelo grande Rei.¹⁰³ Aquele que designou toda a

¹⁰³ Kaufman vai tão longe quanto a dizer que “Deuteronomio 19.14 é o eixo, por assim dizer, em torno do qual gira o restante da lei deuteronomica” p. 137. Embora possa ser um exagero,

Canaã para Israel designou cada uma das suas partes para os clãs e famílias que têm de ocupá-la para sempre em nome do Senhor.

A acusação de injustiça ou prejuízo em qualquer caso, tinha de dar proteção ao acusado para que ele não fosse vítima de mera disposição para vingança ou capricho (Dt 19.15-21). O acusado tinha de ter sido visto no ato por pelo menos duas testemunhas, não deveria ser condenado sem procedimento legal adequado e tinha de ser castigado com justiça, se e quando a culpa fosse estabelecida.

A guerra, um mal necessário para a defesa dos interesses do Soberano, tinha seu próprio conjunto de regulamentos (Dt 20.1-20).¹⁰⁴ Porque o Senhor era Deus não só de Israel, mas também de toda a Terra, estes interesses estendiam-se além dos estreitos interesses de Israel. Ele era o Deus de Israel de modo especial, e como tal, chefiaria o povo na batalha como Guerreiro divino (20.4). Os assuntos locais do povo, como propriedades, responsabilidades familiares e até timidez tinham de ser respeitados quando a convocação para a guerra soasse. O inimigo “comum” tinha de ser permitido, por razões humanitárias, que se rendesse e ficasse tributário. Com a recusa desta proposta, os homens seriam mortos. Todos os povos da terra da herança (ou seja, Canaã) tinham de ser postos sob *herem*, porque em termos do reino eles eram desesperadamente impenitentes e representavam subversão em potencial.

Morte por assassinato, o homicídio culposo e a guerra, obviamente não esvaziavam as possibilidades. Ocasionalmente, haveria violenta morte humana por causas desconhecidas (Dt 21.1-9). Neste caso, o populacho da aldeia mais próxima da cena do crime tinha de matar uma bezerra em recompensa. Desta maneira, como entidade coletiva, a aldeia seria absolvida da responsabilidade.

Finalmente, o direito civil tinha de lidar com relações interpessoais mistas: a tomada de esposa dentre as prisioneiras de guerra (Dt 21.10-14); a proteção de discriminação para com esposas “secundárias”, particularmente em termos do direito de herança dos filhos (vv. 15-17); o tratamento de filhos incorrigíveis e rebeldes (vv. 18-21); a disposição apropriada do cadáver de um indivíduo que fora executado e publicamente exibido (vv. 22,23; cf. Js 8.29; 10.26,27; Jo 19.31); e o cuidado da propriedade perdida ou desabilitada do irmão (Dt 22.1-4).

(4) O estabelecimento da lei relacionada a culto (22.5-23.18).¹⁰⁵ Como indicado acima, a relação de concerto entre o Senhor e Israel pressupunha uma lei no plano vertical, um conjunto de diretrizes para regular precisamente a

chama a atenção para o desrespeito de um homem pelo outro como a raiz da muito mais séria quebra do concerto, incluindo o assassinato.

¹⁰⁴ Para inteirar-se das questões éticas e teológicas envolvidas, veja Kaiser, pp. 172-180.

¹⁰⁵ Kaufman tenta (com sucesso limitado) integrar Deuteronômio 22.5-8 em torno do princípio de fuga de homicídio culposo e ligar Deuteronômio 22.9-23.19 à proibição de adultério pp. 135-139.

forma e a maneira de acesso do homem ao Deus santo. A arena na qual isto ocorre formalmente é a adoração, mas porque não havia distinção básica entre o sagrado e o profano em Israel, todas as ações da comunidade e seus cidadãos tinham de ser expressos em termos de pureza e retidão. Tudo o que podemos fazer aqui é listar os exemplos que ilustram o que acarretava a lei no reino da relação entre Deus e Israel.

As leis da pureza (Dt 22.5-23.18) lidam direta ou indiretamente com formas de separação e cuidam da segurança e dos indefesos (embora algumas sejam difíceis de integrar), e testemunham da necessidade de Israel manter a pureza e a separação relacionadas ao concerto: a proibição de usar roupa mista (22.5); a proteção dos pássaros progenitores (vv. 6,7); a cerca da segurança em telhados (v. 8); o uso de sementes, animais e tecidos misturados (vv. 9-11); a exigência de usar franjas na roupa por meio das quais se lembrar da Torá (v. 12; cf. Nm 15.37-41); as filhas da prostituição (Dt 22.13-21); o adultério (v. 22); a infidelidade conjugal no noivado (vv. 23,24); o estupro (vv. 25-29); o incesto (23.1); a disfunção sexual (v. 2); a negação dos direitos de comunidade a filhos ilegítimos (v. 3); a negação de acesso de amonitas e moabitas à assembleia (vv. 8,9); a impureza de emissões e excrementos corporais (vv. 10-15); o refúgio de escravos fugitivos (vv. 16,17); e a proibição de prostituição sagrada (vv. 18,19).

(5) O estabelecimento das leis das relações inter-pessoais (Dt 23.30-25.19). Esta categoria de estipulação é semelhante ao direito civil e sobrepõe-se com este em certos pontos (cf. 21.10-22.4). Seu interesse principal era regular a conduta apropriada entre os vassalos-cidadãos nas relações de um para um em distinção às relações entre cidadãos e estrangeiros. O israelita não poderia cobrar juros de empréstimos feitos a outro israelita, embora fosse permitido cobrar de um estrangeiro (23.19,20). Os votos feitos a Jeová tinham de ser cumpridos fielmente (vv. 21-23). O fruto das plantações do vizinho podia ser arrancado à mão sem penalidade (vv. 24,25). O divórcio também foi cuidadosamente regulado (24.1-4), como foi a liberação da responsabilidade outorgada ao recém-casado (Dt 24.5).

Outras leis tratam de mós usadas como penhores (Dt 24.6), do seqüestro (v. 7), da lepra (vv. 8,9), das garantias de empréstimos feitos aos pobres (vv. 10-13), do tratamento justo aos desamparados (vv. 17,18), da respiga dos campos e pomares (vv. 19-22), da punição justa por crimes (25.1-3), do amordaçamento do boi enquanto trabalha (v. 4), da lei do levirato (vv. 5-10), do confronto corporal injusto (vv. 11,12), dos pesos e medidas justos (vv. 13-16) e da destruição de Amaleque (vv. 17-19). Ao que parece, a última cláusula é resumo de toda a legislação prévia concernente a elementos hostis e serve de preparação para a próxima seção pertinente à conquista e à realização de festas na terra da promessa.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Craigie, pp. 317, 318.

(6) O estabelecimento da lei da celebração e confirmação do concerto (Dt 26.1-15). O documento da renovação do concerto, sinônimo do próprio Deuterônomo, não foi criado para o benefício da geração anterior à conquista. Tinha de ser o fundamento para o pensamento e vida do concerto na terra da promessa daquele dia em diante até ao fim da experiência do Antigo Testamento para Israel. Regularmente e sem falta, a comunidade do concerto tinha de reunir-se para recitar e celebrar o significado da tarefa como povo especial do Senhor.

Esta seção contém a ocasião para esta convocação anual, um evento teológico estreitamente associado com a Festa das Primícias (Dt 26.1-4). O ponto-auge do ajuntamento era a recitação da relação histórica do concerto entre o Senhor e Israel, uma associação que retrocedia a Abraão, passava pela curta permanência egípcia e o êxodo, e chegava até o presente momento (vv. 5-9).¹⁰⁷ A colheita das primícias (os primeiros frutos) falava das promessas infalíveis de Deus e incitava (ou deveria incitar) o povo ao compromisso renovado (vv. 10,11).

Vemos outra evidência de compromisso (vv. 10,11) na oferta do dízimo a cada três anos para os levitas e os desamparados de Israel (vv. 12-15). Com isto, o benfeitor afirmaria perante o Senhor que ele fora fiel às exigências do concerto e invocaria a intervenção continuada do Senhor na terra e no povo.

Exortação e Interlúdio Narrativo (Dt 26.16-27.10). Tendo exposto completamente as seções de estipulação, Moisés exorta o povo a cumpri-las de todo o coração e alma. Isto conduziu a esta cerimônia de aceitação e afirmação do concerto, parte indispensável do feito do concerto para que tenha validade (cf. Êx 24).

Embora devesse ter ocorrido tal cerimônia até mesmo em Moabe, não há registro disso. Moisés exortou a multidão reunida a gravar os textos do concerto em pedras caídas quando entrassem na terra e levassem essas pedras consigo para Siquém (Dt 27.4). Lá eles construiriam um altar no local exato do antigo santuário de Abraão, e ofereceriam ofertas de *ślamîm* (comunhão), as mesmas associadas com o feito do concerto (v. 7; cf. Êx 24.5).

Em uma declaração notável, Moisés e os sacerdotes levitas clamaram para o povo: “Vieste a ser por povo ao Senhor, teu Deus” (Dt 27.9). Em virtude de terem se comprometido com as condições e reivindicações deste texto do concerto (renovação), eles se tornaram tanto o povo do Senhor como os seus pais se tornaram na primeira entrega do concerto no monte Sinai. Claro que era esta a razão da renovação do concerto.

As Maldições e as Bênçãos (Dt 27.11-28.68). Continuando a olhar para o futuro, para a cerimônia de renovação do concerto em Siquém, Moisés tratou do próximo elemento importante do conteúdo do concerto — as maldições e as bênçãos. Com seis tribos no monte Ebal, seis no monte Gerizim e os levitas no

¹⁰⁷ Para inteirar-se da ligação das primícias (os primeiros frutos) com este “antigo credo”, veja Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (Nova York: Harper & Row, 1962), vol. 1, p. 297.

entre eles, as maldições por violação do concerto e as bênçãos por obediência seriam solenemente recitadas e afirmadas pela nação.

Primeiro, vêm as maldições por desobediência às estipulações específicas do concerto (Dt 27.15-26). Presumivelmente, bênçãos não-escritas complementaríamos essas e, assim, seriam bem entendidas. Depois, vêm as bênçãos por obediência aos princípios básicos do concerto (28.1-14). Em seguida, constam as maldições pertinentes à violação destas denominadas estipulações gerais (vv. 15-68). É importante observar as cláusulas condicionais e motivacionais, especificamente as constantes nos versículos 15, 20, 45, 47 e 58. Estes dão a entender que o julgamento vem por causa do descuido pelas grandes verdades fundamentais das quais dependem as bênçãos do concerto do Senhor. Não há lista de bênçãos de comprimento precisamente comparável aqui, porque as bênçãos estão implícitas na obediência à qual Deus chama o seu povo.

Exortação Final (Dt 29-30).¹⁰⁸ Depois de uma breve narrativa declaratória documentando a existência do concerto deuteronomico como o sucessor do documento sinaítico (29.1), Moisés repetiu mais uma vez a história sagrada de Israel (vv. 2-9) e enfatizou a significação daquele momento presente no qual ele se colocou diante de Deus para caucionar a vassalagem de Israel a Deus (vv. 10-13). O futuro, disse ele, seria repleto de oportunidades para servir o Senhor. Se os israelitas falhassem, era certo que haveria o castigo de Deus, a ponto de serem expulsos da terra da promessa (vv. 14-29). Mas nem sequer isto frustraria a promessa e a esperança do concerto, pois eles poderiam (e iriam) se arrepender e ser restaurados à terra, voltando à posição de privilégio do concerto (30.1-10).

A seguir, em certo tipo de apelo às testemunhas (os céus e a terra - Dt 30.19) o Senhor convocou o povo para confirmar o compromisso e escolher a vida e o bem em lugar da morte e do mal (v. 15). Fazer o primeiro era receber a bênção do Senhor, a bênção de “longura [de] dias [na] terra que o SENHOR jurou a teus pais, a Abraão, a Isaque e a Jacó, que lhes havia de dar” (v. 20).

Testemunho e Continuidade do Concerto (Dt 31). Obviamente os documentos do concerto não retinham valor permanente se não fossem regularmente conservados para referência ou conforme exigisse a necessidade. Medidas foram tomadas para a guarda e proteção nos arquivos do palácio ou outros depósitos do registro público.

A narrativa em Êxodo do concerto do Sinai deixa claro que pelo menos os Dez Mandamentos tinham de ser colocados na Arca do Concerto (Êx 25.16). O livro de Deuteronomio (e possivelmente a Torá) pode ter sido conservado em algum lugar especial no último Templo como dá a entender a história da reforma de Josias (2 Rs 22.8). Pistas quanto à disposição do texto do concerto deuteronomico são escassas no próprio Deuteronomio, embora a declaração que “Moisés escreveu esta Lei, e a deu aos sacerdotes, filhos de Levi, que leva-

¹⁰⁸ Thompson vê esta seção como “um tipo de recapitulação da demanda total do concerto” p. 278.

vam a arca do concerto do SENHOR” (Dt 31.9,26) apóie a noção de depósito do texto, especificamente no Templo.

Relacionado ao depósito do documento do concerto estava a necessidade de continuar a implementação de suas estipulações através das gerações a seguir. Era incumbência de Moisés como mediador do concerto, designar um sucessor que ficasse entre o Senhor e o povo até que eles estivessem seguros na terra da promessa e uma nova ordem monárquica se estabelecesse. Josué preencheu esse papel (Dt 31.1-8), um ministério tão temeroso e importante que ele, como Moisés, teve de ser confrontado pelo Senhor em toda a sua glória para que ele entendesse quem era o Soberano do céu e da terra a quem ele tinha de servir (vv. 14,15).

O “Cântico de Moisés” como Testemunha (Dt 32). A declaração do texto também seria acompanhada pelo juramento das partes contratantes. No caso do Senhor, o juramento era a promessa de maldição e bênção, promessa a ser lembrada por Israel em conexão ao “Cântico de Moisés” (Dt 32). Como eles cantariam isso nos anos vindouros seria como uma testemunha do Senhor contra eles (31.19,21), da mesma maneira que os céus e a terra testemunharam naquele dia em que se reuniram (v. 28).¹⁰⁹

O povo recebeu a prescrição do “Cântico de Moisés”, que celebra a glória do Soberano, pois o cântico e a totalidade da mensagem do concerto não eram palavras ociosas, mas, como acentuou Moisés, eram vida (Dt 32.47). Ironicamente, o próprio Moisés não viveria. Ele interrompera a fé com o Senhor em Meribá e não apoiara a santidade do Senhor entre os israelitas (v. 51). A sua própria experiência testemunhava da importância de saber e fazer a vontade de Deus como servo carregado do privilégio de representá-Lo na terra. O fato de Moisés não entrar na terra falava enfaticamente sobre a necessidade de Israel, como povo, guardar fielmente o concerto para entrar na plenitude das bênçãos de Deus.

A Bênção de Moisés (Dt 33). Na expectativa da morte, Moisés pronunciou uma bênção para as doze tribos no papel de mediador do concerto. A bênção tomou a forma de declaração profética do favor a ser esperado pelas tribos como receptoras da graça do Senhor. Claro que a intenção deste discurso é assegurar à nação escolhida que ela continuaria, muito tempo depois da morte de Moisés, a ser o canal do alcance salvífico do Senhor para as nações da Terra.

Epílogo Narrativo (Dt 34). Ainda que não tecnicamente um elemento do texto do concerto, a narrativa da morte de Moisés é teologicamente significativa: documenta um portento da fidelidade de Deus à promessa aos pais (vv. 1-4); relata a morte e enterro de Moisés como o fim da era do feitio inicial do concerto (vv. 4-8); e redeclara o fato de que Josué é o sucessor de Moisés (vv. 9-12). Embora Moisés fosse sem precedentes como profeta a quem o Senhor conheceu “face a face”, Josué, profeta e porta-voz do concerto para a próxima geração, estava cheio com o mesmo Espírito de Deus que capacitara Moisés a realizar o ministério da mediação entre o grande Rei no céu e o povo vassalo na Terra.

¹⁰⁹ Craigie, p. 372.

CONCLUSÃO

Uma teologia do Pentateuco fundamentada e organizada em torno do grande princípio do reino exarado em Gênesis 1.26-28 integra os materiais multifacetados da revelação mosaica universal e patriarcal, de maneira eminentemente satisfatória. O mandato para o homem: “Frutificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a” (Gn 1.28), embora expressivo dos propósitos fundamentais de Deus ter criado o homem, foi imediatamente frustrado pela rebelião obstinada e queda do homem. Precisamos achar um meio de reparar esse lapso e empreender mais uma vez e no final das contas cumprir as condições e objetivos primitivos.

Esse meio tomou a forma de arranjo do concerto, pelo qual (1) a semente da mulher esmagaria a cabeça do inimigo (Gn 3.15), (2) a raça pós-diluviana, encabeçada por Noé, executaria o mandato original apesar da queda da humanidade (9.1-7), e (3) Abraão e os seus descendentes constituiriam um povo escolhido que demonstraria ao mundo das nações o que significa ser o povo do Senhor e que também forneceria o canal da graça redentora por meio da qual o mundo ouviria a mensagem de reconciliação e seria levado à comunhão do concerto com o Senhor (12.1-3; 15.1-19; 17.1-14; 22.15-18).

Em outras palavras, a promessa e compromisso unilateral do concerto feito aos patriarcas era que eles gerariam um povo que seria servo do Deus Soberano; um servo encarregado com o privilégio e responsabilidade de preencher a lacuna entre esse Deus transcendente da criação e as criaturas feitas à sua imagem, a quem Ele propôs restaurar aos propósitos para os quais Ele os levava à existência. Essa promessa achou expressão final em Israel com o seu povo, a terra e o ministério.

O elaborado concerto mosaico revelado no Sinai é o instrumento por meio do qual este povo se tornou o cumprimento da promessa e o veículo da mensagem redentora. Posto que de um tipo de suserano-vassalo e, portanto, teoricamente condicional, foi inaugurado pelo Deus imutável, que deixou claro que as promessas para Israel eram eternas e irrefutáveis, pouco importando o que Israel fizesse ou não nos dias vindouros. A eleição de Israel e a sua redenção do Egito hostil foram atos da graça divina sem condição prévia e sem a possibilidade de retração (Êx 2.24,25; 3.15-17; 4.21-23; 6.2-8). A aceitação da servidão com todas as bênçãos é que eram condicionais (19.4-6). A criação de Israel como povo-servo era fato completo, um ato do Deus soberano de acordo com as promessas eternas. A função de Israel nessa estrutura dependia de obedecer aos termos da servidão detalhados na revelação do Sinai.

Grande parte de Êxodo-Deuteronômio é a explicação desses termos. As formas dos grandes textos do concerto — Êxodo 20 a 23 e a totalidade de Deuteronômio — estão nos moldes dos tratados entre soberano e vassalo conhecidos no antigo Oriente Próximo. Só por essa forma eles revelam a função. Estabelecem diante de Israel as diretrizes nas quais ele tem de portar-se para

desempenhar adequadamente as responsabilidades dadas por Deus. A obediência resultaria em bênçãos; a desobediência ou violação do concerto resultaria em julgamento.

Nem o fracasso de Israel colocaria em perigo os propósitos de Deus, pois, como deixa clara a revelação do Novo Testamento, o Senhor Jesus Cristo — o Servo sofredor de Isaías — é em si um “novo Israel”, como é o seu Corpo, a Igreja. Até que finde esta era, a Igreja foi comissionada a transmitir a mensagem de redenção — tarefa que Israel não fez. Mas louvado seja Deus, a promessa para Israel não foi ab-rogada — não pela desobediência de Israel ao Antigo Testamento ou pelo papel subsequente da Igreja. Ele regenerará o seu antigo povo e os qualificará nas eras vindouras para realizar o desígnio principal para o qual Ele os chamara e os elegera (Lv 26.40-45; Dt 30.1-10; Jr 31.27-34; 33.19-26; Ez 36.22-38; Rm 11.25-32). Esta é a Teologia do Pentateuco.

2

UMA TEOLOGIA DE JOSUÉ, JUÍZES E RUTE

POR THOMAS L. CONSTABLE*

INTRODUÇÃO

Como alguém lendo o texto da Bíblia pode determinar quais revelações são importantes e quais são secundárias? Tudo o que Deus preservou na Bíblia não é importante? Será que alguém teria a audácia de classificar a revelação em termos de significação?

A única base para fazermos esta distinção tem de ser o próprio texto. O que os escritores bíblicos, guiados pelo Espírito Santo, enfatizam quando escrevem? Podemos responder a esta pergunta apenas descobrindo as palavras, frases, idéias, temas e padrões estruturais que eles usaram quando escreveram. Estes identificam os principais temas em determinada peça literária. Observando os temas é possível descobrirmos o que era importante para os escritores.

Considerando que os livros de Josué, Juízes e Rute registram um segmento da história de Israel, é importante considerarmos o contexto histórico no qual essa história ocorreu. Como é que o conteúdo dos livros se relaciona com aquele que o precede (o Pentateuco) e com o que se segue (Samuel, Reis, etc.)? A resposta a esta pergunta constitui a primeira parte deste capítulo. Examinaremos o conteúdo destes livros mais particularmente. Ficará claro que certos temas importantes ocorrem em todos os três livros. Destacaremos os temas particulares de cada um deles.

* THOMAS L. CONSTABLE (Th.M., Th.D.) é diretor de Estudos para Doutorado em Teologia e professor de Exposição Bíblica no Seminário Teológico de Dallas.

JOSUÉ, JUÍZES E RUTE NO CONTEXTO DA REVELAÇÃO BÍBLICA

Observemos como o período da história de Israel registrado nestes livros se ajusta com a extensão maior dos procedimentos de Deus para com esse povo a fim de avaliarmos com precisão o que Deus queria ensinar-lhes com estes escritos.

Os israelitas consideravam os procedimentos de Deus para com eles na história, tão reveladores quanto qualquer mensagem verbal entregue por um profeta de Deus. Isto está claro por terem colocado Josué e Juízes na antiga seção dos Profetas da Bíblia hebraica.¹ Consideravam estes registros históricos como revelação autorizada de acontecimentos escolhidos por Deus para ensinar importantes lições espirituais. O autor divino escolheu somente certos episódios para constar nos livros históricos do Antigo Testamento — aqueles com significação espiritual permanente (2 Tm 3.16,17).

A CULMINAÇÃO DA REVELAÇÃO PRÉVIA

Deus criou o gênero humano para glorificá-Lo, dando aos homens a oportunidade e o privilégio de desfrutar uma relação íntima com Ele. O Criador produziu um ambiente perfeito para o ser humano viver (Gn 1). Depois, formou o homem com amor e cuidado a partir de um material humilde e compartilhou a própria vida com o homem criado (Gn 2).² Este duvidou da bondade de Deus, negou a Palavra, desobedeceu à sua vontade e, por conseguinte, sofreu o afastamento do Criador (Gn 3). Deus passou a buscar o homem em graça para dar-lhe o que ele não podia produzir por si mesmo, tornando possível a renovação da comunhão (3.21).

À medida que a história se desdobrava, a humanidade em sua maioria escolheu repelir a iniciativa de Deus e viver independentemente dEle, ao invés de segui-Lo para experimentar as bênçãos máximas. Mas Deus sempre buscou os rebeldes, oferecendo um relacionamento com Ele mesmo e abençoando-os. Quando a recusa do homem foi total, Deus trouxe maldição e morte como castigo.

No Dilúvio, Deus julgou a raça de rebeldes, mas por graça, Ele preservou um remanescente de adoradores em Noé e sua família. Em Babel, Deus julgou

¹ Os judeus também consideravam Rute como livro histórico e acreditavam ter sido escrito por Samuel, junto com os livros de Juízes e Samuel (*Baba Bathra* 14b). Foi colocado na subseção de rolos da seção de Escritos da Bíblia Hebraica, e não na seção dos Profetas, só porque era usado nas liturgias do judaísmo (D. R. G. Beattie, *Jewish Exegesis of the Book of Ruth* [Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament. 1977], p. 5, n. 3).

² O interesse especial de Deus na humanidade está refletido na palavra hebraica *yasar*, traduzido por “formou” em Gênesis 2.7. A mesma palavra descreve o trabalho cuidadoso do oleiro em moldar o barro na roda (Is 29.16).

novamente a desobediência do gênero humano (cf. Gn 1.28) e espalhou a população por toda a Terra (que foi tanto uma maldição quanto uma bênção). Estes primeiros incidentes na história humana demonstram o desejo de Deus em abençoar o homem com um relacionamento consigo e, demonstra também a recusa do gênero humano em andar com Deus e ser abençoado. O homem escolheu buscar os seus próprios caminhos sem Deus.

O Senhor, então, ofereceu bênçãos à humanidade pela mediação de um homem, Abraão, e dos seus descendentes. Deus quis fazer de Abraão o canal das bênçãos divinas para o restante do gênero humano (Gn 12.1-3). No processo, o próprio Abraão foi santificado. Os meios que Deus estipulou para usar a fim de mediar as bênçãos foram os descendentes de Abraão e uma terra geográfica específica.

Com o passar do tempo, em consequência da graça de Deus por Abraão, a sua família ficou numerosa. Foi protegida da aniquilação e assimilação no Egito, mas depois seus descendentes, os israelitas, foram escravizados naquela mesma terra, onde Deus os protegera. Para julgar os opressores como também para libertar o povo escolhido, Deus tirou Israel do Egito com grande demonstração da soberania sobre todos os supostos “deuses” daquela terra. No monte Sinai, Ele adotou a jovem nação como “primogênito” (cf. Êx 19.5,6). No concerto que Ele estabeleceu com os israelitas havia uma provisão por meio da qual eles podiam maximizar as bênçãos prometidas aos antepassados entrando em comunhão com Deus. A lei mosaica era a revelação de Deus sobre como eles tinham de expressar a obediência; o Tabernáculo e seu ritual eram a revelação divina sobre como eles tinham de expressar a adoração — adoração e obediência sendo expressões de confiança em Deus, uma em relação a Deus e a outra em relação ao homem.

Em Gênesis, Moisés pôs a fundamentação para a confiança de Israel em Deus, demonstrando o seu poder infinito e a sua fidelidade completa. Este livro da Torá foi produzido sob inspiração divina para encorajar o povo de Deus a exercer a fé nEle.³ Gênesis demonstra que só as pessoas que confiam e obedecem a Deus experimentam as bênçãos.

A revelação de Deus na lei mosaica ajudou os israelitas a perceberem duas coisas: o que significava para eles o fato de estarem associados com um Deus que é santo, e o quanto eles eram pecadores. Esta revelação tinha a finalidade de levá-los em comunhão íntima com Deus de forma que se tornassem instrumentos para ensinar a todo o gênero humano como é glorioso viver em comunhão com o Senhor e em submissão à sua autoridade.

³ Quer Moisés tenha escrito Gênesis antes do Êxodo, no monte Sinai, durante a peregrinação no deserto, ou tenha escrito nas planícies de Moabe, a escolha de material em Gênesis visa claramente construir a confiança dos israelitas em Deus de forma que eles lhe obedçam, avancem na vontade divina e experimentem as bênçãos que Deus separou para eles. Ver Allen P. Ross, *Creation and Blessing* (Grand Rapids: Baker, 1988), pp. 88-91.

No deserto, Israel conscientizou-se de como era teimoso e rebelde e também como Deus trata graciosamente os pecadores. Para a geração mais antiga, os anos de peregrinação foram anos de julgamento por falta de confiança e obediência. Mas para a geração mais nova, foram anos de educação, um tempo de preparação antes de entrar na vida que Deus graciosamente escolheu para os israelitas desfrutarem como mediadores das bênçãos para o mundo. Os israelitas aprenderam que tudo dependia de sua atitude para com Deus. A confiança se expressaria em adoração e obediência e seria coroada com muitas formas de bênçãos. Mas a incredulidade conduziria à maldição e morte dadas por Deus. Os propósitos de Deus não seriam frustrados, embora os seus planos fossem atrasados por falha dos seus instrumentos. No Egito, eles viram que os propósitos de Deus não podiam ser detidos pelos inimigos.

No livro de Deuteronômio, Moisés discursa para a nova geração de israelitas prestes a entrar na Terra Prometida. Revisou a fidelidade divina apesar da infidelidade de Israel. Reiterou as estipulações básicas do concerto mosaico com ênfase nos princípios em que esses mandamentos se baseiam. E conclamou o povo a se dedicar novamente ao Senhor e ao concerto mosaico, conscientizando-se das conseqüências da obediência e da desobediência. Ao longo dos discursos, Moisés acentuou a motivação. O amor de Deus pelo povo o levava a lidar com eles da forma como lidou, e o amor do povo por Deus deveria movê-los a segui-Lo fielmente no futuro. Só o compromisso amoroso do Senhor com Israel e de Israel com o Senhor tornaria possível a bênção mais plena do gênero humano e Israel. Este seria abençoado possuindo a Terra Prometida e sendo feito frutífero. Os seus descendentes e posses multiplicar-se-iam.

O Pentateuco revela todos os princípios necessários para o homem desfrutar a relação íntima com Deus para a qual ele foi criado. Ele tem de confiar e obedecer a Deus que é bastante forte e fiel para fazer acontecer o que prometeu. Os que confiam e obedecem a Deus são abençoados, e do ponto de vista divino, têm sucesso. Os que não confiam e obedecem são amaldiçoados e fracassam. A fé em Deus manifesta-se em adoração e obediência. A motivação do governo universal de Deus é o seu amor pelo homem, e a motivação da obediência do homem a Deus tem de ser o seu amor por Deus.

Em Gênesis, vemos Deus como onipotente e fiel. Em Êxodo, a tônica está na soberania; em Levítico, na santidade; em Números, na graça; e em Deuteronômio, no amor.

Em Gênesis, o homem é apresentado como feito à imagem de Deus, mas rebelde, pecador e incapaz de ir a Deus por conta própria. Em Êxodo, vemos o homem escravizado, precisando ser redimido, e o objeto da libertação e adoção de Deus. Em Levítico, a pecaminosidade do homem se contrasta com a santidade do Senhor. Aqui, ele aprende o que significa ser pecador. Em Números, a natureza do homem redimido como desobediente, rebelde e queixoso se destaca. E em Deuteronômio, vemos o homem como o objeto indigno do amor leal de Deus. É o servo do Rei do universo, mas também é o filho de Deus.

Em Josué, Juízes e Rute, os princípios básicos da relação humana com Deus são trabalhados à medida que a história de Israel vai se desdobrando. Em Josué, a história é primariamente positiva. Vitória e sucesso acompanham o povo de Deus, enquanto o segue fielmente. O livro de Josué valida as afirmações de Moisés exaradas em Deuteronômio 28.1-14, que diz que Deus abençoaria os filhos de Israel enquanto eles permanecessem fiéis ao concerto mosaico. Em Juízes, o curso dos acontecimentos é primariamente negativo. Quando o povo de Deus faz o que é certo aos seus próprios olhos, ao invés de fazer o que é certo aos olhos de Deus, sofrem derrota e fracasso. Juízes prova o aviso de Moisés em Deuteronômio 28.15-68, que diz que Deus amaldiçoaria os filhos de Israel quando eles se bandeassem do concerto. O livro de Rute demonstra que, mesmo no meio de um ambiente apóstata, quando os indivíduos escolhem confiar em Deus e dedicar-se a Ele, o Senhor os abençoa e media bênçãos através deles.

Josué, Juízes e Rute validam a revelação dada no Pentateuco. Assim, neste sentido, eles são a culminação dos livros que os precedem. Também preparam o terreno para a revelação posterior apresentada em Samuel, Reis e outros livros históricos do Antigo Testamento.

A PREPARAÇÃO PARA A REVELAÇÃO SUBSEQÜENTE

Deus prometera levar o seu povo à Terra Prometida. Canaã seria a base de operações para eles alcançarem o propósito determinado por Deus na história. Josué registra o cumprimento dessa promessa divina. Israel entrou na terra, derrotou o poder militar das tribos cananéias nativas e começou a ocupar a terra. Foi eficaz na medida em que confiou e obedeceu a Deus. Mas considerando que a confiança e obediência eram apenas parciais, Israel não expulsou totalmente os cananeus ou possuiu completamente a terra. Bolsões de resistência cananéia permaneceram (em Jerusalém, Siquém, vale de Jezreel, planície litorânea e em outros lugares). A presença continuada dos inimigos de Israel na terra mostrou-se fonte de frustração constante ao longo do período dos juízes, até que Davi, por fim, os subjugou (conforme está registrado em 2 Samuel). As promessas e incentivos que Deus ofereceu a Josué enquanto esperava entrar na Terra Prometida (Js 1.2-9) não foram inteiramente cumpridos na vida de Josué ou na vida dos líderes que viveram mais que ele (24.1-28).

O livro de Josué preparou o terreno para a revelação posterior, registrando a entrada dos israelitas na terra onde eles seriam luz para as outras nações do mundo (Is 42.6) e prova de como é glorioso viver sob a mão diretiva do Senhor. A entrada em Canaã era essencial aos planos e propósitos adicionais de Deus referentes ao seu reino de sacerdotes (Êx 19.6), que receberam o privilégio de levar outros povos ao verdadeiro Deus. Mas o fracasso de Israel em expulsar totalmente os cananeus tornou-se a tarefa mais difícil de cumprir.

A terra ao oriente do rio Jordão foi dividida entre as tribos. Estas divisões territoriais se tornaram terra natal para a maioria dos diversos grupos tribais

dentro da nação até o cativeiro de Israel, o Reino do Norte, em 722 a.C., e o cativeiro de Judá, o Reino do Sul, em 586 a.C.

O livro de Josué registra um período de cerca de 40 anos da história de Israel.⁴ O livro de Juízes, por outro lado, cobre aproximadamente 265 anos.⁵ Considerando que Josué faz um registro de vitórias e sucessos, Juízes documenta as derrotas e fracassos espirituais, nacionais e sociais de Israel. Podemos visualizar o período dos juízes como uma espiral descendente. Nos ciclos da história registrada no livro, Israel foi se afastando cada vez mais de Deus.

Houve seis períodos de opressão dos inimigos de Israel durante os 265 anos abarcados pelo livro de Juízes. O primeiro período foi uma opressão de oito anos dos mesopotâmios que foi descontinuada por Otniel (Jz 3.7-11). A segunda longa opressão se deu pelos moabitas e durou 18 anos. Eúde foi o juiz que terminou esta dominação (Jz 3.12-21). Depois, houve 20 anos de opressão feita pelos cananeus principalmente no norte de Israel (Jz 4-5). Desta vez, foram Baraque e Débora os libertadores enviados por Deus. Em seguida, passaram-se sete anos de opressão feita pelos midianitas que Gideão terminou (Jz 6.1-10.15). A quinta opressão veio dos amonitas, no leste, e dos filisteus, no oeste (10.6-12.15).

O libertador mais importante que livrou Israel dos inimigos amonitas foi Jefté. Depois que Jefté derrotou os amonitas, os filisteus continuaram oprimindo Israel no oeste (a sexta opressão), e Sansão passou a libertar Israel destes inimigos (Jz 13-16). O conflito com os filisteus continuou ao longo do ministério de Samuel, atravessou o reinado de Saul, que morreu em luta com eles, e entrou no reinado de Davi que, por fim, os subjugou. O registro da opressão de Israel pelos seus inimigos começa no livro de Juízes e continua até 2 Samuel 10.⁶ O livro de Juízes prepara o terreno para as revelações futuras documentando o curso descendente dos assuntos nacionais de Israel, que acabaram fazendo com que o povo ficasse frustrado com governantes tipo juízes e exigisse um rei como as outras nações tinham (1 Sm 8.5).

⁴ Se o Êxodo ocorreu em 1446 a.C. (ver 1 Rs 6.1), então os israelitas entraram na terra em 1406 a.C. (Nm 14.33,34). A conquista durou até 1399 a.C. (Js 14.10; cf. Nm 14.24), e Josué morreu em cerca de 1366 a.C. (Js 24.29), presumindo que Calebe e Josué eram mais ou menos da mesma idade.

⁵ Os anciãos que entraram na terra com Josué teriam sido mais novos que ele e Calebe, mas provavelmente não mais que uns dez ou quinze anos mais novos, devido ao julgamento de Deus na geração mais velha em Cades-Barnéia. O período dos juízes começou em torno de 1350 a.C. A morte de Sansão, o último acontecimento registrado em Juízes, evidentemente se deu ao redor de 1084 a.C. (Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests* [Grand Rapids: Baker, 1985], pp. 173,174. [Edição brasileira: *História de Israel no Antigo Testamento: O Reino de Sacerdotes que Deus colocou entre as Nações* (Rio de Janeiro: CPAD, 2001).]

⁶ A vitória que Davi obteve sobre os filisteus, jebuseus e amonitas resultou na consolidação do reino. A última destas batalhas, as guerras amonitas, terminou em cerca de 990 a.C. Assim Israel sofreu grandes ameaças dos reinos vizinhos durante uns 360 anos (c. 1350-990 a.C.).

Juízes 2.6 a 3.6 dão razões claras para o declínio de Israel durante o período dos juízes. Começando da posição de desfrute das bênçãos de Deus, os israelitas se afastaram de Ele e se voltaram aos deuses e práticas cananêias. Para trazê-los de volta, Deus disciplinou o povo permitindo que caíssem sob dominação opressora dos inimigos. Quando chamavam a Ele por salvação, Ele graciosamente os livrava levantando um juiz. Como resultado da libertação de Deus, os israelitas se rededicavam ao Senhor. Isto os levava a desfrutar as bênçãos de Deus mais uma vez. Mas depois de certo tempo de bênçãos o povo se apostatava de novo e o ciclo recomeçava. Os juízes registram seis ciclos de experiências ocorridos durante os 265 anos de história relatadas no livro. A apostasia espiritual conduzia à desorganização nacional e ao caos social, mas o arrependimento resultava em libertação e bênçãos.

Um dos propósitos dos registros constantes em Juízes é fornecer justificação apologética para a monarquia de Israel.⁷ Durante o tempo dos juízes, o povo não reconheceu ou não estava disposto a lidar com as verdadeiras causas para o declínio, isto é, a falta de confiança e obediência a Deus. Puseram a culpa na forma de governo e exigiram um rei e uma monarquia. O desejo não era contra a vontade de Deus. Há muito que Deus prometera levantar um rei em Israel (Gn 17.6; 49.10; etc.). E na lei mosaica fizera provisão para um rei (Dt 17). Mas o argumento do povo em querer um rei estava errado e não era o tempo. Deus desejava dar um rei, qual seja, Davi, que regeria na qualidade de “filho”. Mas os israelitas insistiram prematuramente em um rei e ficaram com alguém que se mostrou ser uma grande decepção. Juízes prepara o terreno para a monarquia.

Outro propósito para o qual Juízes foi escrito era mostrar a graça soberana de Deus em preservar a nação de Israel apesar dela mesma.⁸ Por que Israel continuou como nação apesar das repetidas quedas e apostasias? Porque Deus o escolhera como instrumento para levar bênçãos ao restante da humanidade (Gn 12.1-3). Embora Israel falhasse (cf. Êx 19.5,6), Deus permaneceu fiel. A quebra do concerto mosaico recíproco não destruiu o concerto abraâmico unilateral. O livro de Juízes esclarece os procedimentos continuados de Deus com Israel que estão desdobrados nos livros históricos posteriores.

A contribuição de Rute como fundamento para a revelação posterior também é significativa. Rute fornece o plano de fundo para Davi, o rei ungido de Deus. É um livro de raízes cuja genealogia liga Davi com Judá, a quem foi feita a promessa de futuro regente de Deus (Gn 49.10).

⁷ Arthur E. Cundall, “Judges-An Apology for the Monarchy”, in: *Expository Times* 81 (October 1969-September 1970): pp. 178-181.

⁸ William J. Dumbrell: “In those days there was no king in Israel; every man did what was right in his own eyes.” *The Purpose of the Book of Judges Reconsidered*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 25 (1983): pp. 30,31; Robert G. Boling, “Judges”, in: *The Anchor Bible* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1975), p. 293.

De acordo com o Talmude, a tradição judaica considerava o livro de Rute como parte original do livro de Juízes.⁹ Junto com os dois incidentes no apêndice do livro de Juízes (Jz 17-18 e Jz 19-21), Rute forma uma parte da “trilogia de Belém”, assim chamada porque em cada história Belém figura significativamente.

Na primeira história, o neto de Moisés, Jônatas de Belém, estabeleceu formalmente a idolatria em Dã.¹⁰ Este fato colocou Belém sob um aspecto ruim. Na segunda história, outro levita, a caminho de casa em Efraim, depois de persuadir a sua concubina a voltar com ele da casa da família dela em Belém, foi atacado pelos moradores de Gibeá, cidade natal de Saul, que brutalizaram e assassinaram a concubina. Ele cortou o corpo dela em doze pedaços e os enviou por todo o Israel como convocação para as outras tribos levar a julgamento os responsáveis pela atrocidade. Isto resultou em guerra civil e na quase extinção da tribo de Benjamim. Novamente a conexão de Belém com esta tragédia pôs a cidade sob um aspecto ruim. A terceira história é a história de Rute, que fala de outro homem que saiu de Belém (Rt 1.1; cf. Jz 17.7,8; 19.10), isto é, Elimeleque. Mas em contraste com os outros dois homens, este trouxe honra a Belém. Os antepassados de Saul tinham humilhado Belém pelo modo em que trataram a concubina de Belém. Em virtude desta fraqueza aparente, Belém não tinha boa reputação. Mas Deus levantou de lá um rei que de longe era superior a Saul. Esta escolha estava em harmonia com o método típico de Deus escolher usar e abençoar pessoas menos promissoras, vistas naturalmente, como instrumentos dEle.¹¹

O livro de Rute testemunha brilhantemente a escolha que Deus fez de Davi.¹² Embora Davi fosse de Belém, os seus antepassados imediatos eram pessoas de caráter elevado e compromisso espiritual, como revela Rute. Considerando que Juízes comprova a monarquia de Israel, mostrando a insuficiência da confederação tribal, que degradou em anarquia (Jz 21.25), Rute comprova a monarquia, mostrando como Davi se ajustava ao padrão dos servos ungidos de Deus. Saul provou ser da mesma classe que os gibeonitas, os quais desconsideraram a vontade de Deus para satisfazer as próprias ambições. Davi provou ser um verdadeiro belemita encarado com desprezo pelos outros em

⁹ “Samuel escreveu [...] o Livro [singular] de Juízes e Rute” (*Baba Bathra* 14b).

¹⁰ Veja G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (Nova York: Charles Scribner's, 1895), pp. 401,402.

¹¹ Deus escolheu Abraão, embora ele fosse de descendência pagã e não fosse o primogênito na família. Escolheu Sara, Rebeca e Raquel, embora fossem estéreis. Escolheu Isaque em preferência a Ismael, Jacó em preferência a Esaú, José em preferência aos seus irmãos mais velhos e os israelitas em preferência às outras nações. Até hoje, Ele escolhe o ignóbil em lugar do nobre (1 Co 1.26-29).

¹² Oswald Loretz, “The Theme of the Ruth Story”, in: *Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960): pp. 391-399.

Israel por causa da fraqueza aparente, mas na verdade de caráter forte e de fibra espiritual.

Outro propósito do livro de Rute era ligar a dinastia davídica com as promessas do concerto incondicional abraâmico em lugar do concerto mosaico condicional.¹³ Para isto, o escritor seguiu a genealogia de Davi até Perez, filho de Judá (Rt 4.18). Era de Judá que surgiria um rei para Israel (Gn 49.10). Ele seria o principal canal das bênçãos de Deus para Israel — e de Israel para o mundo. A provisão deste rei não estava condicionada à obediência de Israel ao concerto mosaico, mas estava garantida com base na fidelidade de Deus à sua promessa a Judá. Quando Davi reinou, ele atuou tanto como sacerdote quanto como rei (1 Cr 15-17). Pôde atuar assim, porque o direito de reinar estava fundamentado no concerto abraâmico e não no concerto mosaico. Estivesse fundamentado no concerto mosaico, Davi não poderia ter servido como sacerdote, visto que ele não era levita. Mas considerando que o seu direito de reger ia ao concerto abraâmico, obviamente de data anterior ao concerto mosaico, ele podia servir como sacerdote. Davi atuou de acordo com a ordem de Melquisedeque e não segundo a ordem de Arão (cf. Sl 2 e 110). O livro de Rute liga Davi com as promessas de um rei que foram dadas aos patriarcas e prepara o registro do reinado davídico que consta em 1 e 2 Samuel.

TEMAS COMPARTILHADOS EM JOSUÉ, JUÍZES E RUTE

Martin Noth foi um dos primeiros estudiosos do Antigo Testamento a mostrar que os livros de Josué a 2 Reis vêm a história de Israel da perspectiva da revelação dada nos discursos de Moisés aos israelitas em Deuteronômio.¹⁴ Muitos estudiosos conservadores questionam a conclusão de que, de Josué a 2 Reis, foi produzido, na forma final, durante o exílio babilônico. Contudo, poucos negam a alegação de que a história de Israel estava sendo avaliada segundo o padrão da lei mosaica. Deuteronômio é em particular o sementeiro do qual surgem as principais idéias teológicas em Josué a 2 Reis, no qual Moisés expôs o concerto no estilo de sermão à geração de israelitas que estava prestes a entrar na Terra Prometida. Não há dúvida de que as palavras de Moisés estavam na mente dos escritores dos livros de Josué a 2 Reis. Há diversos temas principais traspassando Josué, Juízes e Rute.

¹³ Merrill, *Kingdom of Priests*, pp. 185-187. [Edição brasileira: *História de Israel no Antigo Testamento: O Reino de Sacerdotes que Deus colocou entre as Nações* (Rio de Janeiro: CPAD, 2001).]

¹⁴ "Schriften der Konigsberger Gelehrten Gesellschaft", in: *Geistwissenschaftliche Klass* 18 (1943): pp. 243-266. Para verificar uma tradução em inglês, ver *The Deuteronomistic History*, translated by Jane Doull, revised by John Barton, editado por David J. A. Clines (Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament, 1981).

DEUS

Quando Deus chamou Moisés e o comissionou na sarça ardente, Moisés perguntou a Deus o que deveria dizer aos israelitas quando eles lhe perguntassem quem o havia enviado (Êx 3.13). Deus respondeu que Moisés deveria lhes dizer: “EU SOU me enviou a vós” (v. 14). A explicação é que o nome ambíguo “EU SOU O QUE SOU” significa: “Eu sou aquele que me mostrarei ser à medida que a história se desenrolar”.¹⁵

Conforme a história de Israel se desdobrava das pragas do Egito avançando, Deus continuou se revelando ao povo. Na época em que os israelitas cruzaram o rio Jordão e entraram na Terra Prometida, eles já haviam aprendido por experiência como também por instrução verbal que tipo de Deus eles serviam.

Josué 1 é teologicamente importante porque Deus, convocando Josué para entrar na terra, lembrou ao seu general o que ele aprendera sobre o Senhor. Essa lembrança lhe daria força e coragem (cf. Dt 31.23). Deus lembrou a Josué de que a terra de Canaã era dEle, Deus, para dar aos israelitas, porque Ele é o possuidor de todas as coisas (Js 1.2,3). Josué recebeu a garantia de que Deus cumpriria fielmente a promessa feita aos patriarcas de dar a Israel esse território todo que Ele prometera, e não só a terra que ele possuiria inicialmente durante a conquista de setes anos (v. 4). Ele prometeu estar com Josué da mesma forma estivera com Moisés; Deus não apenas o mandaria ir, mas o *conduziria* (v. 5; cf. 5.13-15). A base da confiança e força de Josué era a presença e poder prometidos por Deus (1.6). Mas a chave para o sucesso de Israel na conquista, a liderança eficaz de Josué e a presença salvífica de Deus com o povo seria a fidelidade de Israel ao livro da lei — o concerto mosaico (Js 1.8). A estrutura quiasmática do encargo de Deus para Josué elucida a importância essencial da obediência ao concerto.

A [Eu] serei contigo (1.5)

B Esforça-te e tem mui bom ânimo (vv. 6,7)

C Para que sejas bem-sucedido (v. 7, ARA)

D O livro desta lei (v. 8)

C' Então, [...] serás bem-sucedido (v. 8, ARA)

B' Esforça-te e tem bom ânimo (v. 9)

A' O SENHOR, teu Deus, é contigo (v. 9)

Josué, Juízes e Rute enfatizam repetidamente o poder de Deus. O Senhor deu vitória sobre os cananeus na conquista da terra. Também capacitou os juízes para vencer os opressores de Israel. Enviou fome, mas nos dias de Rute a retirou.

¹⁵ Sigmund Mowinckel, “The Name of the God of Moses”, in: *Hebrew Union College Annual* 32 (1961): p. 127; Charles R. Gionotti, “The Meaning of the Divine Name YHWH”, in: *Bibliotheca Sacra* 142 (January-March 1985): p. 45. Ver também Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes, 1983), pp. 36,37; Brevard S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia: Westminster, 1974), p. 75.

Dirigiu providencialmente Rute à vida de Boaz; providenciou um redentor para ela e subseqüentemente um rei para Israel.

A fidelidade de Deus às promessas recebeu notificação regular pelos escritores destes livros, da mesma maneira que Moisés a acentuara em Deuteronômio. Deus deu para o povo a terra que Ele prometera aos antepassados (Js 1.6; 11.23; 21.45; 24.2-13; Jz 2.1). Não quebrou o concerto com Abraão (Jz 2.1; Rt 4.13,14). Disciplinou o povo pela desobediência, mas o abençoou pela obediência (Jz 2.13-18). Levantou libertadores para os israelitas quando clamaram por salvação (Jz 3.9; 6.6-8; 16.28-30; Rt 4.13,14). Entrou com eles na batalha (Jz 6.16).

Deus continuou se revelando como soberano sobre todo o universo. Toda a Terra pertence a Ele (Js 1.3; 14.1,2; 21.43; 24.4). É soberano sobre o seu povo (Jz 1.1; 2.3), e soberanamente domina as decisões do povo (Rt 1.6-22; 2.3).

Considerando que a santidade de Deus não é questão de instrução especial nestes livros, eles revelam a santidade de Deus e mostram as conseqüências de Deus ser santo. Os cananeus foram julgados, em parte, porque a sua pecaminosidade extrema já não podia ser tolerada pelo Deus santo. Deus tratou com mais severidade o pecado entre o seu povo do que com o pecado entre os cananeus (por exemplo, Josué 7). Pelo fato de os israelitas terem chegado a um acordo com os cananeus profanos, Deus os disciplinou, sujeitando-os aos opressores inimigos como registrado em Juízes. E Deus abençoou Boaz e Rute por conduta santa.

A graça de Deus brilha nestes livros como em toda a Bíblia. Graciosamente não abandonou o seu povo por causa do pecado, mas os disciplinou para levá-los de volta ao lugar das bênçãos. Foi gracioso com os cananeus esperando por séculos antes de julgá-los (cf. Gn 15.16). Tolerou seis ciclos de apostasia no período dos juízes. Colocou a cananéia Raabe e a moabita Rute não só na nação de Israel, mas também na linhagem de Davi e do Messias. A história de praticamente todo grande personagem em Josué, Juízes e Rute comprova a graça de Deus nos seus procedimentos com este povo.

Além de ser gracioso, Deus também é amoroso. Encontramos evidência repetida desta característica nestes livros. Vemos o amor (*hesed*) leal de Deus no compromisso com todos os descendentes de Abraão. Deus jamais abandonou completamente ou expulsou o povo que Ele escolhera amar. E até indivíduos fora da nação de Israel, como Rute, foram amados por Ele. Vemos o seu amor quando estendeu a mão para ajudar os que confiaram nEle. Foi dedicado ao bem-estar e prosperidade daqueles em quem Ele fixou o seu amor. Em Josué, Juízes e Rute estes aspectos do caráter de Deus recebem destaque principal.

HOMEM

Estes livros revelam muito sobre o caráter do homem. A rebeldia dos seres humanos para com Deus se destaca em todos os três livros.

De acordo com Josué, os cananeus avançaram em tamanho estado de rebelião que firmemente se opuseram ao instrumento disciplinar de Deus, ou seja, Israel. Mesmo quando os gibeonitas se submeteram a Israel, eles tão só o

fizeram para salvar a própria vida.¹⁶ Acã se rebelou contra a vontade de Deus a respeito da “proibição” (*herem*, Josué 7).

Em Juízes, as tribos israelitas em sua maioria se rebelaram contra Deus, não expulsando os cananeus que restaram depois da conquista de Josué (Jz 1-2). Até alguns juízes, incluindo Gideão e Sansão, não foram totalmente dedicados a Deus. Nos dias de Sansão, nenhum israelita o apoiou como juiz de Israel nos combates que ele empreendia contra os filisteus.

Em Rute, o tema de rebelião é fraco. A princípio, a atitude de Noemi é de rebeldia (Rt 1.20), mas com o passar do tempo ela amoleceu (2.20). Ofra também seguiu o seu próprio caminho (1.14). A rebeldia humana contra Deus é outro modo de ver a infidelidade do homem a Ele.

O poder limitado dos seres humanos é outro tema destes livros. Sem a capacitação divina, a conquista israelita de Canaã teria fracassado. Sempre que os israelitas esqueciam da sua impotência natural e ousavam ir contra os inimigos confiando na própria força e sabedoria, eles fracassavam (ver Js 7.2-5; 9.14). Quando Deus retirava o anjo como líder dos exércitos de Israel, o povo não podia expulsar os inimigos (Jz 2.1-5). Todos os juízes eram indivíduos fracos que só tinham poder pelo Espírito de Deus. Considerando que Gideão reconheceu a sua vulnerabilidade extrema, Deus pôde conceder uma libertação milagrosa por meio dele e um punhado de soldados. Rute não foi abençoada porque era inteligente, agressiva e forte, mas porque se entregou ao Senhor, que então passou a trabalhar a favor dela. Estes livros revelam consistentemente que o poder humano é limitado. Só como povo submisso à autoridade de Deus é que o Senhor trabalha neles e através deles para demonstrar a força sobrenatural divina.

O homem não é somente fraco; é também escravizado ao pecado. A evidência disto nestes livros, como em toda a Bíblia, é a incapacidade natural do homem em superar as influências más e livrar-se do domínio da sua natureza pecadora. No livro de Josué, os cananeus e os israelitas morriam constantemente exceto pela graça de Deus. Nos últimos anos, esta tendência é revelada com mais clareza nos israelitas e seus juízes. E embora a heroína Rute fosse resgatada por outro, Boaz, ela não podia resgatar a si mesma.

Até o povo redimido de Deus precisava da revelação divina. O livro de Josué mostra que eles necessitavam de revelação especial de Deus sobre como relacionar-se com Ele, com os cananeus e uns com os outros. O povo redimido permanecia dependente de Deus. Em Juízes, os israelitas perguntavam a Deus quem deveria ir contra qual grupo de inimigos primeiro (Jz 1.1). Enquanto procederam neste princípio, tiveram sucesso, mas quando deixaram de buscar a direção de Deus, fracassaram. Os juízes que buscaram e seguiram a palavra de

¹⁶ Esta foi a conclusão da maioria dos comentaristas judeus e cristãos, embora alguns acreditem que a profissão de fé dos gibeonitas no Senhor era genuína (por exemplo, Francis A. Schaeffer, *Joshua and the Flow of Biblical History* [Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1975], pp. 148-151). [Edição brasileira: *Josué e a História Bíblica* (São Paulo: Cultura Cristã, 2006).]

Deus prosperaram (por exemplo, Gideão), mas os que deram pouca atenção a Deus, fracassaram (por exemplo, Sansão). Rute teve sucesso, porque ela estava disposta e aberta a aprender e seguir a palavra de Deus que Noemi e Boaz lhe mostravam.

A importância de amar e confiar em Deus é outro tema principal. Moisés falara aos israelitas que eles deveriam amar a Deus, porque Ele os amou (Dt 4.32-40, etc.). Como vimos em Josué, quando os israelitas expressavam amor a Deus permanecendo leais ao concerto mosaico, prosperavam, e quando desconsideravam a sua vontade, tropeçavam. Observamos este mesmo padrão em Juízes. Vemos o amor de Rute pelo Senhor e por Noemi no compromisso em viver sob a autoridade deles. Por isso, ela foi abençoada. Alimentamos o amor a Deus lembrando-nos da (dando atenção a) sua fidelidade e amor no passado. Está baseado na confiança nEle. O amor é mais do que um *sentimento* para com Deus. É basicamente o *compromisso* de honrá-Lo e glorificá-Lo. À medida que buscamos este compromisso lealmente, os sentimentos de amor a Deus se seguem. Estes livros enfatizam o compromisso mais do que os sentimentos, um compromisso arraigado na fé (cf. Hb 11).

CONCERTOS

Os concertos (promessas formais) é outro tema principal em Josué, Juízes e Rute. São os compromissos que ligam Deus e o homem em uma relação. Nos livros em consideração, dois concertos estão constantemente em vista: o abraâmico e o mosaico.

As promessas que Deus deu para Abraão em Gênesis 12.1-3 são a base para o concerto abraâmico. Deus prometeu para Abraão semente, bênção e terra.¹⁷ Estas promessas foram formalizadas em um concerto em Gênesis 15. Este capítulo deixa claro que o que Deus prometeu a Abraão não dependia de nada que Abraão fosse obrigado a fazer. Era incondicional neste sentido. Nada no concerto indica limitação de tempo sobre o que foi prometido. Deus comprometeu-se a fazer estas coisas, mas Ele não disse quando seria o cumprimento completo. A relação que Deus estabeleceu com os descendentes de Abraão neste concerto era de Pai para filho primogênito.

O outro concerto pressente em Josué, Juízes e Rute é o concerto mosaico. Este foi feito com a nação de Israel no monte Sinai depois da libertação da escravidão egípcia (Êx 2 - Nm 10). No Êxodo, Ele comprou a nação para si

¹⁷ Walter C. Kaiser disse que as promessas a Abraão eram três: herdeiro, herança e bem herdado (*Toward an Old Testament Theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1978], pp. 35,84-99). David J. A. Clines referiu-se a elas como posteridade, relacionamento com Deus e terra (*The Theme of the Pentateuch* [Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament, 1978], pp. 29,45-60). Compare J. Dwight Pentecost, *Things to Come* (Findlay, Ohio: Dunham, 1958), pp. 65-94. [Edição brasileira: *Manual de Escatologia: Uma Análise Detalhada dos Eventos Futuros* (São Paulo: Vida, 1998).]

mesmo. No Sinai, Ele revelou como esse povo poderia desfrutar uma relação espiritual íntima com Ele. O concerto mosaico esclareceu como Israel poderia desfrutar as mais plenas bênçãos prometidas no concerto abraâmico. Os israelitas poderiam tê-las obedecendo às prescrições de Deus. A analogia que Deus usa para descrever a sua relação com Israel no concerto mosaico era de um Rei (suserano) sobre os seus súditos (vassalos).¹⁸

É também importante distinguirmos a relação destes dois concertos um com o outro. Embora os dois concertos fossem feitos com os israelitas, tinham diferenças significativas. A mais óbvia é o fato de que o cumprimento do que foi prometido no concerto abraâmico não estava condicionado pelas ações de Israel, ao passo que o cumprimento das bênçãos prometidas no concerto mosaico dependia da obediência de Israel. A Bíblia revela mais tarde que o concerto mosaico foi terminado na cruz de Cristo (Rm 7.6; 10.4; 2 Co 3.7-11; Gl 5.1; Hb 7.11,12). Mas não há indicação de que o concerto abraâmico já esteja terminado. Por conseguinte, o concerto mosaico não é uma redeclaração ou ampliação do concerto abraâmico. O arranjo mosaico, por assim dizer, foi colocado ao lado do concerto abraâmico para dar orientação aos israelitas a fim de poderem entrar no que foi prometido a Abraão tão logo e tão completamente quanto possível.

As analogias do relacionamento de Deus com Israel como pai para filho e como rei para súdito são a base de Josué, Juízes e Rute, como também do restante do Antigo Testamento. Como previamente mencionado, da criação em diante, o propósito de Deus tem sido abençoar a humanidade com um relacionamento íntimo com Ele.¹⁹ Esta é a maior bênção que os seres humanos podem experimentar.

Em Josué 24, Josué se referiu ao fato de Deus eleger Abraão e os seus descendentes para abençoar; no mesmo capítulo, ele conclama Israel a rededicar-se ao concerto mosaico. As analogias de relacionamento não são temas principais em Josué, Juízes e Rute no sentido em que habitualmente são citados. Mas são fundamentais para entendermos a relação de Deus com Israel nestes livros. Os temas que recebem destaque são as grandes realidades prometidas a Abraão: semente, bênção e terra.

Em Josué, os israelitas são a semente (os descendentes) prometida de Abraão. Os seus integrantes aumentaram em número, como Deus prometera a Abraão, embora não tanto quanto poderiam ter sido, em virtude da rebelião em Cades-Barnéia. Durante a conquista, a semente de Abraão adquiriu um lugar para estabelecer-se e multiplicar-se pelos anos seguintes. A terra foi dividida entre as tribos com base no número de israelitas de cada tribo a fim de ajustar-se ao crescimento futuro. Em Juízes, a semente continuou aumentando em número. Por 265 anos, Israel cresceu e se estabeleceu na sua pátria. Em Rute, a promessa de semente é primária. Aqui é identificado um descendente específico

¹⁸ Meredith Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).

¹⁹ Este desejo divino será realizado completa e totalmente nos novos céus e na nova terra ao término da história (Ap 21.1-22.5).

de Abraão, que viria por Judá e reinaria sobre Israel (Gn 49.10). Esta semente seria o instrumento de Deus para solidificar a posse de Israel de Canaã e trazer bênçãos de muitos tipos para Israel e para o mundo.

A promessa divina de abençoar Abraão era dupla. Deus abençoaria Israel, e por sua causa, todas as nações da Terra seriam abençoadas (12.3). Quer dizer, as nações seriam abençoadas em consequência do contato delas com Israel. Em Josué, temos evidência de Israel ser abençoado por Deus. Recebeu a terra e as posses dos cananeus. Alcançou *status* na comunidade das nações quando derrotou os povos da terra e estabeleceu uma pátria e tudo que acompanha uma identidade nacional.

Em Josué, há também evidência de que Israel foi uma bênção para as outras nações. Todas as nações que cooperaram com Israel prosperaram (por exemplo, a cidade-estado gibeonita), como também prosperaram os indivíduos (por exemplo, Raabe). Em Juízes, Israel foi abençoado pelo Espírito de Deus para dar paz e prosperidade aos povos. Semelhantemente, Israel se tornou uma bênção aos outros, como vemos no desejo de muitos estrangeiros casarem-se com israelitas para tornarem-se parte do povo de Deus. Principal entre eles foi Rute. Durante o período dos juízes, Israel não obedecia cuidadosamente ao concerto mosaico. Por isso, a extensão da sua bênção pessoal e das suas bênçãos missionárias era limitada. Em Rute, também, Deus abençoou Israel com antepassados piedosos de quem viria a sua maior bênção até aqui, isto é, Davi.

A maior evidência das bênçãos de Deus nestes livros, como em toda a Bíblia, é a provisão divina de salvação. Em Josué, Deus salvou o seu povo dos inimigos. Em Juízes, Ele fez o mesmo através de vários libertadores. Em Rute, Ele deu a salvação para Rute, livrou Noemi da esterilidade sem herdeiros e livrou Israel fornecendo um rei.

A promessa de terra recebe mais atenção em Josué, que contém o registro de Deus dar a terra de Canaã a Israel, o seu filho e servo. Embora a ocupação da terra não estivesse completa, começou nos dias de Josué. É por isto que mais tarde, na sua vida, Josué pôde dizer que Deus cumprira a promessa de terra para Abraão (Js 21.43).²⁰ Em Juízes, o pleno prazer de Israel estar na Terra Prometida e a sua total ocupação foram restritos pela obediência limitada ao concerto mosaico. O concerto abraâmico prometeu incondicionalmente posse da terra, mas o concerto mosaico advertiu que a ocupação da terra dependia de obediência. Em Rute, a terra não figura tão fortemente quanto em Josué e Juízes, salvo que é o lugar de bênçãos para Rute. A sua entrada em Israel significou a entrada na Terra Prometida e em suas bênçãos.

Um aspecto do tema da terra merece atenção especial: o destaque no descanso refletido pela entrada de Israel na terra. Durante as peregrinações no deser-

²⁰ As declarações posteriores deixam claro que a promessa não foi cumprida, pois ainda havia muita terra a ser conquistada (Js 23.1-13; 24.1-28). Veja também John Calvin, *Commentaries on the Book of Joshua*, translated by Henry Beveridge (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1854), p. xxii; and George Bush, *Notes on Joshua* (reprint, Minneapolis: James & Klock, 1976), p. 189.

to, Moisés prometera descanso na Terra Prometida (Dt 3.20; 12.8-11; 25.19; Js 1.13; cf. Sl 95.11). A posse da terra deu aos israelitas descanso das vagueações peregrinas e do molestamento dos inimigos (Js 1.14,15; 11.23; 18.1; 21.44; 23.1). O acordo com os cananeus durante o período dos juízes interrompeu o descanso dos israelitas na terra. Foram oprimidos e afligidos. Mas quando o povo de Deus dedicava-se novamente a Ele, que trazia descanso à terra por períodos de tempo bastante longos (Jz 3.11,30; 5.31; 8.28). A terra era um lugar onde os israelitas podiam descansar, mas o prazer do descanso dependia da obediência a Deus. Através de Josué, Canaã fez parte da herança que Deus passou para Israel, o filho primogênito. Noemi estava interessada que Rute também entrasse no descanso (Rt 1.9; 3.1). Foi o que ela fez quando foi redimida por Boaz.

O escritor aos Hebreus apanhou este tema do descanso e o aplicou ao descanso destinado para os cristãos desfrutarem quando concluírem a viagem de peregrinação e cessarem as batalhas espirituais e entrarem naquele lugar de segurança que Deus prometeu como herança (Hb 4).

OS TÓPICOS ESPECIAIS DE JOSUÉ, JUÍZES E RUTE

Tendo chamado a atenção para alguns temas mais importantes que passam Josué, Juízes e Rute, agora será proveitoso nos voltarmos aos temas que se destacam em cada um destes livros, mas que não caracterizam todos os três.

JOSUÉ

Os principais pontos teológicos acentuados no livro de Josué são dois. Uma das suas grandes revelações é a fidelidade do Senhor em dar a Israel a Terra Prometida. A outra é a revelação do ódio de Deus ao pecado.

A fidelidade de Deus em dar para Israel a terra. O livro de Josué tem duas divisões principais: a *conquista* da terra (Js 1-12) e a *divisão* da terra (Js 13-24). O registro da divisão da terra termina no capítulo 21. O que vem a seguir são instruções para o assentamento na terra (Js 22-24). Claramente, o livro trata da entrada de Israel na herança em Canaã que Deus prometeu. A terra foi prometida aos patriarcas, esperada depois disso e finalmente reivindicada por Josué. Embora a plena ocupação da Terra Prometida não fosse alcançada nos dias de Josué, Israel começou a tomá-la.²¹ Este registro de Deus dar a terra para Israel é revelação importante da fidelidade divina à promessa do con-

²¹ Como muitos estudiosos já demonstraram, a área total prometida aos patriarcas nunca foi ocupada por Israel. Veja, por exemplo, Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 267; C. F. Keil and Franz Delitzsch, "Joshua, Judges, Ruth", in: *Commentary on the Old Testament* (3 volumes), traduzido por James Martin (reprint; Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), p. 216.

to. Quando Deus fala, podemos confiar na sua palavra. Quando Ele promete, os crentes podem esperar o cumprimento pouco importando o quanto seja improvável. O livro de Josué visa encorajar o povo de Deus a confiar na sua fidelidade.

O livro de Josué também registra os memoriais à fidelidade de Deus. Os israelitas construíram um memorial no rio Jordão e outro memorial à margem do rio depois de Deus os ter permitido atravessar o solo a seco (Js 4.3-9,18). A própria travessia os faria lembrar do livramento que o Senhor deu no Egito através do mar Vermelho (Êx 14). Os monumentos de pedra teriam conservado vivo no coração das gerações sucessivas de israelitas a memória da fidelidade de Deus à promessa. O monumento construído no monte Ebal comemoraria igualmente a fidelidade de Deus em levá-los à terra (Js 8.30-35). Este altar, situado quase no centro geográfico da Terra Prometida, estava perto do lugar onde Abraão recebeu a promessa de Deus dar aos seus descendentes a terra (Gn 12.6,7) e onde Jacó enterrou os ídolos depois de voltar para Canaã vindo de Padã-Ará (33.18-20; 35.1-4). A construção deste altar sinalizava a dedicação novamente ao concerto mosaico, mas o altar também era um memorial à fidelidade de Deus em cumprir a promessa feita aos patriarcas. Mais tarde, as tribos transjordanianas construíram um altar às margens do rio Jordão na tentativa de preservar a unidade da tribo (Js 22.24,25). Foi um memorial que também lembrava e honrava a fidelidade de Deus. A pedra levantada em Siquém por Josué, mais tarde, (24.26,27) também serviu de memorial em sua vida. O registro do enterro dos ossos de José (v. 32) fala igualmente da fidelidade de Deus dar para o povo a terra que José cria que eles, um dia, a ocupariam totalmente.

Considerando que estes memoriais permitiam que as gerações futuras olhassem para trás e se lembrassem da fidelidade de Deus, também constituíam declarações de compromisso para seguir a Deus fielmente no futuro. Esta tônica na importância da fidelidade ao concerto mosaico escrito para também receber a bênção futura, ganha destaque importante em Josué. O livro inicia com a lembrança do interesse de observar a lei de Deus fielmente (Js 1.7,8), e termina com Josué exortando as pessoas a fazerem o mesmo (24.14-27). Outras ocasiões em que atenção cuidadosa à lei foi acentuada, aconteceram em Siquém (8.30-35), na exortação de Josué às tribos transjordanianas (22.1-6), e no discurso de Josué ao final de sua vida (Js 23). A infidelidade à palavra de Deus resultou em retrocessos na conquista da terra (Js 7; 9.3-15). A circuncisão dos homens e a celebração da Páscoa foram passos de obediência à lei que autorizaram Israel a entrar na terra (5.2-12).

Deus fora fiel em levar Israel à terra como Ele garantira no concerto abraâmico, mas a ocupação de todo o território prometido e a derrota acompanhante de seus habitantes nativos dependia da fidelidade de Israel ao concerto mosaico.

O ódio de Deus ao pecado. Josué é mais bem conhecido talvez como livro de guerra. Israel estava em guerra com os cananeus, mas por trás destes solda-

dos humanos Deus estava empreendendo uma guerra contra o pecado. Mais no começo da história de Israel, Deus foi comparado a um guerreiro (Êx 14.14; 15.3; Dt 1.30; 3.22; 20.4). Mas agora Israel experimentou a liderança divina na guerra como antes. Deus está constantemente em guerra com o pecado, porque é uma afronta à santidade divina e porque destrói as pessoas a quem Ele ama e deseja abençoar (cf. Rm 6.23).

No livro de Josué, Deus empreendeu guerra contra o pecado onde quer que Ele o encontrasse. As tábuas de Ras Shamra, descobertas no sítio arqueológico da antiga Ugarit no noroeste da Síria, esclarecem a cultura cananéia e nos ajudam a entender a sua natureza vil.²² Quando Deus ordenou que os israelitas expulsassem os cananeus, Ele estava usando Israel como vassoura para varrer do mapa uma sociedade imunda. O espectro cananeu incubara na tenda de Noé (Gn 9.20-27), evoluíra durante as gerações e agora, nos dias de Josué, Deus não o toleraria mais. Julgando os cananeus, Deus estava fazendo uma cirurgia na raça humana para retirar uma malignidade. Depois de séculos de espera para os cananeus arrependerem-se — o que eles deveriam ter feito em consequência das influências religiosas entre eles, como de Abraão e de Melquisedeque —, o tratamento severo de Deus para estes povos estava completamente justificado.²³ Mas Deus não foi desnecessariamente brutal ao lidar com os inimigos como foram os assírios, por exemplo.

Deus também tratou severamente do pecado em Israel (Js 7). Recebendo mais privilégio espiritual, o povo assumiu mais responsabilidade espiritual. O amor de Deus por Israel o levou a purificar o pecado no acampamento para que Ele não destruísse a nação inteira. Deus evidentemente tratou Acá com tamanha severidade para dar ao povo uma demonstração clara do seu ódio ao pecado no começo desta nova etapa da vida nacional.²⁴ Deus não foi tardio em julgar o pecado em outros tempos porque Ele sentia menos ódio, mas porque Ele escolheu ser misericordioso com os pecadores (cf. 2 Pe 3.9). Deus foi menos misericordioso no caso de Acá, por causa da significação do ato de rebelião naquele momento em particular da história de Israel.

O livro de Josué também mostra *como* Deus empreende a guerra contra o pecado. Ele toma a iniciativa. A aparição do Senhor a Josué antes da conquista de Jericó (Js 5.13-15; cf. Êx 3.5) lembrou Josué da sua verdadeira relação com Deus e Israel. Josué era apenas o servo do capitão (o príncipe) dos vastos exérci-

²² Veja Charles F. Pfeiffer, *Ras Shamra and the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1962); Peter C. Craigie, "The Tablets from Ugarit and Their Importance for *Biblical Studies*", in: *Biblical Archaeology Review* 9 (1983): pp. 62-72; idem, *Ugarit and the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

²³ Veja Peter C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

²⁴ Compare com os procedimentos de Deus de modo semelhante com Ananias e Safira no começo da era da igreja (At 5).

tos do Senhor (Js 5.14). O próprio Deus, embora invisível para o povo, chefiaria os israelitas na batalha contra o inimigo. Além de ser transcendente, Ele era também imanente.

Deus, pelo seu anjo, guiou os israelitas e também manobrou as forças da natureza para lutar em prol do povo. Ele conteve as águas de um rio (Js 3.14-17), sacudiu os muros de uma cidade (6.20), enviou granizo do céu (10.11), prolongou as horas de um dia (vv. 13,14) para cumprir os seus propósitos. Estes exemplos de intervenção divina são demonstrações grandiosas do poder de Deus desencadeado contra as forças do mal (cf. Ap 6-19).

O livro de Josué também revela que Deus usa pessoas de fé como companheiros no combate ao pecado e sua influência maligna (cf. Hb 11.30). Para ganhar o que Deus lhes ofereceu como herança, os israelitas tinham responsabilidades a cumprir. O método de Deus fornecer o que Ele prometeu é imprevisível e estranho, até mesmo tolo, para os seus servos. Mas Deus pediu para os israelitas que tão-somente confiassem e lhe obedecessem. Tinham de restringir-se do que era proibido, como também fazer tudo que ele orientasse. O livro de Josué é uma das provas mais claras da Bíblia de que confiança consistente e obediência à Palavra revelada de Deus resultam em um viver vitorioso, poderoso e próspero.

Três características marcaram o povo que Deus usou para dar vitória em Josué. Primeiro, os israelitas se submeteram ao padrão divino de santidade. Ao fazer a operação da circuncisão, eles demonstraram ritualmente a renúncia da confiança na carne e o compromisso com Deus (Js 5.2-9). Separaram-se também das influências corrompidas dos cananeus (6.21). Segundo, serviram de acordo com as orientações de Deus. Deve ter sido absurdo para os israelitas seguirem a estratégia incomum e estranha ordenada por Deus para derrotar Jericó (Js 6). Os planos para a derrota de Ai também eram anormais (8.1-8). Mas quando os israelitas decidiam fazer conforme Deus orientava, em vez de fazer o que teria êxito mais provável, eles venciam. Terceiro, tiveram sucesso por causa do poder de Deus. Prescrevendo uma estratégia incomum e limitando-lhes a capacidade própria (11.6-9), Deus ensinou ao povo que as vitórias eram obra do seu Deus e não deles. Após a conquista era impossível haver dúvida na mente das pessoas no que diz respeito à sobrenaturalidade da libertação, embora levassem certo tempo para aprender esta lição (cf. Js 7.3-5). Calebe, personagem importante deste livro, figura a pessoa de fé, porque ele seguiu ao Senhor inteiramente (14.8,9,14).

Com poderosas confrontações como essas registradas em Josué, não é incomum que o livro enfatize coragem e medo. Moisés desafiou Josué a ser corajoso (Js 1.6,7,9,18). E Josué por sua vez desafiou os israelitas a terem coragem (10.25; 23.6). Raabe falou para os espiões que os cananeus temeram quando ouviram que coisas grandiosas o Senhor já fizera por Israel (2.9-11). Mas ela manifestou grande coragem identificando-se e permanecendo leal a Israel. Medo e coragem estavam baseados no registro do que Deus tinha feito. Mas os que escolheram confiar e obedecer-lhe ficaram corajosos, ao passo que os que escolheram opor-se, ficaram medrosos.

Josué registra algumas controvérsias contra os deuses cananeus. Quando o Senhor enviou granizo e prolongou as horas de luz do dia para favorecer os soldados israelitas, Ele estava se mostrando como o verdadeiro Deus dos elementos naturais e dos corpos celestes (Js 10.11-14). Os cananeus acreditavam que os seus deuses controlavam estas coisas²⁵ Estes eventos demonstram a soberania do Senhor. O controle de Deus sobre o rio Jordão pode ter transmitido uma mensagem semelhante aos cananeus. Todas as pessoas teriam entendido que cada cananeu vencido no campo de batalha era uma demonstração da superioridade do Deus de Israel.

JUÍZES

Josué e Juízes lembram dois lados de uma moeda. Josué é essencialmente uma revelação positiva e Juízes, uma negativa. Josué demonstra que vitória, sucesso e progresso ocorrem quando o povo de Deus confia e lhe obedece consistentemente. Por outro lado, Juízes demonstra que derrota, fracasso e retrocesso acontecem quando o povo de Deus não confia e não lhe obedece consistentemente. Considerando que Josué revela a fidelidade de Deus em dar a Israel a Terra Prometida, Juízes enfatiza a infidelidade de Israel em subjugar a terra. Josué realça o ódio de Deus contra o pecado, mas Juízes exalta a graça de Deus aos pecadores.

A infidelidade de Israel em subjugar a terra. Nas gerações depois de Josué e dos anciãos que o seguiram, os israelitas não expulsaram os cananeus restantes da terra (Jz 1.8-10). Esta situação se deu porque a geração mais velha não passou o conhecimento do Senhor para os filhos (1.10). A nova geração não se lembrava do que Deus fizera para o seu povo e o que Ele lhes dissera no passado (3.7; 8.34). Em vez de destruir os cananeus, o povo de Deus permitiu que esses inimigos vivessem entre eles (1.27-33; 2.2; 6.10). Ironicamente, em vez de destruir os cananeus, os israelitas começaram a lutar entre si e destruir uns aos outros (5.17,18,23; 8.5-8; 12.1-6; 18.24,25; 20.8-21.25).

A desobediência ao mandamento de Deus no que diz respeito aos cananeus, constituiu a apostasia espiritual. Em vez de permanecerem leais ao Senhor e cultuá-Lo exclusivamente, como Ele ordenara, os israelitas toleraram, depois passaram a admirar e por fim cultuaram os deuses cananeus (cf. Jz 17-18). Em vez de exterminar os cananeus, o povo de Deus fez concerto com eles (2.1,2). Em vez de destruir os altares pagãos, os israelitas prestaram cultos através deles (2.11-13,17,19). A natureza sincretista da religião cananéia incentivou a apostasia de Israel. Os cananeus não exigiam que os israelitas abandonassem a adoração ao Senhor. Tão-somente incentivavam o povo de Deus a unir-se com eles na adoração aos seus deuses junto com a adoração ao Senhor. Mas o Senhor considerou este comportamento como um abandono a Ele (3.7).

²⁵ Veja George Saint-Laurent, "Light from Ras Shamra on Elijah's Ordeal upon Mount Carmel", in: *Scripture in Context*, editores Carl D. Evans et al. (Pittsburgh: Pickwick, 1980), pp. 123-139; Leah Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha* (Leiden: E. J. Brill, 1968).

A apostasia espiritual rendeu amargos frutos para a cultura israelita. Politicamente, Israel começou a desintegrar-se. Em vez de continuar funcionando como grupo de doze tribos unidos em termos de vida e propósito, a hostilidade e o egoísmo tribal foram cada vez mais acentuados (Jz 5.17,18,23; 8.5-8; 12.1-6). A unidade nacional deteriorou-se e a desorganização política aumentou.

O caos social marcou o período dos juízes. O desrespeito pela lei cresceu. As pessoas não tinham mais segurança para sair em público (Jz 5.6). Elas tomavam as leis nas próprias mãos (18.24,25). E a imoralidade aumentou. As práticas que caracterizavam Sodoma e Gomorra nos dias de Abraão agora marcavam a sociedade israelita (Jz 19; cf. Gn 19). Até um dos juízes de Israel, Sansão, viveu uma vida imoral.²⁶ O escritor de Juízes resumiu a situação, dizendo: “Cada qual fazia o que parecia direito aos seus olhos” (Jz 17.6; 21.25). A anarquia prevaleceu.

Em consequência destas condições, um movimento se desenvolveu em Israel para eleger um rei que desse ordem ao caos. Algumas pessoas pensaram que Gideão seria um bom rei (Jz 8.22). Mas Gideão sabiamente recusou a oferta e exortou o povo a dedicar-se a seguir ao Senhor como rei em harmonia com a lei mosaica (v. 23). O filho de Gideão, não tão sábio quanto o pai, tirou proveito da popularidade de Gideão para tornar-se rei de um segmento de israelitas no norte com sede em Siquém (Jz 9). Sendo um mau regente, foi assassinado pela sua própria gente pouco tempo depois que começou a reinar (vv. 50-57).²⁷ À medida que as condições pioravam em Israel por causa da contínua apostasia do povo, o movimento para a eleição de um rei ganhou forças. Mais tarde, o povo exigiu de Samuel um rei (1 Sm 8.5) e recebeu Saul, que foi outra decepção.

Qual foi a causa de toda essa dificuldade durante o período dos juízes? Foi a infidelidade de Israel a Deus, recusando-se a subjugar os cananeus na terra. A infidelidade de Israel a Deus é um dos principais temas no livro de Juízes.

A graça de Deus aos pecadores. Outra revelação importante, que está em nítido contraste com a infidelidade de Israel, é a graça de Deus na forma como Ele tratou com o povo rebelde. Por que Deus não permitiu que os israelitas fossem absorvidos na vida cananéia e perdessem a identidade nacional? Por causa da promessa do concerto com Abraão de levar bênçãos para toda a Terra através dos seus descendentes (Gn 12.3). Os procedimentos graciosos de Deus para com o povo firmavam-se na fidelidade divina às promessas do concerto a Abraão.

²⁶ Para inteirar-se de uma discussão sobre a razão de Deus ter escolhido usar os espiritualmente fracos e até os indivíduos imorais como instrumentos divinos, veja Arthur E. Cundall, “Judges”, in: *Judges and Ruth*, por Arthur E. Cundall e Leon Morris, *Tyndale Old Testament Commentaries* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1968), pp. 42-45.

²⁷ Dumbrell propôs que “o efeito total de Juízes 9 é apresentar-nos a realeza como alternativa humanística à grande série de iniciativas divinas que mantiveram a posição de Israel ao longo da atividade das sucessivas figuras de herói” (“In those days...”, p. 28).

As manifestações da graça de Deus são abundantes em Juízes. Deus avisava periodicamente o povo contra a apostasia continuada (Jz 2.1-4; 6.7-10; 10.10-14). Estas advertências eram provisão da graça do Senhor.

Quando os israelitas clamavam, desesperados, ao Senhor, Ele os livrava dos opressores. O ciclo repetido de pecado, escravidão, súplica e salvação enfatiza a graça de Deus esbanjada nos rebeldes pecadores. Como em Josué, o Deus guerreiro conduziu o povo na batalha contra os inimigos. O escritor de Juízes ressaltou que era Deus que os livrava (Jz 3.9,15; 7.2,9; 10.12; cf. 18.10). Deus não esperou que o povo tivesse limpadado as suas vidas (ou seja, tivesse se arrependido) para então salvá-los. Ele os livrou quando lhe clamaram por socorro (3.9,15; 4.3; 6.6-9; 10.10,12; 16.28; cf. Rm 10.13).²⁸

Os juízes que Deus levantou como instrumentos de libertação e liderança também foram uma provisão da graça (Jz 2.16).²⁹ Uns juízes eram espiritualmente fortes, outros fracos, havia homens ou mulheres, cuja procedência era de diversas tribos e regiões de Israel. Na maioria das vezes, eram líderes que ficavam sozinhos. No caso de Sansão, o texto dá a entender que ele sofria oposição não só dos filisteus, mas também dos israelitas (15.11). Contudo, Deus usou estas figuras solitárias para inverter o curso da situação em Israel em muitas ocasiões. Deus não precisava de um grande exército israelita (cf. 7.1-8). Um indivíduo bastava nas suas mãos, um testemunho do seu poder e sabedoria.

O Espírito de Deus é outra manifestação da graça divina que forma um tema significativo em Juízes. Deus capacitou os seus instrumentos, os juízes, de vários modos. Concedeu-lhes o poder da presença divina (Jz 2.18; 6.16) e a autoridade da sua comissão (6.14). Todavia, o mais importante, o Espírito entrou nos juízes, revestindo-os, por assim dizer, dEle (3.10; 6.34; 11.29; 13.25; 14.6,19; 15.14,19). Este dom especial com poder sobrenatural não foi dado a todos os crentes daquela época, nem foi concedido permanentemente a todos que o receberam (cf. 16.20). Capacitados pelo Espírito de Deus, os juízes venceram oposição e deram libertação para os israelitas.³⁰

A disciplina que Deus enviou aos israelitas por causa da apostasia foi uma bênção disfarçada. Cada opressor estrangeiro tornou a vida difícil para o povo de Deus. Mas ao afligir os israelitas, os estrangeiros faziam com que Israel acabasse se voltando ao Senhor. A disciplina de Deus era educativa como também punitiva. Quando o povo de Deus apartou-se dEle, o Senhor não os abandonou; afligiu-os para fazê-los voltar a Ele (cf. Hb 12.1-13).

²⁸ Frederick E. Greenspahn, "The Theology of the Framework of Judges", in: *Vetus Testamentum* 36 (1986): pp. 391-395.

²⁹ Em *A History of Israel*, Third Edition (Philadelphia: Westminster, 1981), pp. 167,178, John Bright [edição brasileira: *História de Israel* (São Paulo: Paulus, 2003)] deu uma explicação particularmente útil e concisa do que era um juiz.

³⁰ Para inteirar-se de outra análise sobre a obra do Espírito Santo no Antigo Testamento, veja Leon J. Wood, *The Holy Spirit in the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), pp. 39-63.

RUTE

Em Josué e Juízes, o foco da revelação está na terra que Deus prometeu aos descendentes de Abraão. Em Rute, o foco passa para a semente que Ele prometeu. Em particular, a semente em vista é a que viria da tribo de Judá para dominar o povo de Deus (Gn 49.10).

Em geral, o principal tema teológico em Rute é o trabalho externo do propósito divino pela instrumentalidade humana.³¹ Mais especificamente, a soberania irresistível de Deus e a sua graça ilimitada recebem muita atenção em Rute.

A soberania irresistível de Deus. Deus prometeu a Abraão que Ele faria dos seus descendentes uma grande nação (Gn 12.2). Depois, revelou a Judá que pela sua descendência, Ele levantaria um rei (49.10). Em Rute, o escritor relacionou Davi à promessa desse regente. Traça a ascendência de Davi a Judá e Belém e liga o concerto abraâmico (não o mosaico) com a dinastia davídica, juntando as eras patriarcais e monárquicas.³²

Como Deus apresentou Davi é um tema principal em Rute e uma demonstração significativa da soberania irresistível de Deus na Bíblia. No período dos juízes, a geração de Noemi encontrou muitas dificuldades, algumas das quais eram a disciplina de Deus ao povo pelos pecados destes. Em Deuterônimo, Deus prometeu que se o povo se afastasse dEle, Ele tornaria a terra improdutiva (Dt 28.24,38-40,42,48). Logo na introdução do livro de Rute, houve uma fome na terra (Rt 1.1). Esta situação levou o marido de Noemi, Elimeleque, e a sua família a migrar para Moabe. Lá, Elimeleque e os seus dois filhos morreram.

Quando acabou a fome em Canaã, provavelmente devido à volta dos israelitas a Deus (Dt 28), Noemi decidiu se mudar de volta para Israel. Encorajou as noras a permanecerem na pátria delas, porque ela não podia lhes oferecer maridos de acordo com o costume do levirato, porque ela era velha demais para dar à luz filhos (Rt 1.12; Dt 25.5-10). Não havia como esperar um herdeiro. O tema da calamidade é forte na primeira parte de Rute. Hongisto mostra que a declaração de Noemi “eu sou muito velha para conceber” (Rt 1.12, tradução do autor) está no centro do quiasmo³³ que constitui Rute 1. A incapacidade de dar à luz filhos apresentava obstáculo importante para Deus proporcionar uma semente para ela (cf. 4.17).

³¹ Ronald Hals, *The Theology of the Book of Ruth* (Philadelphia: Fortress, 1969); W. S. Prinsloo, “The Theology of the Book of Ruth”, in: *Vetus Testamentum* 30 (1980): pp. 330-341.

³² Eugene H. Merrill, “The Book of Ruth: Narration and Shared Themes”, in: *Bibliotheca Sacra* 142 (April-June 1985): pp. 130-141; idem, *Kingdom of Priests*, pp. 182-188. [Edição brasileira: *História de Israel no Antigo Testamento: O Reino de Sacerdotes que Deus colocou entre as Nações* (Rio de Janeiro: CPAD, 2001).]

³³ Lief Hongisto, “Literary Structure and Theology in the Book of Ruth”, in: *Andrews University Seminary Studies* 23 (1985): p. 22.

A determinação de Rute de confiar no Senhor, entregar-se a Ele e mudar-se para Israel com a sogra, ofereceu um vislumbre de esperança, e foi essa determinação que Deus abençoou. É claro que Rute não estava se mudando apenas fisicamente de Moabe para Israel. Estava deixando o povo e deuses de Moabe e transferindo a sua lealdade ao povo de Deus e ao próprio Senhor (Rt 1.16-18). Rute, descendente de Ló (que escolheu sair da Terra Prometida na esperança de achar maior bênção em outro lugar), inverteu a decisão do seu antepassado e mudou-se para a Terra Prometida na busca das bênçãos do Senhor.³⁴ Por causa desta decisão, Deus a abençoou abundantemente.

Tendo instalado-se em Belém, Rute e Noemi concordaram com um plano para que elas experimentassem legitimamente as bênçãos de Deus (Rt 2.2).³⁵ A bênção inicial realmente ocorreu. Boaz tomou conhecimento de Rute, e ela alcançou favor aos olhos dele (vv. 13,19). Incentivada pelo amor (*hesed*) leal de Deus (2.20; cf. 1.8; 3.10), Noemi e Rute se envolveram em outro plano para obterem descanso (3.1; cf. 1.9; 3.18), principalmente para Rute, mas também para Noemi (3.1-8). A execução do plano é o ponto fundamental na história, o centro para a estrutura quiasmática do livro.³⁶ O plano acarretava essencialmente em Boaz redimir Rute e, com isso, Boaz proporcionaria bênçãos para Rute e Noemi, comprando a terra de Elimeleque e, esperançosamente, gerando um herdeiro para ele através de Rute (3.13; 4.3-12). Lógico que este tema da redenção é forte em Rute.

O plano de Rute e Noemi achou cumprimento no matrimônio de Rute com Boaz (Rt 4.13). Pelo visto, Rute 4.13 é o versículo fundamental do livro, porque registra a maior bênção de Deus para Rute, Boaz, Noemi e todo Israel. Deus permitiu que Rute concebesse e desse à luz um filho. Neste ponto, o tema da bênção alcança o clímax. Parte das bênçãos de Deus dizia respeito à propriedade material para Rute, Noemi e Boaz, como Deus prometera aos piedosos no concerto mosaico (2.1; 3.11; 4.11; cf. Dt 28). As bênçãos de Deus também envolveram descanso para Rute (Rt 1.9; 3.1), Boaz (3.18) e Noemi. Outras referências às bênçãos de Deus em Boaz (2.19) e Rute (3.10) as relacionam às experiências deles. Por estas bênçãos, Noemi bendisse o próprio Deus (2.20; 4.14). Através de Boaz e Rute, todo o Israel foi abençoado. E as bênçãos de Deus para o mundo através de Israel foram possibilitadas pela união de Boaz e Rute. É o

³⁴ Harold Fisch, "Ruth and the Structure of Covenant History", in: *Vetus Testamentum* 32 (1982): pp. 425-437.

³⁵ Eugene Merrill observou que o primeiro uso junto de Belém e Efrata na Bíblia (que é o que se dá em Rute) ocorre quando Raquel teve problemas ao dar à luz a Benjamim (Gn 35.16-19). Merrill aventou a questão se o escritor de Rute teve a intenção que o leitor fizesse uma ligação entre esse antigo conflito que surgiu na família de Jacó no nascimento de Benjamim e o conflito que surgiu entre o descendente de Benjamim, Saul, e o descendente de Rute, Davi ("The Book of Ruth", p. 133).

³⁶ Hongisto, p. 23.

que estava prefigurado na bênção de Rute, que originalmente era estranha aos concertos de Israel.³⁷

O modo como Deus deu um herdeiro para Elimeleque que cumprisse, em parte, a promessa relativa ao descendente-rei de Judá constitui a fascinação da história de Rute e a grande prova da soberania de Deus. Tantas situações aparentemente impossíveis tiveram de ser superadas para que o leitor se identificasse prontamente com Noemi no seu desespero inicial no capítulo 1. Mas Deus incrivelmente fez que a sua vontade acontecesse. É claro que o livro de Rute atesta que o plano de Deus não pode ser frustrado nem mesmo pela anarquia egoísta do seu povo que dominou durante o período dos juízes. A sua soberania é irresistível.

A graça ilimitada de Deus. O livro de Rute revela muito sobre o plano de Deus. Mas também faz importante contribuição para compreendermos como Deus trata as pessoas.

Uma das características dos procedimentos de Deus com as pessoas é a sua propensão — poderiam dizer a sua preferência — em trabalhar com indivíduos e através de indivíduos que as pessoas consideram material improvável. O livro de Juízes também mostra este fato. Muitos juízes eram indivíduos improváveis de Deus usar por causa do sexo (Débora), pouca fé (Gideão), formação familiar (Jefté) ou devassidão moral (Sansão). Mas Rute era especialmente pouco promissor. Era mulher, era estrangeira, era membro de uma nação inimiga dos israelitas. Além disso, era viúva e pobre. Por que Deus não usou uma israelita rica para dar à luz ao avô de Davi?

Rute entrou na terra por causa da fé no Senhor (Rt 1.16). Submeteu-se às leis de Israel como expressão do seu compromisso com Deus (2.3; 3.9). Por conseguinte, foi respeitada pelos israelitas e também usada por Deus no seu plano de levar bênção para o mundo inteiro. A chave era a fé no Senhor. Pode ser que ela tivesse mais fé que muitas outras mulheres dos seus dias. A confiança no Senhor venceu todas as outras limitações e qualificou-a para o uso de Deus.

O fato de Rute ter sido incorporada na vida israelita é um problema para muitos estudiosos do livro de Rute. Deus anteriormente declarara na lei mosaica que nenhum moabita seria admitido na comunidade do concerto (Dt 23.3).³⁸ Por que Rute foi admitida em Israel e tratada como igual? Há quem explique que Boaz negligenciou a proscrição mosaica, porque ele amava Rute. Mas esta opinião não faz justiça a Boaz que consta em todos os outros lugares no livro de Rute

³⁷ As referências freqüentes do escritor a Rute como “a moabita” enfatiza o estado estrangeiro dela (Rt 1.22, 2.2,6,21; 4.5,10).

³⁸ Deuteronomio 23.3 declara que nenhum amonita ou moabita pode entrar na assembléia do Senhor até à décima geração. Entrar na assembléia do Senhor era modo de dizer “tornar-se verdadeiro israelita e participar na adoração ao Senhor” (Craigie, *The Book of Deuteronomy*, p. 296). Até a décima geração significava para sempre (C. F. Keil and Franz Delitzsch, *The Pentateuch, Commentary on the Old Testament* (3 volumes), traduzido por James Martin (reprint; Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), vol. 3, p. 414).

como cumpridor cuidadoso das providências da lei mosaica. Outra possibilidade é que Deuteronômio 23.3 só dizia respeito a moabitas masculinos, visto que o texto hebraico usa o gênero masculino do substantivo. Mas o gênero masculino teria sido o uso normal para descrever todos os moabitas independente do gênero. Não há indicação em outro texto bíblico de que a exclusão só se aplicava a moabitas masculinos. O mais provável é que Rute foi admitida porque ela pusera a fé no Senhor. Esta era a exigência essencial para a entrada na comunidade do concerto, conforme Deus explicou a Abraão quando lhe deu o rito da circuncisão (Gn 17.9-14,23). O concerto mosaico que foi acrescentado à vida israelita gerações mais tarde, especificava, entre outras coisas, as exigências para a naturalização de pessoas que quisessem imigrar para Israel provenientes de outras nações. A proscrição contra os moabitas em Deuteronômio referia-se, ao que parece, às pessoas que não criam no Senhor, ainda que quisessem se tornar israelitas. Teria havido muitos casos semelhantes. De acordo com instruções previamente dadas (Gn 17), todo aquele que se tornasse crente no Senhor poderia se tornar israelita.³⁹ O propósito de Israel no mundo era, afinal de contas, levar as nações a uma relação salvífica com Deus (Gn 12.1-3; Êx 19.5,6). Em harmonia com a promessa a Abraão, Deus recebia todo aquele que se tornasse crente nEle independente de raça, sexo ou nacionalidade. Este fato mostra a graça ilimitada de Deus.

Rute teria sido vista com desaprovação pelos outros israelitas, porque ela era moabita mulher, mas também porque era necessitada e viúva.⁴⁰ Boaz viu além da necessidade exterior e posição social inferior, contemplando-lhe o caráter excelente e íntegro que foi purificado, podemos presumir, pela fé no Senhor. Semelhante a Deus, Boaz estava disposto a colocar Rute em seus planos por causa da fé dela e pelo que tinha acontecido na sua vida. Boaz e Deus não só anularam a lei mosaica, mas também a tradição e as convenções sociais por causa da fé de Rute. A graça de Deus superabundou no caso de Rute.

A última seção do livro de Rute refere-se a Perez (Rt 4.18). Perez era filho de Judá que nasceu de uma mulher cananéia, Tamar, que, como Rute, valorizou as promessas de Deus e tornou-se crente no Senhor (Gn 38).⁴¹ A referência a Perez relaciona Davi à linhagem de Judá da família de Abraão. A referência a Perez também exalta ainda mais a graça de Deus, lembrando o leitor que Deus,

³⁹ Nas sociedades patriarcais do antigo Oriente Próximo, das quais Israel fazia parte, a mulher era identificada com o pai ou com o marido em autoridade sobre dela. Pois a circuncisão masculina era o sinal de identificação do concerto abraâmico. As mulheres não traziam o sinal do concerto, embora pudessem e identificassem o coração ao concerto. A fé no Senhor era primária, e a circuncisão era secundária. Rute, claro, não tinha pai ou marido em autoridade sobre ela, visto que ela era viúva.

⁴⁰ Respigar os campos era tarefa reservada para os necessitados em Israel (Lv 19.10; 23.22; cf. Dt 24.21).

⁴¹ Embora o texto em nenhuma parte declare que Tamar foi crente no Senhor, é provável que fosse, com base no zelo incomum em produzir um herdeiro para a família escolhida.

na história antiga, foi gracioso com outra estrangeira e a incorporou na família de Israel, inclusive na linhagem especial de bênçãos da mesma maneira que ele fez com Rute agora.⁴²

CONCLUSÃO

Os livros de Josué, Juízes e Rute estão repletos de revelação rica. Durante os aproximadamente 300 anos nos quais os eventos registrados nestes livros aconteceram, Deus ensinou muita coisa aos israelitas. Na sua Palavra, Ele preservou importantes lições deste período para as pessoas de todas as eras subsequentes.

Estes livros mostram que Deus realmente trata das pessoas como Ele disse que trata. Fiel e inexoravelmente, Ele faz acontecer o que incondicionalmente prometeu. E lida pacientemente com as pessoas, dando bênçãos a todo aquele que confia nEle e lhe obedece, disciplinando todo aquele que não.

Considerando que certos temas traspassam todos estes três livros, em cada um Deus ensina importantes lições. A fidelidade de Deus, a provisão de salvação e a importância da fé estão entre os temas comuns mais importantes. Em Josué, destacam-se a fidelidade de Deus em levar Israel à Terra Prometida e o ódio de Deus ao pecado. Em Juízes, a infidelidade de Israel em subjugar a terra e, em contrapartida, a graça de Deus para com os pecadores constituem temas principais. Em Rute, a soberania de Deus em executar o seu plano e a sua graça em tratar com as pessoas dominam a revelação.

Estes três livros também apontam para o futuro e preparam os eventos futuros e a revelação futura. Formam um segmento importante da auto-revelação plena de Deus.

⁴² Na genealogia de Jesus Cristo registrada em Mateus, quatro (e só quatro) mulheres são mencionadas: Tamar, Raabe, Rute e Bate-Seba (Mt 1.3,5,6). Cada uma delas era não-israelita que se converteu à fé no Senhor. (Lógico que Bate-Seba era hitita como o seu marido Urias.) Cada uma, por causa da fé no Senhor, tornou-se membro da nação escolhida e uma antepassada daquEle que cumpre completamente a profecia do herdeiro de Judá em Gênesis 49.10, isto é, Jesus Cristo.

3

UMA TEOLOGIA DE SAMUEL E REIS

POR HOMER HEATER, JR.*

CENÁRIO HISTÓRICO DE SAMUEL E REIS

A data inicial dos acontecimentos constantes em 1 e 2 Samuel é princípios do século XI a.C. Naqueles tempos, os reinos hitita, mitaniano e babilônico estavam em declínio ou completamente derrotados. Os arameus ou sírios começaram a habitar a área norte em grandes números, mas só se consolidaram no tempo de Davi. O “povo do mar” (do mar Egeu) invadira todo o oriente no século anterior. Os egípcios os derrotaram, mas a grande custo, pois eram fracos durante a época dos Juízes. O povo do mar tornou-se os filisteus.¹ É possível que tenham trazido consigo o segredo de fundir ferro, o qual mantiveram para si e pelo qual dominaram os israelitas. Os israelitas e filisteus conquistaram os cananeus. Um grupo de cananeus estavam sob o controle filisteu como previamente estivera sob o controle egípcio. Alguns cananeus mudaram-se para Tiro e Sidom e tornaram-se grandes povos marítimos, estabelecendo colônias no norte da África e no sul da Espanha. Houve pequenos reinos na fronteira oriental chamados Amom, Moabe e Edom. Havia confrontos ininterruptos entre eles e Israel.

Durante o tempo dos juízes, Israel estava lutando para consolidar o poder, particularmente na região montanhosa central. O estado religioso, como um todo, era péssimo. Ele adotara muitas práticas cananéias. Existia tensão constante entre as tribos que lutavam, por um lado, pela independência e, por outro,

¹ Houve os filisteus na “Palestina” durante o tempo dos patriarcas. Esta última onda uniu-se e dominou um grupo mais antigo. Ver Moses H. Segal, *The Pentateuch* (Jerusalem: Magnes, 1967), p. 34.

* HOMER HEATER, JR. (M.A., Th.M., Ph.D.) é professor de Exposição Bíblica no Seminário Teológico de Dallas.

pela unidade. No reinado de Davi e Salomão, Israel passou rapidamente para a posição de nação mais poderosa na região do Oriente Médio.²

A PERSPECTIVA TEOLÓGICA DE SAMUEL E REIS

Devemos ler a teologia de Samuel e Reis em dois níveis. Os dois livros são compilações de material histórico reunido a partir de certo ponto de vista editorial. Muito semelhante a Lucas que teve a intenção de apresentar uma narrativa do ministério e mensagem de Cristo e da Igreja Primitiva, assim o historiador (ou historiadores) desconhecido, sob inspiração divina, nos oferece estas duas composições maravilhosas que mostram o reinado de Deus entre os homens e, mais especificamente, entre os homens e mulheres de Israel.

Encontramos o primeiro nível de teologia nos próprios acontecimentos e declarações originais. A vida e ministério sacerdotal do piedoso Samuel como juiz é um testemunho da fé (um tanto quanto rara, pois a palavra de Deus era escassa naqueles dias) no Senhor, o Deus de Israel mantenedor do concerto. A fé viril do jovem Davi em face de probabilidades humanamente insuperáveis se salienta em contrapartida com a conduta impotente e incerta de Saul. Na vida de tais homens, viver, confiar, fracassar e pecar, o Senhor é visto dirigindo poderosamente os acontecimentos no palco da vida para efetivar os propósitos eternos conforme foram esboçados e prometidos a Abraão, Isaque, Jacó, José, Moisés e Josué, e conforme foram reiterados na sombria e conflituosa era dos juízes.

O segundo nível de teologia é do historiador que reuniu estes grandes campos da história divina, originalmente compostos por profetas como Samuel, Natã e Gade, em um tratado histórico-teológico sobre a fidelidade do Senhor implementando todas as facetas dos concertos. Em Samuel, o leitor entende a obra de Deus um tanto quanto intuitivamente observando os acontecimentos descritos em uma das literaturas mais bonitas e eficazes na historicidade do mundo.³ (Que maior peça da literatura existe do que a história do pecado de Davi com Bate-Seba e a confrontação de Natã e Davi?) Por outro lado, 1 e 2 Reis contêm sermões longos que detalham as razões para as calamidades acontecerem (por exemplo, 2 Rs 17.7-23). Estas são as explicações inspiradas de um crente do século VI a.C. dos eventos que devastaram o povo de Israel e Judá por meio da destruição dos supostamente invioláveis Templo e cidade — Jerusalém. Por exemplo, o historiador critica regularmente os “lugares altos” que, por sincretismo, se tornaram extremamente corruptos ao final da era monárquica, vendo-os destrutivos para o povo, como de fato se deu. No período anterior, entretanto, os lugares altos cumpriam um papel le-

² Veja G. Ernest Wright, *Biblical Archaeology* (Philadelphia: Westminster, 1962), pp. 86-96.

³ Há comentários editoriais ao longo de 1 e 2 Samuel, mas tendem a ser declarações concisas em vez de ser material sermônico completamente desenvolvido (por exemplo, 1 Sm 1.6; 2.12,17,25; 3.19-21; 7.13; 10.9; 15.35).

gítimo na adoração ao Senhor e, no fim das contas, os personagens da história os aceitaram como apropriados.

O primeiro livro de Samuel representa a transição da era dos juízes para a monarquia. Esta mudança é mais dramática e de longo alcance do que parece superficialmente. Há duas forças continuamente funcionando em Israel. A força centrífuga era a tendência a fragmentar-se em organizações tribais individuais. Alguma delas está evidente nas narrativas do êxodo e do deserto; no assentamento de Rúben, Gade e Manassés; na guerra benjamita; na rebelião de Absalão; e no cisma provocado por Jeroboão I. A força centrípeta, reunindo pessoas que eram cultural e geograficamente discrepantes, era a centralização da adoração no lugar de habitação do Senhor: o Tabernáculo e, depois, o Templo. Jeroboão foi tão longe quanto estabelecer um sistema religioso rival para compensar essa força.

A inauguração da monarquia complicou ainda mais esta crise. Saul procurou unir a nação. Até certo ponto, conseguiu, começando a derrotar os filisteus, mas nunca teve caráter para solidificar a posição de liderança. Isso foi deixado para o jovem e popular Davi, mas lhe custou toda a persuasão pessoal e perspicácia política para unir as tribos e então só depois de sete anos de um governo rival em Maanaim.

A mão firme e liderança dinâmica de Davi mantiveram as rachaduras emboçadas até que o seu filho Absalão criou uma ruptura permanente. O restante do reinado de Davi foi debilitado à medida que o confronto, mutuamente destrutivo, continuou até depois da sua morte. O reinado de Salomão elevou a grande altura o *status* cultural e político de Israel, mas a queda veio de repente e permanentemente quando ele morreu.

A linha teológica que transpassa Samuel e Reis é a escolha divina de um líder para representá-Lo, enquanto o Senhor implementa os concertos com Israel. Essa nação existia na terra por causa do concerto incondicional que Deus fez com Abraão. O Senhor implementou o concerto abraâmico quando Ele resgatou o seu povo do Egito e fez deles uma nação. Mas as bênçãos da terra eram condicionais. A bênção de Deus era dada por obediência, como declarado claramente em Deuteronômio.

O lugar de Davi nesta linha já foi estabelecido pelo escritor do livro de Rute. Devemos considerar Rute como o terceiro “apêndice” do livro de Juízes, que esclarece um ponto que de outra forma ficaria obscuro. A genealogia de Rute 4, que liga Rute e Boaz com Davi, a quarta geração de Rute, deixa claro que o propósito do livro se estende a Samuel e Reis. As alusões do autor sobre Davi constam em Samuel muito antes da unção no capítulo 16. No cântico de Ana (1 Sm 2.10), ela se refere ao rei ou ungido de Deus. No contexto da oração, isto foi profético. A possibilidade de um rei apareceu em Deuteronômio 28.36, e a referência de Ana está levando em conta essa possibilidade. Para o escritor de 1 e 2 Samuel, porém, esse rei só poderia ser Davi. Neste sentido, a transição no livro de 1 Samuel não é somente de juízes para reis, mas de juízes para Davi.

Saul figura como um rei interino necessário,⁴ mas o movimento do livro é em relação a Davi.

O CONCERTO DAVIDICO

Dada esta teologia, é imperativo vermos que o lugar de Davi no programa de Deus para Israel foi exposto no concerto davidico. Este concerto forma a base de todos os procedimentos de Deus com a monarquia depois de Davi como também com o “Davi” escatológico.⁵ Por conseguinte, será útil anteciparmos o concerto em 2 Samuel e desenvolvê-lo aqui.

O segundo livro de Samuel 5 a 8 resume e recapitula os feitos de Davi. Incluem a coroação de Davi como rei, a captura da fortaleza dos jebuseus, a transferência da Arca, o concerto davidico e a derrota de todos os inimigos. A transferência da Arca para Jerusalém fez Davi contemplar o estado da habitação do Senhor. Considerando que Davi tinha uma casa luxuosa, ele não aceitava o fato de o Senhor estar morando em uma tenda (2 Sm 7.2). Abordou Natã, o profeta da corte, sobre a possibilidade de construir um Templo. Para Natã, o plano parecia nobre, e ele lhe deu a bênção. Durante a noite, porém, o Senhor informou a Natã que Davi não construiria uma casa para Ele; totalmente o contrário, *Ele* (Deus) é que construiria uma “casa” para Davi. O conteúdo do concerto é determinado. (Outras referências ao concerto davidico são 1 Cr 17 e Sl 89.)

A ESCOLHA DE DAVI (2 SM 7.8A)

O Senhor ressaltou a Davi o seu começo insignificante (referência semelhante é feita a Saul em 1 Sm 15.17). Davi era um camponês, um pastor, um ninguém. Deus enfatizou que escolheu Davi soberanamente.⁶

A ELEVAÇÃO DE DAVI (2 SM 7.8B)

O Senhor colocou Davi na posição de liderança sobre o povo do concerto. A cláusula: “Tu apascentarás o meu povo de Israel e tu serás chefe [*nagid*] sobre Israel”, estava na boca do povo quando fizeram Davi rei sobre todo o Israel (2 Sm 5.2). É parte também da “exegese cumulativa” de Mateus 2.5, onde estão

⁴ Ver A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings* (Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1986), pp. 47-62, para inteirar-se de uma discussão de Saul como príncipe (*nagid*), o qual Campbell acredita ter o significado de “rei-designado”.

⁵ R. E. Clements diz acertadamente: “Claro que se há uma passagem no Antigo Testamento que merece o título da sementeira da esperança messiânica é 2 Samuel 7.1-17 e especialmente o versículo 16” (“The Messianic Hope in the Old Testament”, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 43 [1989]: p. 12).

⁶ Isto é indicado pelo fato de Davi ter sido escolhido preferencialmente aos irmãos aparentemente mais qualificados que ele (1 Sm 16.6-13).

exegeticamente reunidos vários versículos do Antigo Testamento para apontar o Messias (Gn 49.10; 2 Sm 2.5; Mq 5.2). Aqui está a sementeira da idéia de um regente especialmente escolhido sobre a herança de Deus, que atingiu sua culminação no Senhor Jesus Cristo.

AS VITÓRIAS DE DAVI (2 SM 7.9,10)

O Senhor prometeu que estaria com Davi. A sua presença garantiria as vitórias de Davi sobre os inimigos (relatado em 2 Sm 8). Esta linguagem é semelhante às palavras do Senhor a Josué (Js 1.1-5). Ele disse que faria Davi ser bem conhecido. O regente do Senhor conheceria a presença de Deus no seu reino, e teria vitória sobre todos os inimigos. Observemos isto com relação à profecia de Isaías acerca do “renovo” (Is 11.1). Este governante davídico ideal saberá que o Espírito do Senhor repousa sobre ele. Reinará sobre todo o povo e o lugar de descanso será glorioso.⁷ O motivo para colocar a análise do concerto davídico aqui em vez de colocar em 2 Samuel é mostrar que só podemos entender 1 Samuel levando em conta o concerto de Deus com este rei ideal. A teologia de 1 Samuel é formada em torno de Davi, mas sutilmente vai além de Davi e chega a Cristo, o Davi maior.

O LUGAR DE DESCANSO PARA O POVO DE DEUS (2 SM 7.10)

A “teologia” davídica já está em vista em 2 Samuel 7, conforme se evidencia pelo “lugar” prometido para o povo de Deus. Esta frase ecoa em Isaías 11.10, que descreve o “segundo Êxodo”. O rei terá um lugar de descanso que é glorioso. Deus também prometeu “plantar” o seu povo, frase também apanhada do novo concerto (Jr 31.27,28). Há um movimento sutil em 2 Samuel 7 para o futuro escatológico. Nestes versículos, está incipiente a esperança da restauração de Israel das dificuldades e o estabelecimento glorioso no futuro sob a mão do Senhor.

A CASA DE DAVI (2 SM 7.11-16)

Esta unidade contém o cerne da promessa davídica. Davi não construiria uma casa para Deus, mas Deus construiria uma casa para Davi. Até este tempo, não tinha havido dinastia em Israel. O filho de Saul se submetera a Davi generosa e espiritualmente. Agora Deus prometeu para Davi uma semente eterna e um trono eterno. Um dos próprios filhos de Davi o sucederia no trono, e o seu trono, como o de Davi, seria estabelecido para sempre. Grande parte do restante de 2 Samuel trata da identificação desse filho. Já no começo se sabe que seria Salomão (Jedidias, “aquele a quem o Senhor ama/escolhe”). Este descendente construiria o templo que Davi quis construir. Esta descendência seria tratada com afeto filial, que incluiria disciplina. Em contraste com Saul, estes descendentes jamais estariam fora do amor do concerto de Deus. A escolha soberana

⁷ Quanto a este “lugar de repouso”, ver Deuteronômio 12.8,9.

de Deus da linhagem de Davi nunca será ab-rogada, embora tenha de ocorrer disciplina quando houver desobediência. Este tema forma a base de grande parte da discussão de 1 e 2 Reis. A declaração final leva a profecia a uma forma crescente: “A tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti; teu trono será firme para sempre” (2 Sm 7.16).

O concerto davídico é o ponto central de Samuel e Reis. Davi, como tipo do rei ideal (tanto em posição quanto na prática), aparece “nas entrelinhas” nos capítulos 1 a 15 e domina as linhas nos capítulos 16 a 31. Ver a centralidade do concerto davídico permite que o leitor apanhe o argumento de 1 Samuel e veja como se orienta inexoravelmente para 2 Samuel 7.

O SACERDÓCIO EM SAMUEL E REIS

Três instituições forneceram liderança para Israel ao longo dos livros de Samuel e Reis: o sacerdócio, ministério oficialmente estabelecido desde os dias de Moisés; o ofício profético, ministério extra-oficial cheio de líderes levantados espontaneamente (pelo menos na era mais primitiva); e a monarquia ou realeza.

O SACERDÓCIO EM 1 E 2 SAMUEL

Havia certa quantidade de sobreposição nos três ofícios. O próprio Samuel, como desenvolveremos mais tarde, é um caso em questão. Ele agiu como profeta, juiz e sacerdote. O rei, que em muitas formas suplantava o juiz, tinha a tarefa de chefiar o povo na batalha e decidir-lhes as causas judiciais (2 Sm 15.1-6).⁸ Foi irônico que Davi, o protetor da justiça, pervertesse a justiça assim no caso de Urias e Bate-Seba. O rei Davi também esteve envolvido nas funções sacerdotais quando levou a Arca para Jerusalém (6.14), e alguns dos seus filhos são chamados sacerdotes.⁹ O papel de rei era muito limitado, como vemos quando os sacerdotes reprovaram Uzias por ele ter feito um incensário e Deus o feriu de lepra como castigo por intrometer-se no ofício sacerdotal (2 Cr 26.16-21).

O PAPEL DO SACERDÓCIO SILONITA

Eli, como sumo sacerdote em Siló, era homem piedoso que procurava agradar ao Senhor. Como sacerdote, a moralidade do povo era sua preocupação. Por conseguinte,

⁸ Frank M. Cross faz distinção entre a realeza “carismática” e a realeza “rotineira” ou dinástica de Davi e Salomão (*Canaanite Myth and Hebrew Epic* [Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973], pp. 219,220).

⁹ Carl Armerding, “Were David’s Sons Really Priests?”, in: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, editor G. F. Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 75-86. Ele apresenta razões a favor de um sacerdócio real baseado no padrão de Melquisedeque ao lado do sacerdócio de Levi. Por conseguinte, de acordo com ele, Davi e Salomão atuaram como sacerdotes-reis.

reprovou Ana quando pensou que ela estivesse bêbada (1 Sm 1.12-14). Também reprovou os próprios filhos por conduta imoral no Tabernáculo. O pecado deles era particularmente notório e odioso, visto que as pessoas esperavam que eles ensinassem a elas princípios morais e representassem o povo de Deus (2.22-25; cf. 2 Cr 17.7-9).¹⁰

Primeiro, Samuel faz uma rápida recapitulação do ritual do sacrifício quando Elcana e sua família iam a Siló para adorar ao Senhor. A refeição de comunhão que acompanha o sacrifício é o cenário para o comportamento triste de Ana. Em contrapartida, vemos a corrupção do sacerdócio sionita no comportamento arrogante dos filhos de Eli para com as pessoas humildes que iam ofertar ao Senhor. Deus abençoou Ana e Elcana, mas julgou os filhos de Eli por conduta pouco ética.

Os sacerdotes, por vezes, eram conselheiros em assuntos militares e até acompanhavam o povo em batalha (1 Sm 4.1-11; 2 Rs 3.11-20). Os dois filhos de Eli foram mortos na guerra contra os filisteus, quando acompanhavam a Arca. O jovem Abiatar seguiu Davi em todas suas vicissitudes depois de fugir de Saul e o aconselhou sobre modos de ação (1 Sm 23.6-12; 1 Rs 2.26).

O sacerdócio sionita foi julgado por Deus, por causa da maldade de Hofni e Finéias e o fracasso de Eli em discipliná-los. A família de Eli continuou servindo durante os dias de Davi, mas quando Abiatar foi afastado, a linhagem ministerial acabou. “E a Abiatar, o sacerdote, disse o rei: Para Anatote vai, para os teus campos, porque és homem digno de morte; porém hoje te não matarei, porquanto levaste a arca do Senhor O SENHOR diante de Davi, meu pai, e porquanto foste aflito em tudo quanto meu pai foi aflito. Lançou, pois, Salomão fora a Abiatar, para que não fosse sacerdote do SENHOR, para cumprir a palavra do SENHOR, que tinha dito sobre a casa de Eli em Siló” (1 Rs 2.26,27). E 1 Reis 2.35 declara: “E o rei pôs a Benaia, filho de Joiada, em seu lugar sobre o exército e a Zadoque, o sacerdote, pôs o rei em lugar de Abiatar”. Estes versículos indicam que os livros de Samuel foram designados para mostrar que Davi se tornaria o representante escolhido de Deus, e que a casa de Zadoque sucederia a casa de Eli no sacerdócio. Temos de ver os primeiros quatro capítulos de 1 Samuel como escrito de julgamento para a família de Eli. O fim da linhagem de Eli consta no capítulo 4. O exército foi derrotado duas vezes, os filhos de Eli foram mortos e a Arca foi levada. Deus julga os que se recusam a obedecer-lhe. O nome dado ao neto de Eli, Icabô, é significativo. A glória do Senhor partira de Israel e, no que diz respeito ao assunto, da casa de Eli.

O PAPEL DE SAMUEL COMO SACERDOTE EM CONTRASTE COM A CASA DE ELI

O manto de Samuel paira sobre todo o livro de 1 Samuel desde a sua juventude nazireu até a sua reconvocação no capítulo 28 para dar a Saul a rejeição final.

¹⁰ Ver Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1961), vol. 2, pp. 398-402, para inteirar-se de uma análise sobre as funções do sacerdócio.

Um dos propósitos de 1 Samuel é mostrar a pessoa ideal que Deus estava procurando para conduzir o seu povo. No sacerdócio, Ele desejava pessoas piedosas que o venerassem e respeitassem o povo. Na família de Eli, nenhuma destas características estava presente. Deus levantou um sacerdote fiel da piedosa família levita de Elcana e de sua esposa especialmente piedosa.¹¹ Esta história bonita de uma mãe fiel em Israel que Deus honrou dando-lhe um filho é o ápice no argumento do livro. O Senhor procura homens e mulheres crentes e piedosos, a quem Ele possa colocar sobre o povo.¹² O juiz Sansão era nazireu, mas a sua vida pessoal continuava sendo um enigma. Samuel também era juiz nazireu,¹³ mas a sua vida foi, em todos os sentidos, exemplar conforme ele publicamente declarou em 1 Samuel 12.

Samuel atuou em três ofícios. Era profeta acima de tudo; o homem por quem a palavra de Deus veio. Nessa função, deu a sentença para a casa de Eli (1 Sm 3.1-18), ungiu Saul e Davi (10.1; 16.13), reprovou Saul por desobediência (13.13; 15.22,23) e encorajou Davi (19.18). O ofício profético foi exercido até mesmo depois da morte, quando Saul encontrou-se com ele através da bruxa de En-Dor (1 Sm 28). Na função de profeta, também estava envolvido ao escrever a história dos atos de Deus em Israel (1 Cr 29.29).

Samuel também era sacerdote. Quando era menino, ele usava um éfode feito de linho, o sinal de sacerdócio.¹⁴ Liderou na adoração do Senhor no lugar alto em uma das cidades benjamitas (1 Sm 9.11-24). Samuel praticou o papel sacerdotal de ensinar, quando discursou para as pessoas em 1 Samuel 10.17-27 e 12.1-25. O cronista declarou em nota curta que Samuel participou no processo de estabelecimento original de porteiros (1 Cr 9.22).

Samuel se tornou, no sentido exato do termo, o último dos juízes de Israel. Como os juízes de outrora, ele conduziu o povo na batalha contra os filisteus.

¹¹ Os versículos iniciais de 1 Samuel indicam que Elcana era efraimita. Mas, 1 Crônicas 6.26,27 indica que ele era levita. Devemos entender que significa que Elcana viveu como levita entre os efraimitas (como o jovem levita viveu entre os danitas em Juízes 18).

¹² Ana deu ao filho o nome de “Samuel, porque, dizia ela, o tenho pedido ao Senhor” (1 Sm 1.20). Em hebraico, a palavra *Samuel* pode ser redução da palavra hebraica *semu'a 'el* (“ouvido de Deus”). O próprio nome já testifica as orações piedosas de Ana.

¹³ Um fragmento de Qumran (4Q*Sama*) tem uma frase em 1 Samuel 1.22 que não consta no Texto Massorético (TM) ou na Septuaginta (LXX), que diz: “E eu o dedicarei como nazireu para sempre, todos os dias da vida”. McCarter está provavelmente correto em aceitar a primeira parte da leitura como genuína (P. Kyle McCarter Jr., “1 Samuel”, in: *The Anchor Bible* [Garden City, Nova York: Doubleday, 1980], p. 56).

¹⁴ Nos primeiros capítulos de 1 Samuel há um contraste entre Samuel, mesmo como menino, e a casa de Eli. O menino Samuel estava ministrando (*mesarat*) diante do Senhor sob os cuidados do sacerdote Eli (1 Sm 2.11), mas os “meninos” de Eli no desempenho do ofício sacerdotal estavam abusando do povo (1 Sm 2.12-17). A acusação consta em 1 Samuel 2.17: “Era, pois, muito grande o pecado desses jovens perante o Senhor, porquanto os homens desprezavam a oferta do Senhor”. Em contrapartida, Samuel estava ministrando (*mesarat*) para o Senhor como um pequeno sacerdote (1 Sm 2.18).

Primeiro Samuel 7 traça um contraste entre o modo que os filhos de Eli foram lutar contra os filisteus e o modo que Samuel conduziu o povo. Não há indicação em 1 Samuel 4 de uma preparação espiritual. Eles tão-somente entraram em batalha e perderam. Então levaram a Arca na batalha como um tipo de talismã, e em resultado disso, a batalha e a Arca foram perdidas. Em 1 Samuel 7, Samuel, o porta-voz de Deus, preparou o povo para entrar em batalha contra os filisteus. Primeiro, os convenceu a livrarem-se dos ídolos (1 Sm 7.2-4). Depois, levou-os à confissão de pecado (vv. 5-7). Por último, ofereceu sacrifícios, e o Senhor derrotou os filisteus. Depois da vitória, Samuel erigiu uma pedra comemorativa para que o povo não esquecesse de que o Senhor (quando devidamente obedecido) fornece ajuda. A “pedra de ajuda” (Ebenézer) foi erigida no mesmo local em que os israelitas perderam a guerra com os filisteus sob a orientação da família de Eli (1 Sm 4.1).¹⁵ O texto não declara que Samuel esteve diretamente envolvido nas atividades militares, mas que ele dominou a preparação para a batalha. Enquanto Samuel estava oferecendo o holocausto, Deus sobrenaturalmente derrotou os filisteus.¹⁶

O PAPEL DOS ÚLTIMOS SACERDOTES EM 1 E 2 SAMUEL

O sacerdócio silonita é novamente representado quando Saul iniciou a campanha militar contra os filisteus. Ele consultou ao Senhor através do sacerdote sobre a questão de ir ou não à guerra, mas o Senhor não lhe respondeu.

Temos em 1 Samuel 21 uma página negra na história de Israel, quando Davi recebeu a ajuda inocente de Aimeleque, o sumo sacerdote em Nobe. Nobe, no território de Benjamim, se chama “cidade dos sacerdotes” (1 Sm 22.19, NTLH). Ao que parece, o Tabernáculo foi reconstruído depois da destruição de Siló, e a família de Eli continuou no ofício.¹⁷ Enraivecido, Saul matou 85 sacerdotes e os habitantes da cidade (22.18,19). Abiatar escapou e serviu a Davi. Ele foi o último da família de Eli a servir como sacerdote.

Zadoque serviu como sumo sacerdote junto com Abiatar sob a aquiescência de Davi. Este arranjo é muito incomum. Depois da morte de Davi, Abiatar, que apoiava Adonias, foi despedido, e Zadoque serviu só.¹⁸ Zadoque é o ante-

¹⁵ Segal observa as ligações nas narrativas do livro de Samuel entre Samuel e os filhos de Eli (p. 197, n. 18).

¹⁶ Era esta preparação sacerdotal que Saul tinha de esperar quando começou a guerrear contra os filisteus.

¹⁷ Veja McCarter, p. 349.

¹⁸ Certos críticos argumentam que Zadoque era sacerdote pagão da fortaleza dos jebuseus, que passou para Davi e se tornou seu sacerdote e o sacerdote do santuário em Jerusalém (ver, por exemplo, Christian E. Hauer, Jr., “Who was Zadok?”, in: *Journal of Biblical Literature* 101 [1963]: pp. 89-94, para inteirar-se da posição e da literatura), mas Saul Olyan (“Zadok’s Origins and the Tribal Politics of David”, in: *Journal of Biblical Literature* 101 [1982]: pp. 177-

passado a quem os sacerdotes que servem no templo escatológico de Ezequiel seguem a linhagem.

O PAPEL DOS SACERDOTES EM 1 E 2 REIS

O primeiro livro de Reis 8 menciona o ministério dos sacerdotes junto com a dedicação do Templo, mas quase que de passagem. O registro declara que eles levaram a Arca e outros equipamentos sacerdotais para o novo Templo. Em 1 Reis, Salomão é o centro das atenções. A oração de dedicação é longa, e ele e todo o Israel são os ofertantes dos sacrifícios (1 Rs 8.62).

Quando Jeroboão I se desligou de Judá para formar um reino independente no norte, o principal problema era a atração que os israelitas do norte tinham em centrar a adoração do Senhor em Jerusalém. Por isso, o mau rei montou um sistema religioso rival que utilizava antigos centros com significação religiosa.

O filho de Salomão, Roboão, foi forçado a ir a Siquém para ser interrogado quanto a tornar-se rei. Siquém tinha significação religiosa, voltando aos patriarcas. Jeroboão reconstruiu Siquém como centro de adoração (1 Rs 12.25) como também Peniel, onde Jacó lutara com o anjo. Também adotou o antigo culto do bezerro de ouro, colocando um bezerro em Betel (outro antigo centro religioso) e outro em Dã, onde os danitas tinham montado um sistema religioso próprio nos dias dos juízes com um descendente de Moisés como sacerdote (Jz 18.30,31).

Os sacerdotes escolhidos para servir nestes centros não eram da tribo de Levi (1 Rs 12.31).¹⁹ A idolatria de Jeroboão levou o historiador a desenvolver um tema sobre a pecaminosidade: “E isso foi causa de pecado à casa de Jeroboão, para destruí-la e extingui-la da terra” (13.34).

Vemos a atitude de Deus para com o sistema religioso sacerdotal de Jeroboão na declaração profética dita pelo profeta de Judá que pronunciou julgamento sobre o altar e predisse a elevação de Josias, que despedaçaria o altar (1 Rs 13.1-10; 2 Rs 23.15,16). O sacerdócio foi reconfirmado, por assim dizer, depois de 722 a.C., quando os assírios devolveram um sacerdote para ajudar a nova população mista a lidar com os desastres locais (1 Rs 17.24-33).

A palavra “sacerdote” só volta a ocorrer em 2 Reis 10.11,19, quando Jeú matou os sacerdotes de Acabe, e em 2 Reis 11, quando Joiada, o mentor de Joás, assumiu o centro das atenções. Os profetas dominam a seção de 1 Reis 13 a 2 Reis 10.

Joiada deu um golpe de estado e destronou a usurpadora Atalia (2 Rs 11). A sua atividade foi muito semelhante a de um profeta. Embora não haja menção de unção, o ato deve ter acompanhado a colocação da coroa em Joás (v. 12). Joiada também lhe

193) contrapõe convincentemente que ele era sacerdote arônico. Para inteirar-se de uma antiga defesa da ascendência arônica para Zadoque, ver Cross, pp. 207-215.

¹⁹ Cross argumenta que Jeroboão instalou sacerdotes dos dois antigos grupos sacerdotais (“musicistas e aronitas”), mas para isso ele tem de repelir a declaração bíblica, tachando-a de “polêmica deuteronomica” p. 199.

deu o “testemunho” (*’edût*). Certos estudiosos entendem que esta palavra significa “jóias”, mas outros a traduzem por “cópia da aliança” (cf. NVI), derivando-a da raiz que significa “testemunha” ou “testemunho”.²⁰ Deuteronômio 17.18-20 indica que o rei “escreverá para si um traslado desta lei num livro, do que está diante dos sacerdotes levitas”. Será que era uma forma modificada desse ritual?

Joiada se tornou, na prática, rei durante a minoridade de Joás e o levou a seguir a lei do Senhor. É indubitável que ele foi influente no conserto e restauração do Templo empreendidos pelo rei. Esta função de aconselhamento deu a Joiada influência considerável nos assuntos nacionais.

O apóstata rei Acáz, talvez como parte da lealdade a Tiglate-Pileser, enviou o modelo de um altar em Damasco para Jerusalém.²¹ Sob as ordens do rei, o sacerdote Urias fez um altar igual e o colocou no Lugar Santo, mudando parte do ritual para acomodá-lo (2 Rs 16.10-16).

O sumo sacerdote Hilquias foi uma pessoa importante no movimento de reforma do jovem rei Josias (2 Rs 22-23). Há muitos paralelos entre Joiada/Joás e Hilquias/Josias. Ambos os reis eram bastante jovens quando começaram a reinar, ambos se envolveram na restauração de um Templo descuidado, ambos entraram em concerto com o Senhor (2 Rs 11.17, 23.2,3); e em ambos os casos, depois do concerto, houve uma purgação dos sacerdotes pagãos (11.18; 23.4,5). O propósito do historiador em 2 Reis 12 era realçar o ministério de Joiada na entronização de Joás, mas em 2 Reis 22 e 23 estão caracterizados o lugar central da lei e a obediência de Josias. Por isso, Hilquias não é enfatizado como Joiada.

Por essa época havia muitas distinções importantes no sacerdócio. O espaço não nos permite desenvolver as idéias, mas os sacerdotes pagãos de 2 Reis 23.5 (*k'marîm*) eram diferentes dos sacerdotes do Senhor em 2 Reis 23.8 (*kôhanîm*). Os últimos foram impedidos de exercer o serviço sacerdotal, porque serviam em santuários rurais e não porque não eram sacerdotes legítimos.

A última palavra sobre sacerdotes em 2 Reis se refere à deportação para a Babilônia do sumo sacerdote Seraías e o segundo sacerdote Sofonias (2 Rs 25.18,19).

A TEOLOGIA DE UM LUGAR DE ADORAÇÃO EM SAMUEL E REIS

Uma faceta importante da teologia de Israel girava em torno dos lugares de adoração. Durante toda a história anterior ao exílio de Israel, existia um Tabernáculo ou um Templo lado a lado com outros lugares onde o povo de

²⁰ Veja Mordechai Cogan and Hayim Tadmor, “II Kings”, in: *The Anchor Bible* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1988), p. 128.

²¹ Cogan e Tadmor disputam isto e vêem a prática de Acáz/Urias (Urias sendo amigo de Isaías, conforme constatamos em Is 8.4) como mera culturalização (ibid., pp. 192,193). O texto, porém, vê o processo sob luz negativa.

Deus adorava. Com o passar do tempo, desenvolveu-se uma polêmica contra os lugares altos que culminou na remoção violenta feita pelo rei Josias.

A tensão entre a obrigatoria centralização da adoração e a prática da diversidade de lugares de adoração forma uma base na abordagem crítica ao Antigo Testamento. A teoria é a seguinte: Considerando que Deuteronômio (em particular, Dt 12, 14 e 16) limita a adoração a um local, e visto que como a prática de adoração vigente desde o tempo de Juízes até Josias estava em vários lugares, a maior parte do livro de Deuteronômio deve ter sido redigida nos dias de Josias para autenticar uma tradição nova e autorizar a reforma de Josias.²² Segal argumenta que Deuteronômio não insiste que a adoração seja administrada somente em um lugar, mas que o lugar seja divinamente sancionado como lugar santo para a adoração ao Senhor.²³

O Tabernáculo ficou por certo tempo em Siló. Depois da guerra contra os filisteus registrada em 1 Samuel 4, a Arca teve uma existência independente.²⁴ Ao que parece, o Tabernáculo foi reerguido em Nobe, cujos sacerdotes Saul assassinou, sem a Arca. Davi ergueu um tipo de tenda (talvez o Tabernáculo completo) para a Arca, quando a levou para Jerusalém e fez da cidade o lugar central para a habitação de Deus.

OS LUGARES ALTOS EM SAMUEL

A palavra hebraica traduzida por “lugar alto” (*bamah*) ocorre só em dois lugares em Samuel, e ambos relacionados com o profeta Samuel e a unção de Saul.²⁵ Aqui, o lugar alto era claramente legítimo, pois foi sancionado por ninguém menos que Samuel. Não há um comentário editorial sequer a respeito de “a casa não ser construída para o nome do Deus”. Estes dois lugares altos são mencionados sem crítica apesar da existência prévia do Tabernáculo em Siló e de sua existência posterior em Nobe.

A adoração no lugar alto em Samuel caracteriza a refeição sacrificatória outro tanto ou mais do que o sacrifício. Aprendemos que 30 homens foram reunidos para a refeição e que Saul foi posto à cabeça da mesa, no lugar de honra. Um cozinheiro preparou a refeição e serviu um pedaço especial de carne para Saul. A presença de Samuel era necessária para que a refeição prosseguisse.

²² Ver, por exemplo, Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, translated by P. Ackroyd (Nova York: Harper & Row, 1965), pp. 219-233. Ver também McCarter, p. 177.

²³ Segal, pp. 87, 88. Peter Craigie (“Deuteronomy”, in: *NICOT* [Grand Rapids: Eerdmans, 1976], p. 217), and Marten Woudstra (“Joshua”, in: *NICOT* [Grand Rapids: Eerdmans, 1981], p. 320) concordam com as conclusões de Segal.

²⁴ 2 Crônicas 1.3 fala da “tenda [...] de Deus, que Moisés, servo do SENHOR, tinha feito no deserto”. Isto pode significar que o Tabernáculo sobreviveu à guerra contra os filisteus, ou que o mesmo *padrão* foi seguido para a reconstrução do Tabernáculo.

²⁵ 1 Samuel 9.12, 13, 14, 19, 25; 10.5, 13. A forma plural é poeticamente usada em 2 Samuel 1; 22.

Estas passagens em 1 Samuel indicam que o escritor de Samuel não tinha problemas com lugares altos, contanto que fossem dedicados ao Senhor. McCarter argumenta em um círculo quando diz: “Esta passagem [1 Sm 9] com a associação inflexível de Samuel com um lugar alto é de origem anterior ao Deuteronomio e escapou da censura editorial”.²⁶

Apesar do interesse na adoração no restante de 1 e 2 Samuel, não há outra menção de lugares altos como centros de adoração até 1 Reis. Em Reis, a atitude do historiador é claramente hostil com relação aos lugares altos. Por causa da falta do Templo, ele reconhece a necessidade de o povo adorar nesses lugares (e por inferência, Salomão também). O historiador estava escrevendo da perspectiva posterior, quando a religião se tornara sincretista e os lugares altos eram uma armadilha para o povo.

Havia lugares altos dedicados a falsos deuses (1 Rs 11.7) e outros que eram dedicados possivelmente ao Senhor, mas que sem dúvida eram usados para o Senhor e para Baal ou para outra deidade. O historiador condenou os lugares altos de Jeroboão I, mesmo que tivessem certa conexão com o Senhor, e um profeta veio de Judá especificamente para denunciar o altar de Betel (1 Rs 12-13).

Um lugar-comum ocorre com relação aos reis piedosos: Asa (1 Rs 15.14), Josafá (22.44), Joás (2 Rs 12.4), Amazias (14.4), Azarias (1 Rs 15.4) e Jotão (2 Rs 15.30). Cada um destes reis é elogiado, mas alguma forma da frase “tão-somente os altos se não tiraram” ocorre com cada um deles. Só com Ezequias e Josias foi tomada ação mais drástica e revolucionária para remover os lugares altos (2 Rs 18.4; 23.8).

A ARCA EM SAMUEL

A adoração era praticada nos lugares altos sob a orientação dos sacerdotes levitas, mas a Arca também era especial como símbolo da presença de Deus. Quando Davi levou a Arca para Jerusalém, a centralização da adoração começou. Os lugares altos, lugares legítimos de adoração, continuaram ao longo da história da monarquia, mas Jerusalém, a casa da Arca, cada vez mais se tornou o centro de adoração.

O transporte da Arca para Jerusalém foi um evento de grande significação teológica. Se Merrill estiver correto, uns 27 anos passaram entre a conquista de Jerusalém e a transferência da Arca àquela cidade.²⁷ Davi quis fazer da cidade dos jebuseus o centro do reino e também o centro da adoração ao Senhor. O Senhor se encontrava com o povo em Gilgal, Siló, Mispá e Nobé. Quando Salomão começou a reinar, ele foi para Gibeão oferecer sacrifícios (1 Rs 3.4), apesar

²⁶ McCarter, p. 177.

²⁷ Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel* (Grand Rapids: Baker, 1987), pp. 244-245. [Edição brasileira: *História de Israel no Antigo Testamento: O Reino de Sacerdotes que Deus colocou entre as Nações* (Rio de Janeiro: CPAD, 2001).]

da presença da Arca e pelo menos alguma forma do Tabernáculo em Jerusalém. Depois de Salomão construir o Templo, Jerusalém se tornou o principal lugar de reunião.

Na teologia de 1 e 2 Samuel, a Arca salienta-se grandemente. A Arca se perde pelo mau uso da casa de Eli. A soberania do Senhor se manifesta no impacto que a Arca causou nas cidades dos filisteus. A santidade do Senhor se revela pelo modo em que os moradores de Bete-Semes trataram a Arca. Durante décadas, a Arca ficou na casa de Abinadabe, em Quiriate-Jearim. Davi quis colocá-la em Jerusalém para que a cidade se tornasse o centro de adoração ao Senhor. Ao trazer a Arca à sua nova capital, Davi estava tentando unir as tribos e o governo central mais firmemente.²⁸

Primeiro, Davi a transportou em uma carroça como os filisteus tinham feito. O método prescrito era transportá-la com varas aos ombros dos levitas (Nm 4.1-16). Deus evidencia o desprazer com esta quebra de protocolo levita ocasionando a morte de Uzá (2 Sm 6.1-8). A segunda tentativa de Davi foi bem-sucedida,²⁹ e agindo na função real que lhe cabia ele ofereceu holocaustos e ofertas pacíficas.

O ato de Davi transportar a Arca como símbolo da presença do Senhor é colocado em contraste com o ato de a família de Eli perdê-la. A seção da Arca (2 Sm 5-6) também conduz ao concerto davídico. Davi criou o cenário para a mensagem do Senhor sobre a casa eterna de Davi quando transportou a Arca para Jerusalém. Salomão concluiu o Templo, e com uma construção permanente, o sacerdócio em Jerusalém sob a orientação de Zadoque assumiu maior significação.

O LUGAR DO TEMPLO

Considerando que o Senhor é universal e onipresente, seria tolice presumir que Ele pudesse ser confinado a um santuário local (1 Rs 8.27). Ao mesmo tempo, o Senhor graciosamente concedeu colocar o seu nome no Templo. Levando em conta a veracidade disso, o povo deveria ser capaz de orar em direção ao Templo e esperar uma resposta do Deus que se identificava com o Templo. Considerando que o verdadeiro Templo do Senhor é o céu, é de lá que Ele ouvirá as orações voltadas em direção ao Templo na terra (1 Rs 8.30). Infelizmente, este conceito de um Deus universal, que se manifesta em um santuário local, corrompeu-se. O próprio santuário assumiu proporções maiores que a realidade. O povo se convenceu de que enquanto o santuário estivesse em pé, Deus não julgaria a cidade (Jr 7).

²⁸ Olyan, pp. 177-193.

²⁹ Em Crônicas, isto fica bastante claro: “Então, disse Davi: Ninguém pode levar a arca do SENHOR, senão os levitas; porque o SENHOR os elegeu, para levarem a arca do SENHOR e para o servirem eternamente” (1 Cr 15.2).

Não admira que o Templo, durante o exílio, se tornasse de memória e prospecto significativo. Daniel orava três vezes por dia com as janelas abertas em direção de Jerusalém (Dn 6.10). A cidade lhe atraía a atenção, porque era o lugar onde o Templo estivera. O decreto de Ciro para os judeus em 538 a.C. dizia respeito à reconstrução do Templo em Jerusalém (Ed 1.2-4). O primeiro ato oficial dos exilados que voltaram em 536 a.C. foi pôr a fundação do Templo (3.9,10).

O Templo tinha de ser um lugar onde a justiça era feita. As pessoas que se sentissem lesadas tinham de poder ir a este lugar, onde o Senhor pôs o nome, para clamar por justiça e esperar defesa (1 Rs 8.21). Esta declaração reflete a forte ênfase dada na justiça na teologia do Antigo Testamento. Considerando que Deus é justo, Ele espera que os seus representantes também sejam justos. O Templo tinha de ser um lugar onde se confirmasse isto.

Os israelitas tinham de interpretar que a derrota diante dos inimigos era sinal do desgosto do Senhor com o seu povo. Quando isto acontecesse, eles tinham de ir ao Templo e confessar os pecados. Salomão orou para que o Senhor os perdoasse e os tornasse a levar “à terra que tens dado a seus pais” (1 Rs 8.34).

Da mesma maneira, eles tinham de interpretar a seca como sinal do julgamento do Senhor sobre o pecado. Tinham de orar em direção ao Templo e confessar os pecados. Salomão rogou ao Senhor que, quando respondesse a oração, Ele ensinasse ao povo o jeito certo de viver (1 Rs 8.36). O mesmo princípio se aplicava a outras catástrofes, como fome, peste, ferrugem, mofo, gafanhoto ou pulgão, ou quando um inimigo sitiava a eles ou as suas cidades (vv. 37-40). A resposta favorável de Deus a estas orações era fazer com que o povo temesse ao Senhor (v. 40).³⁰

A universalidade do Senhor é indicada pela referência ao estrangeiro que se identificasse com o povo de Deus (1 Rs 8.41-43). Os povos ouviriam falar do grande nome do Senhor e viriam de muitas regiões da terra. Responder à oração do estrangeiro seria uma justificação do seu nome entre os povos da terra. A mesma coisa vemos na teologia de Isaías 2.2-5, parte da qual diz: “Virão muitos povos e dirão: Vinde, subamos ao monte do SENHOR, à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine o que concerne aos seus caminhos, e andemos nas suas veredas; porque de Sião sairá a lei, e de Jerusalém, a palavra do SENHOR”.

O assunto do exílio, primeiramente promulgada sistematicamente em Deuteronômio, também tratado antecipadamente aqui (1 Rs 8.46-51). O pecado resultará em cativo. Salomão esperava que no exílio houvesse arrependimento genuíno. Então orariam em direção ao Templo pedindo perdão. Salomão orou que o Senhor os perdoasse e fizesse com que os conquistadores

³⁰ Compare com o livro de Joel que fala de uma praga de gafanhotos ser afastada pela intercessão dos sacerdotes e do povo.

lhês mostrassem misericórdia. Lógico que Daniel tinha em mente esta oração de Salomão, quando orou ao Senhor buscando o perdão para o povo (Dn 9). Deus realmente trabalhou no coração de Ciro que, por sua vez, permitiu que os judeus voltassem para Jerusalém e reconstruísem o Templo.

O MOVIMENTO PROFÉTICO EM SAMUEL E REIS

O segundo ofício que Deus usou para mediar o seu reino foi o do profeta. Do tempo de Samuel em diante, os profetas dominam as páginas da Bíblia. Os sacerdotes sem dúvida desempenharam um papel maior do que indica o espaço atribuído a eles pelo historiador, mas foram os profetas que tinham de dar uma nova dimensão à relação entre o Senhor e o povo.

O MOVIMENTO PROFÉTICO EM 1 E 2 SAMUEL

A primeira menção de profeta nestes livros ocorre em 1 Samuel 2.27-36.³¹ É chamado “homem de Deus”, e a tarefa era contar para Eli, em nome do Senhor, que a casa de Eli seria substituída por um “sacerdote fiel”. Como vimos, um tema importante em Samuel e Reis é a remoção do sacerdócio de Eli para Zadoque.

O profeta por excelência era, obviamente, Samuel. Desde o princípio estava claro que ele seria profeta. Quando Deus falou com ele pela primeira vez, o escritor observou que “a palavra do SENHOR era de muita valia naqueles dias; não havia visão manifesta” (1 Sm 3.1). De acordo com 1 Samuel 3.19,20: “E crescia Samuel, e o SENHOR era com ele, e nenhuma de todas as suas palavras deixou cair em terra. E todo o Israel, desde Dã até Berseba, conheceu que Samuel estava confirmado por profeta do SENHOR”. O nome de Samuel está notoriamente ausente da narrativa que trata da primeira batalha em Ebénezer, que foi um fiasco. Foi mais tarde que ele veio às pessoas como sacerdote e profeta e os conduziu à vitória.

Samuel também estabeleceu o precedente de os profetas ungirem reis. Isto pôs base de conflitos posteriores, quando alguns reis recusaram submeter-se à direção do profeta. Mas o procedimento era divinamente dirigido, visto que foi o Senhor que falou para Samuel tudo sobre Saul e depois diretamente o instruiu a ungir Davi (1 Sm 16).

Também em 1 Samuel ocorre a primeira menção a “bandos” (*hebel*) de profetas. A relação de Samuel com estes profetas não está explícita. Quando

³¹ Para inteirar-se de excelente discussão sobre profetas e profecias, ver Edward J. Young, *My Servants the Prophets* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952). Quanto a uma perspectiva crítica, ver também Gerhard von Rad, *The Message of the Prophets* (Nova York: Harper & Row, 1962); K. Koch, *The Prophets: The Assyrian Period* (Philadelphia: Fortress, 1983); and idem, *The Prophets: The Babylonian and Persian Period*, translated by Margaret Kohl, 2 volumes (Philadelphia: Fortress, 1984).

Davi fugia de Saul (1 Sm 19), Samuel “presidia” sobre uma congregação de profetas que estavam profetizando. É plausível atribuir a Samuel o desenvolvimento do movimento profético em sentido formal. Lógico que sempre foi Deus que levantava o verdadeiro profeta, mas a estrutura em si teve início com Samuel e desenvolveu-se mais através de Elias.

A prática de Samuel ungir e aconselhar reis levou em alguns casos ao estreitamento das relações entre profeta e rei. Estes profetas são chamados “profetas da corte”. Vemos o primeiro destes, Gade, em 1 Samuel 22, aconselhando Davi a fugir de Saul. Muitos anos depois, ele levou a palavra de Deus a Davi acerca da peste como castigo pelo censo de Davi (2 Sm 24.11). Também disse para Davi que erigisse um altar na eira de Araúna e, assim, foi envolvido na escolha do local do Templo (v. 18). Estes profetas da corte fizeram muito mais do que aconselhar reis. Também mantiveram registros (1 Cr 29.29). Samuel, Natã e Gade são mencionados como escritores dos registros da corte. Quando Samuel, Reis e Crônicas foram escritos, parte do material vieram destes profetas.

Natã foi o profeta que num primeiro momento encorajou Davi a construir um Templo e depois, sob as ordens do Senhor, rescindiu essa direção (2 Sm 7). Isto indica que os profetas davam conselhos baseados no bom senso como também orientações da parte de Deus. Foi Natã também que entregou a condenação pungente de Davi sobre o pecado contra Bate-Seba e Urias (2 Sm 12). Tempos depois, Natã envolveu-se no movimento anti-Adonias para manter Salomão na ordem de sucessão (1 Rs 1.11-14). Natã sabia que o Senhor escolhera Salomão para suceder Davi (2 Sm 12) e acreditava que ele deveria agir para consolidar a posição de Salomão, visto que Davi alcançara um ponto de indiferença acerca da situação. Natã também ungiu Salomão para ser rei. Este *status* de “conselheiro para o rei” continuou em Judá com sucesso inconstante. Alguns profetas foram espancados, presos ou mortos, mas sempre havia o reconhecimento tácito de que o profeta tinha o direito de falar pelo Senhor. No Reino do Norte, o ofício profético era normalmente antagônico. Em parte, era devido à tentativa de os profetas de Baal legitimarem a profecia que davam. Os profetas do Senhor tinham o dever de responder e refutá-los. O exemplo clássico é Elias no monte Carmelo (1 Rs 18).

A palavra “profeta” é tradução do hebraico *nabî*. A etimologia é incerta. Certos estudiosos discutem a favor do significado de “borbulhar”, mais um reflexo da idéia de profeta do que uma etimologia. Outros argumentam que significa “ser chamado”.³² A palavra significa, mais certamente, porta-voz de Deus, mas a etimologia exata não pode ser determinada. A passagem veterotestamentária clássica sobre profeta é Deuteronômio 18, quando Moisés estava preparando os israelitas para entrarem em Canaã, onde eles encontrariam todos os tipos de práticas ocultas. Em contraste com esta falsa atividade, Israel tinha

³² William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore: Johns Hopkins, 1957), p. 303.

de dar ouvidos aos profetas. Amazias mandou Amós para casa para profetizar em Judá em vez de em Israel (Am 7.10-17). Semelhantemente, Ezequiel recebeu a ordem: “Profetiza sobre estes ossos e dize-lhes” (Ez 37.4). Isto dá a entender que a idéia de profetizar significa basicamente comunicar o que Deus diz. Podemos observar esta prática na vida de Natã e Gade. Por outro lado, certas referências a profetizar em 1 Samuel (1 Sm 10.5-7; 19.18-24) indicam que, às vezes, comportamento estranho acompanhava a profecia. Certamente significa que Deus dominava o profeta de forma que ele já não agia por iniciativa própria.³³ Como um dos sinais de autenticidade, Saul profetizou. Deus o impediu de capturar Davi quando o fez ficar deitado a noite toda despido. Deus se apoderava dos homens para executar os propósitos divinos como fez com os 70 anciãos que trabalhavam com Moisés para ajudar no julgamento.

Os movimentos sacerdotais e levitas foram instrumentos para conduzir as pessoas na adoração ao Senhor, nos sacrifícios e nos cânticos. O movimento profético abriu o caminho para entender a mente de Deus (entendimento muitas vezes dado diretamente pelo profeta) e convocar as pessoas a adorar ao Senhor em santidade e obediência. O movimento profético é talvez o mais significativo na história de Israel. Reis e sacerdotes tinham de submeter-se à palavra do profeta pela razão simples de que Ele não estava falando em nome próprio mas em nome de Deus.

O MOVIMENTO PROFÉTICO EM 1 E 2 REIS

O primeiro e o segundo livro de Reis mencionam diversos profetas que não deixaram registros escritos. Vamos analisá-los para determinar a teologia que eles apresentam.³⁴

Natã. O idoso profeta da corte e amigo de Davi apareceu pela última vez quando Salomão foi feito rei em meio à oposição. Natã recebeu mensagens de Deus e até agiu como acusador quando Davi pecou contra Bate-Seba e Urias. Em 1 Reis, ele aparece como mero conselheiro tramando a ascensão de Salomão. Certamente, ele seguia o plano estabelecido pelo Senhor quando escolheu o recém-nascido Salomão ao nascer, mas ele não aparece como homem falando por Deus tanto quanto um homem fazendo o que ele sabia o que era certo.

É surpreendente que na história de Salomão (extraído do livro dos anais de Salomão), não haja menção de um profeta que fala com Salomão. Ainda mais quando reconhecemos que parte da fonte para a narrativa bíblica veio dos “escritos no livro da história de Natã, o profeta”, da “profecia de Aías, o sionita” e das “visões de Ido, o vidente, acerca de Jeroboão, filhos de

³³ Para inteirar-se de análise sobre o uso do verbo reflexivo hebraico nestes casos de profecias extáticas, ver *Theological Dictionary of the New Testament*, s.v. prophethes, by Rolf Rendtorff, p. 797.

³⁴ A teologia dos profetas que deixaram registros escritos é discutida mais adiante neste volume.

Nebate” (2 Cr 9.29). Duas vezes o Senhor apareceu diretamente a Salomão: uma vez no começo do reinado (1 Rs 3.5-14), e uma vez depois da dedicação do templo (9.1-9). Além destas aparições diretas, o historiador escreveu que a palavra do Senhor veio a Salomão encorajando-o a obedecer-lhe de forma a cumprir a promessa feita a Davi (6.12,13). No capítulo no qual o Senhor indiciou Salomão (1 Rs 11), a frase: “Pelo que disse o SENHOR a Salomão” consta com a promessa de tirar parte do reino do filho de Salomão. Com este tipo de oráculo de julgamento, esperaríamos ter a presença de um profeta, mas mesmo aqui não há menção de profeta. O historiador apresentou a idéia que Salomão teve acesso mais direto ao Senhor do que Davi, seu pai, ou outro dos que o sucederam. A sabedoria especial que Deus lhe deu, forneceu-lhe maior perspicácia sobre as atividades judiciais que qualquer outro rei. Claro que os profetas estavam envolvidos no reinado de Salomão, mas o historiador enfatizou a informação direta de Salomão. A teologia em 1 Reis 3.4-10, que registra a primeira aparição do Senhor a Salomão, e em 1 Reis 9.3-9, que registra a resposta do Senhor à oração do rei, também refletem a teologia dos profetas.

Aías, o silonita. O primeiro profeta a aparecer em Reis (depois de Natã) é Aías. Não compareceu na presença de Salomão, embora a mensagem dissesse respeito a Salomão. Compareceu diante de Jeroboão I (1 Rs 11.29-40). A palavra profética, mencionada obliquamente em 1 Reis 11.11-13 (e provavelmente entregue por Aías), contém os seguintes elementos: (1) em cumprimento do concerto davídico, a dinastia davídica seria castigada com retirada de parte do norte do reino, e (2) também por causa do concerto davídico (e por amor a Jerusalém), uma tribo seria deixada para a família de Davi.

Aías reiterou a mesma mensagem para Jeroboão com a promessa a mais de que se Jeroboão andasse na presença do Senhor da mesma forma como fora exortado que Davi andasse, outro concerto “davídico” ou “jeroboânico” teria cumprimento no Reino do Norte. Isto levanta uma pergunta interessante. Se Jeroboão tivesse, de fato, sido um homem justo, como a “casa firme” prometida a ele afetaria as relações entre Israel e Judá no futuro? Visto que ele foi muito injusto, a questão é discutível. O historiador fala sobre a obstinação de Roboão: “O rei, pois, não deu ouvidos ao povo, porque esta revolta vinha do Senhor, para confirmar a palavra que o Senhor tinha dito pelo ministério de Aías, o silonita, a Jeroboão, filho de Nebate” (1 Rs 12.15). Era necessário aos propósitos de Deus que Roboão rejeitasse o conselho sadio e causasse a divisão das tribos do Norte. Isto provocou a profecia contra Salomão.

Na história enigmática do profeta que veio de Judá a Betel para falar contra o altar de Jeroboão, o Senhor revelou que era hostil a altares pagãos. O elemento preditivo (essencial para a autenticação) incluía o jovem rei Josias, cuja reforma se estenderia a esta mesma área a uns 200 anos depois (1 Rs 13). A exigência do Senhor por obediência total foi evidenciada quando o jovem profeta foi morto (pelo Senhor) por não ter executado a palavra divi-

na, embora um homem, afirmando que falava em nome do Senhor, o tivesse enganado.

A mensagem de Aías para Jeroboão, que tinha o filho doente, comparou a conduta de Jeroboão com Davi. Parece que Aías, levando em conta a profecia sobre uma “casa firme” para Jeroboão, pensou que a dinastia de Jeroboão substituiria em certo sentido a dinastia de Davi.³⁵ Seja como for, o fracasso de Jeroboão andar no caminho de Davi foi a base para o Senhor julgar a casa de Jeroboão. O grande mal cometido por Jeroboão foi a idolatria e rejeição do Senhor (1 Rs 14.9,10).

Semaías. O cronista fala sobre a confrontação de Semaías com Roboão, acusando-o de apostasia espiritual. Roboão se humilhou e o Senhor livrou Judá, mas permitiu que fossem “servos” de Sisaque, o rei egípcio (2 Cr 12.1-8). Este Semaías, junto com o vidente Ido, também escreveram um relato dos atos de Roboão (v. 15).

Azarias e Hanani. A reforma de Asa (analisada mais adiante) é tratada bastante ligeiramente em Reis, ao passo que Crônicas oferece várias páginas ao tema e detalha a profecia de Azarias (2 Cr 15.1-7). Semelhantemente, a profecia do vidente Hanani, que reprovou Asa por procurar fazer aliança com a Síria (16.7-9), é ignorada em Reis.

Jeú. O julgamento do Senhor sobreveio a Baasa, rei do Reino do Norte, pelo profeta Jeú, filho de Hanani, por duas razões: (1) o mal pessoal de Baasa aos olhos do Senhor, e (2) a destruição da casa de Jeroboão, ainda que este fosse um julgamento profetizado (1 Rs 15.7). Baasa foi pego pelo código de conduta íntegra que se esperava dos reis do Senhor. Embora Davi não seja mencionado no relato, o seu padrão aparece indistintamente no plano de fundo.

Daqui em diante, o historiador de Reis usará esta fórmula para os monarcas do Norte: “Por causa dos seus pecados que cometera, fazendo o que era mal aos olhos do SENHOR, andando no caminho de Jeroboão e no seu pecado que fizera, fazendo pecar a Israel” (1 Rs 16.19).

Elias e Eliseu. O ministério de Elias e Eliseu é inigualável no meio dos ministérios inigualáveis. A tarefa era extraordinária, porque tiveram de resistir a uma forma hostil e virulenta de baalismo. O baalismo era fortemente promovido pelo rei e rainha de Israel, e o povo foi apanhado em um sincretismo de adoração ao Senhor e a Baal. O culto da fertilidade de Canaã continha idéias culturais, terminologia e práticas comuns com o jeovismo o que tornava a passagem fácil. Só o fato de o Senhor poder ser chamado Baal (“senhor” ou “mes-

³⁵ A linguagem de 1 Rs 14.7,8 é semelhante à linguagem do Senhor a Davi em 2 Samuel 7.8,9; 2 Samuel 12.7-9.

tre”) tornava a diferenciação difícil. A tarefa de Elias e Eliseu era levar o Reino do Norte a voltar a adorar ao Senhor pura e unicamente.

A teologia de Elias era simples: O Senhor é o Deus do universo que pode fazer chover ou reter chuva. A religião da natureza com que os israelitas estavam envolvidos estava sendo desafiada. Por conseguinte, Elias disse a Acabe que não choveria até que o Senhor disse que chovesse (1 Rs 17.2). Este Deus do universo dignou-se em satisfazer as necessidades mais simples do profeta. Elias foi sustentado em Querite e em Sarepta. O Senhor, Deus de Israel, também decretou que a provisão minguada de comida de uma viúva não acabaria até que Ele enviasse chuva à terra (v. 14). Com a ressurreição do filho da viúva o Senhor também provou que Ele é Deus de toda a vida. Este milagre levou a mulher a dizer: “Nisto conheço, agora, que tu és homem de Deus e que a palavra do SENHOR na tua boca é verdade” (v. 24).

Elias enfrentou a horda dos profetas de Baal com tranqüilidade. A confiança no Senhor era tão simples e total que o profeta escarnecia dos esforços tolos que eles faziam para obter o favor e a ação de Baal. Ele consertou o altar arruinado do Senhor. Tomou uma pedra para cada uma das 12 tribos de Israel e com elas construiu o altar. Ao longo da história de Elias, inclusive a fuga para o Sinai, o historiador enfatizou a importância da revelação prístina do Senhor no deserto. A organização das 12 tribos ao redor do altar do Senhor com o sacrifício animal necessário era a fé simples dos israelitas quando peregrinavam no deserto, para a qual Elias estava exigindo que o povo retornasse. Quando o Senhor respondeu com o milagre de fogo no altar, o povo clamou: “Só o SENHOR é Deus! Só o SENHOR é Deus!” Baal, o deus da tempestade, deveria ter podido trazer fogo, mas foi o Senhor, o Deus de toda a natureza, que arreou os relâmpagos.

A “peregrinação” de Elias ao Sinai foi uma busca das raízes do jeovismo. Lá, o Senhor aparecera a Moisés quando ele estava cuidando das ovelhas, e lá Ele apareceu de novo para lhe dar a lei. Elias precisava de reafirmação. O que ele achava que ia acontecer no monte Carmelo não aconteceu, ou seja, o arrependimento de Israel. Dirigiu-se ao monte Sinai (também conhecido por monte Horebe) para repreender o Senhor por abandoná-lo. O Senhor renovou a confiança de Elias a respeito do seu controle soberano, mesmo enquanto falava com uma voz suave e baixa. Elias foi comissionado novamente e voltou à batalha (1 Rs 19.15-18).

O primeiro livro de Reis 20 não menciona Elias, mas é do mesmo círculo profético. Neste caso, o mau rei Acabe teve a permissão de ganhar uma batalha contra os sírios. Um profeta veio a Acabe e disse que Deus lhe daria grande vitória para que soubessem que Ele é o Senhor (v. 13). Depois, o profeta disse para Acabe que porque os sírios supuseram que o Senhor era limitado a certos locais, o Senhor daria uma grande vitória, para que Acabe soubesse que Ele é o Senhor (v. 28).

O ato mais hediondo de Acabe ocorreu na questão de Nabote. A responsabilidade primária de um rei era fazer justiça na terra. Odiosamente, Acabe violou esta exigência roubando de um homem que ele assassinara (por Jezabel).

A palavra de condenação de Deus passou por Elias, tisbita (1 Rs 21.20-22). O historiador adicionou uma nota sobre a maldade de Acabe, mostrando a necessidade de ser julgado (vv. 25,26).

O último capítulo da vida de Acabe era, como não podia deixar de ser, uma confrontação com um profeta do Senhor. Josafá, em todos os outros aspectos, um bom rei, decidiu se aliar com Acabe. Ele foi tão longe que chegou a selar uma aliança de casamento do seu filho com a filha de Acabe. O primeiro livro de Reis capítulo 22 relata que ele resolvera unir-se com Acabe em uma das suas constantes batalhas contra os sírios em Ramote-Gileade. Josafá quis saber qual era o conselho do Senhor, mas Acabe tentou satisfazê-lo trazendo os profetas da corte, os lacaios do rei. Josafá percebeu a farsa diante dele e pediu um profeta do Senhor. Trouxeram-lhe Micaías (cujo nome significa “quem é como o Senhor”), filho de Inlá. Neste episódio pungente, a soberania do Senhor, incluindo o seu controle sobre os falsos profetas que estavam iludindo Acabe para que fosse morto em batalha, é claramente apresentada. Os propósitos do Senhor não podem ser demovidos. Acabe morreu e os cachorros lamberam o seu sangue, como o Senhor tinha dito.

O controle divino da vida é novamente a questão quando Acázias, o filho de Acabe, machucou-se em uma queda e enviou mensageiros a Ecrom para consultarem Baal-Zebube, deus de Ecrom (2 Rs 1). Um anjo do Senhor disse para Elias que desafiasse Acázias e os seus mensageiros: “Porventura, não há Deus em Israel, para irdes consultar a Baal-Zebube, deus de Ecrom?” (v. 3). O castigo por tal sincretismo foi que Acázias não se recuperaria dos seus ferimentos. Como aconteceu em outras ocasiões, o rei tentou derrubar a palavra do profeta à força. Enviou mensageiros para capturar Elias, mas eles foram mortos por fogo que caiu do céu. Quando Elias veio a Acázias, ele apenas repetiu o relatório medonho já anteriormente dado: Acázias morreria. Assim, mais uma vez as pessoas vêem que o Senhor toma conta do universo inteiro.

Os milagres de Eliseu estavam na esfera da natureza: a cura da água (2 Rs 2.19-22); o milagre da provisão de água na batalha de Moabe (3.14-26); a multiplicação do óleo para a viúva do profeta (4.1-7); a ressurreição do filho da sunamita (vv. 8-36); a purificação da refeição envenenada (vv. 38-41); e a multiplicação da comida para 100 pessoas (vv. 42,43). A intensa ênfase no culto da fertilidade no Reino do Norte exigia uma resposta por parte do Senhor que provaria a sua superioridade sobre as falsas deidades adoradas pelos israelitas. Houve outros efeitos causados pelos milagres, mas a luta pela atenção das pessoas aconteceu na arena da natureza. Eliseu foi usado para mostrar que não há ninguém igual ao Senhor.

A cura espetacular do general sírio, Naamã, mostrou que o Senhor pode dar vida à carne morta (“a tua carne te tornará”, 2 Rs 5.10), que ele era gentil para com os estrangeiros e que o profeta não era mercenário como era a maioria dos profetas de Israel. Nenhum outro texto ilustra melhor o fato de que o profeta está livre do controle do povo, do que na recusa de Eliseu receber remu-

neração do general rico. O servo do profeta serviu de exemplo da tolice de agir mercenariamente com o ministério (2 Rs 5).

A universalidade do Senhor se mostra na habilidade de Eliseu controlar os exércitos sírios, contando ao servo de Deus onde eles estavam situados. Esta situação é semelhante a registrada em 1 Reis 20, quando os sírios pensaram que o Senhor estava limitado a certos locais. A consciência que Eliseu tinha dos sírios mostra que o Senhor sabe o que está acontecendo em outros países. Nas religiões pagãs as deidades eram limitadas a certas esferas (uma cidade, o mar, a caça, etc.). A reputação de Eliseu como profeta do Senhor era bem conhecida na Síria, que o viam como alguém que conhecia os assuntos secretos até mesmo dos sírios (2 Rs 6.12).

Quando o rei da Síria foi capturar Eliseu, o profeta tinha profunda confiança em Deus. Estava ciente de que “mais são os que estão conosco do que os que estão com eles” (2 Rs 6.16). Orou ao Senhor para que abrisse os olhos do servo, de forma que este visse o exército divino acampado na montanha ao redor.

A história do cerco sírio a Samaria (2 Rs 6.24-7.20) contém temas teológicos importantes. A responsabilidade pela fome (uma consequência do cerco) é atribuída ao Senhor. Portanto, o alívio tem de vir da mesma fonte. O rei (Jorão?) sabia que só o Senhor poderia atender as necessidades do povo (6.27). Também sabia que o Senhor trouxera essa calamidade ao povo (6.33).³⁶ Também revelado está a rebelião do rei israelita que recusou se submeter à autoridade do Senhor.³⁷ A resposta do conselheiro do rei mostra a arrogância da casa do rei: “Eis que, ainda que o Senhor fizesse janelas no céu, poder-se-ia fazer isso?” (2 Rs 7.2). a retirada do cerco ocorreu por milagre, e o Senhor e o seu profeta foram defendidos na libertação que sobreveio a Israel.

A universalidade e natureza intencional de Deus ficaram evidentes quando Eliseu foi para Damasco e Ben-Hadade consultou ao Senhor pelo profeta de Deus.³⁸ No processo de consulta, Eliseu revelou a Hazael, o mensageiro do rei, que ele se tornaria o próximo rei em Damasco. Este foi o cumprimento da comissão original de Elias (1 Rs 19.15). O Senhor é certamente o Deus das nações.

O sincretismo do Reino do Norte alcançara tais proporções que uma purificação sangrenta era necessária. O Senhor comissionara originalmente Elias

³⁶ No original hebraico, o versículo 33 é ambíguo quanto ao sujeito da oração. Presumivelmente era o rei.

³⁷ Ele estava usando pano de saco (“cilício”, 2 Rs 6.30), mas a atitude para com Eliseu — ele estava indo matá-lo — mostra um coração rebelde contra o Senhor.

³⁸ Aqui há um contraste deliberado com as ações de Acázias, rei de Israel, que foi a Eglom consultar uma deidade estrangeira (Baal-Zebube) sobre a cura de seus ferimentos. A mesma fraseologia é usada aqui, exceto que o rei pagão sabia consultar o Deus de Israel. T. R. Hobbs relaciona a pergunta de Acázias com a de Ben-Hadade feita a Eliseu em 2 Reis 8.8 (“II Kings”, in: *The Anchor Bible* [Garden City, Nova York: Doubleday, 1985], p. xix)

para ungir Jeú para este propósito (1 Rs 19.15-17). Acabe e Jezabel tiveram êxito em desenvolver um culto estatal centrado na adoração a Baal. Apesar da purificação executada por Elias no monte Carmelo, houvera um grande ressurgimento da adoração a Baal. Agora Jeú representou o Senhor na execução da nova purificação. Ele acabou com a dinastia de Acabe e com a vida de Jezabel, que até o fim foi descarada e arrogantemente contra o Senhor.

O próprio Jeú não foi notável exemplo de adorador ao Senhor. Ele compartilhava a atitude das tropas para com os profetas. Todo profeta era um “louco”, e Jeú disse: “Bem conheceis o homem e o seu falar” (2 Rs 9.11). Acima de tudo, “não se apartou Jeú de seguir os pecados de Jeroboão, filho de Nebate, que fez pecar a Israel, a saber, dos bezerros de ouro, que estavam em Betel e em Dã” (10.29). Também foi condenado pelo profeta Oséias por razões não declaradas além do fato de que ele cometera uma massacre em Jezreel (Os 1.4). Apesar do fracasso espiritual pessoal de Jeú, o Senhor lhe prometeu uma dinastia de quatro gerações (2 Rs 10.30). Essa promessa se cumpriu quando Zacarias se tornou rei (embora logo fosse assassinado).

Nada de bom é dito sobre Jeoás, neto de Acabe. Mas há o relato de uma visita que ele fez a Eliseu que estava moribundo. Ele mostrou grande respeito a Eliseu, chamando-o “meu pai” e “carros de Israel”. A última frase significa que Eliseu era mais importante para Israel do que carros de guerra. Neste caso, Eliseu predisse, pelo simbolismo de arco e flechas, que Jeoás derrotaria a Síria (2 Rs 13.14-19).

Jonas, filho de Amitai. Jonas é conhecido pela profecia que leva o seu nome, pertencente à missão em Nínive. Entretanto, uma declaração concisa do tempo de Jeroboão II revela que a expansão próspera do Reino do Norte no século IX ocorreu sob o ministério profético de Jonas (2 Rs 13.25).

Isaías, filho de Amós. Uma das seções mais longas de 2 Reis diz respeito ao piedoso rei Ezequias, a cujo louvor está escrito: “Não houve seu semelhante entre todos os reis de Judá, nem entre os que foram antes dele. Porque se chegou ao SENHOR, não se apartou de após ele e guardou os mandamentos que o SENHOR tinha dado a Moisés. Assim, foi o SENHOR com ele; para onde quer que saía, se conduzia com prudência” (2 Rs 18.5b-7a). Até mesmo os reis bons, aos olhos do historiador exílico, foram arruinados por não terem destruídos os lugares altos. Ezequias fez exatamente isso e, por conseguinte, recebe amplo espaço em Crônicas como também em Reis. Considerando que a invasão assíria viu interação considerável com o profeta Isaías, analisaremos este evento aqui.

O lugar da lei de Moisés gozava elevada posição na vida de Ezequias. Separou o testemunho tangível de Moisés (a serpente de bronze), que o povo supersticiosamente adorava, da realidade intangível (2 Rs 18.4). Ezequias provavelmente seguia os conselhos de Isaías para livrar-se do jugo assírio. Isaías ad-

vertira Acaz, pai de Ezequias, para que não fosse à Assíria e o exortara a confiar no Senhor (Isaías 7-8). Mas Acaz recusou atendê-lo. Agora Ezequias escolhera confiar no Senhor e não aceitar a soberania assíria. Deve ter ficado amargamente desapontado quando Senaqueribe, rei da Assíria, veio do ocidente para devastar a terra de Judá e ameaçar a capital Jerusalém.

Os oficiais de Senaqueribe foram a Jerusalém no esforço de intimidar Ezequias. A perspicácia teológica deles é impressionante. Disseram que a confiança que Ezequias depositava no Senhor não seria bem-sucedida. Apelaram para o povo comum, dizendo que o Senhor estava desgostoso, porque Ezequias destruía os lugares altos do Senhor (2 Rs 18.22). Rabsaqué disse que o próprio Senhor lhe mandara marchar contra Judá e destruí-la (v. 25). A inteligência assíria estava bem informada. Ezequias dissera ao povo que confiasse no Senhor. Ele livraria o povo da mão dos assírios. Esta era a promessa dos antigos. Fora dada quando os israelitas deixaram o Egito, ameaçados pelo exército egípcio, e repetida nos dias de Josué e, mais tarde, no tempo dos juízes. Agora em um momento de arrogância Rabsaqué disse que o Senhor *não* os livraria. O rei da Assíria é que os livraria e lhes daria bens e a vida. Ele estava tentando tomar o lugar do Senhor (vv. 31,32). O Senhor, disse ele, não era diferente de qualquer outro deus nacional. Os deuses de Hamate, Arpade e outros não puderam livrar os seus povos. Então, por que o Senhor faria algo mais pelos judeus? Este desafio direto à universalidade, onipotência e graça mantenedora do concerto do Senhor com o seu povo tinha de ser respondido.

Ezequias contou para Isaías a repreensão e zombaria amontoada sobre o povo de Deus. Pediu que Isaías orasse pelo remanescente que sobreviveu (2 Rs 19.4). O Senhor prometeu enviar um espírito aos assírios de forma que eles acreditassem em um rumor e deixassem o país. Quando Senaqueribe se retirou, enviou cartas a Ezequias contendo mais linguagem blasfemo (vv. 9-13). A oração de Ezequias (vv. 15-19) contém temas teológicos importantes.

Começou testemunhando da singularidade do Senhor. Só Ele é Deus sobre todos os reinos da terra. Era o contra-argumento à afirmação de Rabsaqué de que os deuses nacionais não puderam livrar seus respectivos povos, e que o Senhor também não tinha poder para livrar o seu povo. O Senhor é o Criador dos céus e da terra. Ele não é ídolo para ser levado e arrastado em cativeiro — Ele é o grande Criador. A afirmação dos assírios de que eles derrotaram os deuses nacionais era verdadeira, disse Ezequias, mas o Senhor não era um deus nacional. Um livramento divino testemunharia para todos os reinos da terra que o Senhor era o único Deus verdadeiro.

A teologia maravilhosa de Isaías encontrada na sua extensa profecia tem um vislumbre na resposta do Senhor à oração de Ezequias (2 Rs 19.21-34). O Senhor queria que Senaqueribe soubesse que ele operou apenas pela direção divina de Deus. Na verdade, o Senhor ordenou a atividade de Senaqueribe há muito tempo atrás. Como o grande Criador e Mandante, o Senhor sabia tudo sobre Senaqueribe, e sua insolência não ficaria impune. O milagre aconteceu de

noite; 185 mil homens morreram pela mão do anjo do Senhor. O Senhor foi defendido.

Isaías também predisse o cativeiro babilônico. A colocação desta profecia no livro de Isaías a relaciona à segunda parte do livro sobre o cativeiro babilônico. Aqui, o historiador declarou que havia muitas razões para o exílio, mas o processo começou por Ezequias não confiar no Senhor, formando uma aliança com os caldeus recentemente surgidos da Babilônia (2 Rs 20.12-18).

Hulda. Quando encontraram o livro da lei no Templo, consultaram Hulda sobre a significação do texto. Ela declarou em palavras ecoadas em Jeremias que o povo seria julgado. Josias, porém, não seria envolvido pessoalmente no julgamento (2 Rs 22.14-20).

Profetas inominados. O reinado longo e mau de Manassés foi a base para grande parte do julgamento do Senhor sobre Judá. O historiador deixa claro que o desastre de 586 a.C. ocorreu por causa da maldade do povo, conduzido e representado por Manassés. Por isso, há o registro das palavras dos profetas, servos do Senhor (2 Rs 21.10-15). Judá é ligado com Samaria no julgamento (v. 13). Como Samaria fora levada para as cidades assírias, assim Judá seria levado para as cidades babilônicas. Esta conquista era a consumação de todo o mal do povo do Senhor desde o tempo que Ele os tirou do Egito.

A MONARQUIA EM SAMUEL E REIS

O terceiro ofício usado por Deus para mediar o seu reino entre os povos foi a monarquia ou realza. A mudança na liderança de juízes para reis foi dramática e traumática. O governo por juízes permitia as tribos manterem maior independência. Os juízes surgiam espontaneamente e, com raras exceções, não perpetuavam o governo aos filhos que tiveram. Os reis reinavam sobre todo o Israel continuamente e eram sucedidos por filhos que fossem dignos ou não. Mesmo assim, o Senhor trataria com o rei no que tange ao merecimento e o mediria de acordo com o concerto davídico e o ideal davídico. Subseqüentemente, o Rei ideal tornar-se-ia o principal tema nos profetas, um Rei que julgasse o povo de forma honesta e com justiça.³⁹ Nesse grande futuro escatológico, este Rei ideal será chamado Davi, visto que Ele cumprirá mais do que o ideal davídico (Ez 34.23,24).

A MONARQUIA EM 1 E 2 SAMUEL

A conclusão da história de Samuel está em 1 Samuel 7.15-17. É óbvio que ele figura proeminentemente no restante do livro, mas a sua carreira, na teolo-

³⁹ Por exemplo, Isaías 9.6 (o menino filho divino); Isaías 11.1-10 (o do tronco de Jessé); Jeremias 23.5 (o Renovo).

gia de 1 e 2 Samuel, terminou com a escolha de um rei. O capítulo oito do primeiro livro de Samuel começa um novo capítulo nessa teologia. Deus escolherá um rei, mas procura um rei que conheça os critérios da liderança piedosa.

Duas perguntas principais são levantadas por 1 Samuel 8 a 15. A discussão no capítulo 8 representa uma ambivalência para com a monarquia por parte do escritor?⁴⁰ E afinal, por que Saul foi escolhido? Se Davi é o foco da teologia de 1 Samuel, então talvez devamos observar que o historiador estava preocupado com o *tipo* de líder a ser designado. Samuel era o epítome do líder religioso que o Senhor queria para governar o povo. Davi seria igualmente esse tipo de líder (um homem segundo o coração de Deus, ou seja, um homem escolhido por Deus). Saul foi trazido à cena por um ato soberano de Deus para permitir o povo ver como é um rei que não satisfaz os padrões divinos. A rejeição de Samuel era a rejeição da liderança temente a Deus; a escolha de Saul era a escolha da liderança não temente a Deus. De muitas formas, Saul foi o contraste para o Davi temente a Deus, da mesma maneira que os filhos de Eli foram um contraste para Samuel.

Saul teve um bom começo. Era humilde (embora essa humildade possa ter sido uma forma de falta de autoconfiança). Era de formação campestre, da reduzida tribo de Benjamim⁴¹ e de família insignificante. Estes são alguns aspectos externos da liderança apresentados como ideais. Saul agiu primeiramente de forma muito semelhante a juiz. Sua unção feita por Samuel e os sinais que se seguiram para confirmar a escolha eram mais de um juiz carismático do que de um rei. A primeira batalha e vitória em Jabes-Gileade são descritas em termos rememorativos à era dos juízes.

No discurso de despedida de Samuel foi feito o desafio: “Se temerdes ao SENHOR, e o servirdes, e derdes ouvidos à sua voz, e não fordes rebeldes ao dito do SENHOR, assim vós, como o rei que reina sobre vós, seguireis o SENHOR, vosso Deus. Mas, se não derdes ouvidos à voz do SENHOR, mas, antes, fordes rebeldes ao dito do SENHOR, a mão do SENHOR será contra vós, como era contra vossos pais” (1 Sm 12.14,15).

Vemos em 1 Samuel 13 que Saul não tem critérios religiosos para a liderança, pois ele não esperou por Samuel. A ordem para esperar sete dias foi dada em 1 Samuel 10.8. A tarefa primária para Saul era começar a vencer a dominação filistéia (1 Sm 9.16). Saul tinha de esperar sete dias até Samuel chegar e encetar a invasão com um sacrifício como ele fizera anteriormente em 1 Samuel 7. A falta de Saul não foi que ele se intrometeu no ofício sacerdotal (ele provavelmente ofereceu sacrifícios *através de* sacerdotes), mas que ele não esperou por Samuel e, por conseguinte, pela bênção de Deus. Como Deus rejeitou o sacerdócio de

⁴⁰ Veja Martin A. Cohen, “The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel”, in: *Hebrew Union College Annual* 36 (1965): pp. 59-98.

⁴¹ Pode ser que no movimento para a monarquia, era essencial que uma tribo não-ameaçadora fosse a matriz para o primeiro rei. A tribo benjamita enfrentava o maior perigo dos filisteus.

Eli, assim rejeitou Saul: “Agiste nesciamente e não guardaste o mandamento que o SENHOR, teu Deus, te ordenou; porque, agora, o SENHOR teria confirmado o teu reino sobre Israel para sempre. Porém, agora, não subsistirá o teu reino; já tem buscado o SENHOR para si um homem segundo o seu coração e já lhe tem ordenado o SENHOR que seja chefe sobre o seu povo, porquanto não guardaste o que o SENHOR te ordenou” (13.13,14).

A liderança estropiada de Saul se comprova no voto tolo relativo à subsequente batalha contra os filisteus. Jônatas, filho de Saul, modelava as qualidades procuradas na liderança de Israel: era valente, humilde e confiava no Senhor. O voto tolo de Saul quase custou a vida de Jônatas. O fato de Deus não responder Saul quando ele consultou sobre o ataque aos filisteus era outra prova da rejeição (1 Sm 14.36,37).

A segunda evidência do fracasso de Saul foi na guerra *herem* contra os amalequitas. O ponto principal nesta discussão é a questão da obediência. Saul tinha uma ordem clara do Senhor, mas não a obedeceu. Daí o pronunciamento doloroso de Samuel: “Eis que o obedecer é melhor do que o sacrificar; e o atender melhor é do que a gordura de carneiros. Porque a rebelião é como o pecado de feitiçaria, e o porfiar é como iniquidade e idolatria. Porquanto tu rejeitaste a palavra do SENHOR, ele também te rejeitou a ti, para que não sejas rei” (1 Sm 15.22,23).

E assim terminou a era de Saul. Ele continuou na história, mas do ponto de vista teológico, ele estava acabado quando “o SENHOR se arrependeu de que pusera a Saul rei sobre Israel” (1 Sm 15.35). Daqui em diante, o rei ideal — o camponês jovem, humilde e temente a Deus — seria o centro das atenções. Tudo que se esperava que Saul fosse e quisesse ser, Davi era. Era jovem, dinâmico, carismático, amado pelo povo. Era humilde, corajoso e, acima de tudo, tinha confiança simples e permanente no Senhor. O restante de 1 Samuel visa mostrar o contraste entre o reinado falho e o reinado ideal.

A ESCOLHA DE UM BOM REGENTE (1 SM 16-31)

A história da unção de Davi é clássica. Os elementos que o povo tendia a procurar em um rei foram rejeitados pelo Senhor. O menino com a sua confiança simples em si mesmo e no Senhor foi escolhido para ser o próximo rei. Ele era o ideal a ser imitado por todos os subsequentes reis israelitas e judeus.

O contraste com Saul começou imediatamente. O Espírito do Senhor veio sobre Davi com poder a partir daquele dia em diante (1 Sm 16.13). A presença do Espírito era evidência de bênçãos e direção de Deus. Não admira que Davi pedisse depois de pecar com Bate-Seba que Deus não lhe retirasse o Espírito Santo (Sl 51.11). Por outro lado, o Espírito do Senhor deixara Saul, e um espírito mau entrara nele (1 Sm 16.14). Ironicamente, era o jovem e piedoso Davi que era chamado para aplacar o espírito de Saul quando este estava sob ataque.

Primeiro Samuel 17 oferece um segundo contraste. Como líder do povo, Saul tinha de ser o homem a confrontar Golias. Mas foi a mocidade temente a

Deus que derrotou o gigante blasfemo. Jônatas, filho de Saul, que o teria sucedido no trono, ficou amigo leal do jovem Davi. Mais tarde, Mical, filha de Saul, defenderia Davi contra o pai. Era óbvio a todos que o Senhor escolhera Davi, mas Saul na dureza do coração continuou resistindo o inevitável.

Uma série de episódios de Saul e Davi contrasta o reinado ideal com o reinado caído. A paranóia de Saul se destaca em contraste com a confiança de Davi. A índole vingativa de Saul é o oposto do espírito perdoador de Davi. Davi recusou-se a subir ao trono por meio de artifícios próprios; ele poderia ser levado até lá somente pelo Senhor.

A nobreza de Davi ficou um tanto arruinada durante a curta estadia entre os inimigos de Deus. As ações em Gate (1 Sm 27) e as mentiras sobre atividades invasoras não lhe caem bem. Mas ele passou por estes apuros por causa do Saul rebelde, e até no exílio Deus o protegia. Como seria fácil ele ter se deixado levar à guerra contra Saul e invalidado para sempre a função de reger o povo de Israel. Não obstante, Aquis o mandou de volta quando os outros regentes filisteus não quiseram permitir que Davi se unisse a eles.

A última cena na vida de Saul é amarga e triste. Rejeitado pelo Senhor por não ser o tipo de regente e homem que o Senhor exige, não encontrou ninguém que lhe desse uma resposta na sua angústia. Diante de um encontro militar de proporções gigantescas, ele precisava de uma palavra de Deus, mas não recebeu nenhuma. Foi à feiticeira⁴² de En-dor onde, provavelmente para a surpresa da própria bruxa, Samuel voltou para falar com o desesperado Saul. A resposta era a mesma: “Por que, pois, a mim me perguntas, visto que o SENHOR te tem desamparado e se tem feito teu inimigo? Porque o SENHOR tem feito para contigo como pela minha boca te disse, e o SENHOR tem rasgado o reino da tua mão, e o tem dado ao teu companheiro Davi. Como tu não deste ouvidos à voz do SENHOR e não executaste o fervor da sua ira contra Amaleque, por isso, o SENHOR te fez hoje isso. E o SENHOR entregará também a Israel contigo na mão dos filisteus, e amanhã tu e teus filhos estareis comigo; e o arraial de Israel o SENHOR entregará na mão dos filisteus” (28.16-19). Estas palavras são semelhantes às dirigidas a Eli quando a sua casa foi rejeitada. O tema recorrente foi redeclorado. Os que desobedecem ao Senhor não são dignos de ser os seus regentes, e serão substituídos por pessoas que lhe obedecem. E assim Saul morreu, desgraçado e abandonado pelo Senhor, e o reino foi dado a outro.

O REGENTE SÁBIO

O rei ideal agiu sabiamente o tempo todo em que Saul estava vivo. Agora que Saul estava morto, Davi continuou agindo sabiamente, subindo ao trono para reinar sobre todas as tribos. Isso incluiu reinar em Hebrom por sete anos. Os atos sábios de Davi foram vários. Primeiro, foi o tratamento dado ao ama-

⁴² A palavra hebraica *'ob* designa a pessoa com a suposta habilidade de consultar os mortos.

lequita que ou matara Saul ou mentira sobre tê-lo matado. Davi disse que Saul era “o ungido do SENHOR”. Da mesma maneira que ele mostrara restrição no tratamento de Saul, assim esperava que outros fizessem. Chorou a morte de Saul e Jônatas. Depois de ter sido ungido rei sobre Judá, ele enviou uma palavra de elogio aos habitantes de Jabes-Gileade que tinham resgatado o corpo de Saul de Bete-Seã. Agiu sabiamente ao responder de modo favorável a Abner, velho general de Saul, e quando Abner foi traiçoeiramente morto, ele chorou a sua morte em público. Por fim, Davi não recebeu com gentileza os assassinos de Isbosete. Estavam certos de que seriam recompensados por remover este último obstáculo no caminho de Davi à realeza, mas estavam enganados. Em todos estes atos, Davi mostrou-se ser o líder sábio e piedoso que Deus escolhera como o rei ideal.⁴³

A unidade central dos livros de Samuel é 2 Samuel 5 a 8. Já discutimos o concerto davídico. A discussão a seguir mostra a perspectiva teológica destes quatro capítulos e a significação para o argumento e teologia de ambos os livros.

Resumo do reinado de Davi. O segundo livro de Samuel, capítulos 5 a 8, sumaria o reinado de Davi. Ele começou a reinar em Hebrom com Judá (onde passou sete anos) e depois foi feito rei sobre todo o Israel pelos anciãos do povo. Reinou sobre a nação inteira por trinta e três anos. Vemos uma frase fundamental em 2 Samuel 5.2. Quando o povo reconheceu a mão do Senhor na escolha de Davi, disseram: “E também o SENHOR te disse: Tu apascentarás o meu povo de Israel e tu serás chefe sobre Israel”. Quando Herodes, o Grande, chamou os escribas para averiguar o local do nascimento do Messias, eles responderam: “Em Belém da Judéia, porque assim está escrito pelo profeta: E tu, Belém, terra de Judá, de modo nenhum és a menor entre as capitais de Judá, porque de ti sairá o Guia que há de apascentar o meu povo de Israel” (Mt 2.5,6). A parte da referência que vem de Miquéias 5.2 fala de Belém como o local de nascimento do Rei, mas as palavras “que há de apascentar o meu povo de Israel” são de 2 Samuel 5.2. Há também a possível alusão a Gênesis 49.10. Isto mostra que Davi é o tipo do próximo rei ideal, o Messias.⁴⁴ Não é provável que o escritor de 2 Samuel estivesse plenamente ciente da significação prototípica de Davi, mas ele começou a mover-se a essa direção em 2 Samuel 7 e os escritores posteriores viram Davi deste modo.⁴⁵ A pessoa de Davi tornou-se cada vez mais um tipo do Messias. Nos dias do Novo Testamento, ele foi uma ligação importante entre a profecia de Gênesis 49.10 e o cumprimento no Senhor Jesus Cristo.

⁴³ Estes capítulos (1 Sm 31 - 2 Sm 4) podem estar mostrando que Davi seguiu práticas de sabedoria muito tempo antes que a teologia de sabedoria fosse idealizada em Salomão.

⁴⁴ Veja meus comentários em “Matthew 2:6 and Its Old Testament Sources”, in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983): pp. 395-397.

⁴⁵ O “Davi” escatológico é mencionado em Jeremias 30.9 e Ezequiel 34.23,24; 37.24,25.

A captura da fortaleza dos jebuseus foi o próximo grande evento na vida de Davi. Isso também teve significação teológica. Esta fortaleza cananéia ficava na fronteira entre Judá e Benjamim (Js 15.8; 18.16). Essa posição inigualável e ocupação por estrangeiros tornaram-na a cidade ideal para o governo de Davi. A cidade era bastante defensável e tinha boa provisão de água. Daqui em diante esta cidade seria chamada Cidade de Davi e Sião. A significação espiritual do nome Sião é comprovada na frequência do uso nos Salmos e nos Profetas.⁴⁶ Sião tornou-se o lugar da habitação de Deus (Sl 2.6). Zacarias indicou que “o SENHOR ainda consolará a Sião e ainda escolherá a Jerusalém” (Zc 1.17). Em outros tempos, Sião designava o povo de Deus (Is 52.1), e às vezes, Sião foi personificada como o povo de Deus (Jr 6.23).⁴⁷ Hirão, rei de Tiro, enviou materiais para Davi construir um palácio, então “entendeu Davi que o SENHOR o confirmava rei sobre Israel e que exaltara o seu reino por amor do seu povo” (2 Sm 5.12).

A tarefa de subjugar os filisteus, iniciada por Saul, foi concluída por Davi. Estas batalhas contra os filisteus são pontos de referência na avaliação da liderança. Primeiro, a casa de Eli foi julgada na batalha na qual a Arca foi perdida; depois, Samuel ganhou uma batalha buscando a face de Deus; por fim, Saul foi julgado por não esperar Samuel pelos sete dias. Jônatas mostrou grande valor e bom caráter nos combates. Davi venceu Golias e nas batalhas subsequentes. Com dois ataques Davi rompeu a retaguarda dos filisteus (2 Sm 5).

O próximo evento importante de significação teológica foi o transporte da Arca para Jerusalém. Já analisamos este movimento da Arca na seção sobre o santuário central. Basta dizer aqui que ao estabelecer um lugar de adoração na nova capital, Davi causou uma das impressões mais duradouras no povo de Deus. Até mesmo a praga que o Senhor enviou para castigá-lo por fazer um censo teve resultados positivos, pois o lugar onde ele fez o sacrifício propiciatório tornou-se o local do Templo (1 Sm 24.25; 1 Cr 21.18-22.2).

O concerto davídico (2 Sm 7) já foi discutido no começo deste capítulo, porque é a estrutura na qual são compostos os livros de Samuel. Este concerto importante é colocado aqui na unidade sobre as realizações de Davi para mostrar a escolha de Deus da pessoa através da qual Ele estaria trabalhando ao longo do restante do Antigo Testamento e no futuro escatológico.

O capítulo final desta condensação do reinado de Davi é um resumo das vitórias do exército de Davi. Ele derrotou as nações a leste (Moabe, Edom, Amom, Amaleque), a oeste (os temidos filisteus) e ao norte (os recentemente ascendentes sírios). É o que 2 Samuel 7.9 diz: “E fui contigo, por onde quer que foste, e destruí teus inimigos diante de ti, e fiz para ti um grande nome, como o nome dos grandes que há na terra”.

O reinado de Davi foi firmemente estabelecido. Ele estava fazendo o que era “justo e reto para todo o povo”. É o que um rei apropriado deve fa-

⁴⁶ O nome Sião é usado 47 vezes em Isaías. Para inteirar-se de discussão sobre a perspectiva da nova Jerusalém, ver von Rad, pp. 258-263.

⁴⁷ Em Qumran, há um salmo (11QPsa, uma apóstrofe para Sião) endereçado a Sião.

zer. Cristo, o grande descendente de Davi (Is 11), levará este procedimento à perfeição. Para mostrar que o reino estava estável, o escritor fez uma lista dos membros do “gabinete” de Davi. Depois dos motins das revoltas de Absalão e Seba, há outra lista para mostrar que o rei estava de volta ao lugar em Jerusalém (2 Sm 20.23-25). Da mesma maneira que o lugar de Samuel na teologia terminou com um resumo do seu ministério em 1 Samuel 7.15 e de Saul em 1 Samuel 15.34,35, assim o resumo de Davi é apresentado aqui. Tudo o que vem a seguir é menos concentrado no ideal davídico do que na questão de quem sucederá Davi como a semente prometida de Deus. O tema do escritor no restante de 2 Samuel é duplo: (1) a questão do sucessor de Davi que virá sob as promessas do concerto davídico e (2) o desenvolvimento do Templo como o santuário central.

O interlúdio de Bate-Seba ocorre principalmente em 2 Samuel 11 e 12 para indicar o nascimento e a escolha de Salomão, mas muito se aprende sobre os procedimentos de Deus relacionados ao concerto com o rei. O pecado de Davi com Bate-Seba traça uma série de contrastes. Davi, o homem que Deus escolheu para ser o líder do povo, não cumpriu as exigências do seu ofício. Além de não julgar de maneira justa, a sua conduta violava brutalmente todo o senso de justiça. O estrangeiro Urias, que aceitara a fé de Davi (o nome Urias significa “o Senhor é a minha luz”), portou-se de modo exemplar em contraste com Davi. A história está repleta de ironia, culminando com Urias levar a sua própria sentença de morte (sem abri-la) a Joabe.

A confrontação de Natã, o porta-voz de Deus que entregara o oráculo da dinastia de Davi, ilustrou dramaticamente a violação do concerto de Deus. O Senhor advertiu Davi que mesmo que o cumprimento último do concerto fosse incondicional, as bênçãos imediatas eram condicionadas à obediência. Davi, o primeiro recebedor do concerto, foi grotescamente desobediente, cometendo os pecados de adultério, mentira, roubo e assassinato. Através de Natã, o Senhor disse que as estipulações do concerto tinham de ser cumpridas, e Davi, castigado.

Davi foi castigado quando o primeiro filho morreu, quando o filho Amnom foi assassinado e quando o filho Absalão foi morto na batalha. A espada do Senhor tinha dois gumes: um para punir Davi e outro para eliminar os competidores de Salomão. A rebelião de Absalão foi excepcionalmente traumática. Davi fora estabelecido como *hasîd* (“o escolhido”) do Senhor, mas quase foi destronado por Absalão. Através de 2 Samuel 20.23-25, ele fora restabelecido. O concerto do Senhor estava sendo trabalhado.

A escolha de Salomão. Nunca houvera a transferência da realeza de pai para filho na história de Israel. Por conseguinte, a questão da sucessão é retomada em 2 Samuel 13 a 20 e 1 Reis 1 e 2.⁴⁸ Claro que Salomão tinha de ser o próximo rei apesar das probabilidades aparentemente insuperáveis contra ele.

⁴⁸ Veja Moses H. Segal, “The Composition of the Books of Samuel”, in: *Jewish Quarterly Review* 55 (1965): p. 319.

Os capítulos 10 a 12, do segundo livro de Samuel, formam uma unidade projetada a mostrar que Deus escolhera Salomão para ser o sucessor de Davi. A guerra contra Amom agrupa a história (2 Sm 10.1-11.1 e 12.26-31). O historiador trata os amonitas de modo sumário em 2 Samuel 8 junto com outros povos circunvizinhos. Por isso, ele os reapresenta aqui em detalhes para compor o cenário para o pecado de Davi com Bate-Seba e Urias.

Enquanto esta unidade dá muita informação sobre assuntos diversos, o autor chamou a atenção para o fato de que o filho nascido da união de Davi e Bate-Seba era Salomão. Para que não houvesse dúvida sobre a legitimidade do próximo rei, foi o segundo filho nascido depois da morte de Urias que foi escolhido. Falando sobre Salomão, 2 Samuel 12.24 diz: “O SENHOR o amou”. Este é o modo hebraico de dizer que o Senhor o escolheu. O Senhor enviou palavra pelo profeta Natã declarando que o outro nome de Salomão tinha de ser Jedidias (“o Senhor ama”). Claro que esta unidade visa mostrar que o sucessor de Davi seria Salomão, e visto que 2 Samuel 7 revelou que o filho de Davi construiria o Templo, Salomão tornou-se o construtor.

A unidade composta de 2 Samuel 13 a 20 (1 Reis 1 e 2 está incluído na narrativa) mostra como Deus julgou Davi pelo seu pecado (a parte negativa do concerto davídico), mas também como Ele eliminou os candidatos ao trono que ameaçariam Salomão. Amnom, Absalão e Adonias eram filhos dos primeiros casamentos de Davi e, por nascimento, tinham preferência ao trono. Amnom revelou que era indigno para reinar e foi morto pelo irmão. Absalão, por ter se rebelado contra o pai, foi morto, e Adonias, que decidiu fazer oposição, foi morto em concorrência tola pela realza. Agora o caminho estava livre para Salomão reinar sem oposição.

Os propósitos de Deus estavam sendo trabalhados pelo seu *hesed* (“amor relativo ao concerto”) por Davi, seu ungido. A semente de Davi seria abençoada na obediência e disciplinada na desobediência. A primeira “semente” de Davi seria Salomão, que Deus escolheu acima dos irmãos mais velhos, como escolhera Davi acima dos irmãos mais velhos. Davi escolheu a cidade e o local para o Templo, mas para Salomão coube a tarefa de construí-lo. Daqui em diante a adoração ao Senhor no Templo em Jerusalém tornou-se o assunto principal para o autor de Reis. Os sucessores de Davi seriam julgados levando em conta o concerto davídico. O restante de 2 Samuel é dedicado a reunir os eventos da vida de Davi que mostram a graça de Deus e também a aguardar o trabalho de Salomão em estabelecer o Templo como o lugar fundamental da adoração ao Senhor em Jerusalém.

Palavras de despedida de Davi. Considerando que o Senhor estabeleceu Davi e a sua dinastia, um salmo foi cantado em comemoração. O capítulo 22, do segundo livro de Samuel (paralelo ao Salmo 18), foi apropriadamente escolhido de todos os possíveis salmos de Davi, porque diz respeito ao Senhor libertando Davi da mão de todos os inimigos e da mão de Saul. É apropriado, porque é precedido por 2 Samuel 21 que se refere à quase extinção da casa de Saul e à derrota dos gigantes filisteus.

Há nove epítetos para Deus em 2 Samuel 22.2,3: rochedo (*sela'*), lugar forte, libertador, rochedo (*súr*), escudo, força, alto retiro, refúgio e salvador. Cada um destes títulos diz respeito ao aspecto protetor da obra do Senhor em prol de Davi. O refúgio de Davi não era a sua bravura, nem tentou ele usurpar o trono para si (como o fez seu filho Absalão). Ao invés disso, ele escolheu confiar no Senhor para trabalhar nos propósitos divinos. Isto é evidente quando Davi fugiu de Jerusalém, na resposta que deu à maldição de Simei: “Deixai-o; que amaldiçoe, porque o SENHOR lho disse. Porventura, o SENHOR olhará para a minha miséria e o SENHOR me pagará com bem a sua maldição deste dia” (2 Sm 16.11,12).

O Salmo fala da libertação do Senhor em termos cósmicos. Esta imagem se chama “teofania da tempestade”. Por mais que descrevamos esta linguagem poética vívida, o intento é mostrar que o Senhor livrou o servo Davi de todos os inimigos. O Salmo conclui com uma alusão ao concerto davídico: “É ele quem dá grandes vitórias ao seu rei e usa de benignidade para com o seu ungido, com Davi e sua posteridade, para sempre” (2 Sm 22.51, ARA). A obra do Senhor em prol de Davi estava completa. Ele derrotara todos os inimigos de Davi, inclusive a casa de Saul, e estabelecera seu concerto para sempre. As “últimas palavras de Davi” em 2 Samuel 23 também perseguem a idéia do estabelecimento do reino de Davi. O reinado justo do Senhor no universo é o tema desta unidade. Quando a justiça prevalece, então tudo está bem (v. 4). Na mesma tendência, a casa de Davi é uma dinastia justa que Deus estabeleceu com um concerto perpétuo. A bênção do Senhor se evidenciaria na casa e reino de Davi. O período da monarquia que continuou após o reinado de Davi seria medido nesses termos. Os reis seriam julgados pela medida do reino justo de Deus no universo. Tinham de reinar com equidade e justiça (cf. Acabe e Nabote), e quando não o fizessem, seriam julgados. Ainda que a dinastia de Davi fracasse, o Senhor prometeu um futuro Rei que reinará com equidade e justiça (Is 11; Jr 23; Ez 34).

De forma interessante, muitos dos elementos do salmo de Ana (1 Sm 2.1-10) encontram-se no salmo de Davi (2 Sm 22). O Senhor é inigualável, libertador, rochedo (1 Sm 2.1,2). Controla o destino da raça humana, humilha os orgulhosos, fortalece os fracos e tem prazer em mudar-lhes as expectativas normais da vida (vv. 3-10a). Ana concluiu com a promessa de que Deus dará força ao rei e exaltará o poder do ungido. Os livros de Samuel começam com um salmo exaltando o Senhor Deus do universo e referindo-se ao rei ungido de Deus. Terminam com um salmo honrando o mesmo Deus do universo e aludindo ao concerto do Senhor com o seu rei ungido.

A teologia geral de 1 e 2 Samuel é que Deus reina com justiça nos assuntos dos homens. Sua exigência é que os homens vivam com justiça no seu reinado. O líder (seja juiz ou rei) tem de representar a justiça do Senhor no reinado sobre o povo de Deus. Não seguir os padrões de justiça estabelecidos por Deus leva ao castigo do regente e dos súditos sobre os quais ele rege. Esta mensagem era normalmente apresentada por um profeta que se punha entre Deus e o rei como também entre Deus e o povo.

A MONARQUIA EM 1 E 2 REIS

Para entendermos a atitude do historiador para com a monarquia depois de Davi, é necessário observarmos a sua perspectiva teológica. Os livros de 1 e 2 Reis foram compostos de várias fontes. Os primeiros dois capítulos são a conclusão da história da sucessão, mostrando que Deus escolhera Salomão para suceder Davi, seu pai. A seção sobre Salomão (1 Reis 3-11) é derivada do livro dos anais de Salomão (1 Rs 11.41). Os registros da corte dos reinos do norte e do sul fornecem grande parte dos dados que compõem os livros. Certos estudiosos propõem que a declaração na Septuaginta em 1 Reis 8.53 (no Texto Massorético [TM] é 1 Rs 8.12) foi extraído do livro de Jasar (o justo?) que também é mencionado em Josué e 2 Samuel.⁴⁹ As seções exclusivas sobre Elias e Eliseu vieram de uma única fonte. A data mais recente para a composição final de 1 e 2 Reis é 560 a.C., o último evento datado no livro, que se refere à elevação de Joaquim no cativeiro pelo Evil-Merodaque. LaSor e outros estudiosos arrazoam que a composição foi feita logo após a queda de Jerusalém em 586 a.C., e que o último evento é um apêndice posterior.⁵⁰

Assim, mais de 500 anos são abrangidos nesta pesquisa histórica. Durante esse meio milênio houve mudanças dramáticas em Israel e no mundo do Oriente Médio. Todo este material foi reunido e comentado por um escritor que falava da perspectiva do término da monarquia e da destruição do Templo e cidadela de Davi. Um dos propósitos de 1 e 2 Reis é explicar o desastre e dar esperança para o futuro. Há um conjunto extenso de referências ao concerto davídico ou ao ideal davídico (aproximadamente 16 passagens). Os comentários avaliadores feitos ao longo do trabalho são do ponto de vista profético.⁵¹ Keil tem razão em enfatizar o ponto de vista “profético-histórico” em lugar do ponto de vista “profético-didático”. “O desenvolvimento histórico da monarquia ou, para expressá-la mais corretamente, do reino de Deus sob os reinados dos reis, forma o verdadeiro tema de nossos livros.”⁵² Vemos a ênfase teológica dos livros principalmente nos comentários do escritor profético, mas também a identificamos nas ações e palavras dos participantes.

⁴⁹ cf. William S. LaSor, *Old Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 253. Veja também Simon J. DeVries, “1 Kings”, in: *Word Biblical Commentary* (Waco, Texas: Word, 1985), p. 125. DeVries argumenta a favor da originalidade da leitura da Septuaginta, que diz ‘odes, e dá a entender uma leitura de *sir*. Muitos estudiosos aceitam que este é uma corruptela da *jasar*. Veja H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge: University Press, 1900), pp. 247, 514, para inteirar-se da discussão anterior.

⁵⁰ LaSor, p. 253.

⁵¹ É comum dizer que o ponto de vista é “deuteronômico”, significando um movimento depois do exílio para reconstruir a história de Israel desde o princípio.

⁵² C. F. Keil, “The Books of the Kings”, in: *Biblical Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), p. 5.

A CONCLUSÃO DA HISTÓRIA DA SUCESSÃO

O assunto do sucessor imediato de Davi, iniciado em 2 Samuel 2, chega agora ao fim. Jedidias, ou Salomão, subiu ao trono. Pela primeira vez na história de Israel, um filho sucedeu o pai no trono. Claro que a ascensão à dignidade real não ocorreu sem problemas. O antigo regime tinha de passar. As ambições de Adonias, a última ameaça para Salomão, foram frustradas e, por fim, mataram-no. Joabe, o formador do poderoso exército de Davi e de muitas formas promotor de Davi, morreu ignomiosamente junto ao altar. A maldição sobre a casa de Eli foi terminantemente executada com o banimento de Abiatar. A promessa de Deus para Davi estava em ação.

O IDEAL SALOMÔNICO

A narração em 1 e 2 Samuel é refrescante em sua franqueza e simplicidade. Em contrapartida, a narrativa do reinado de Salomão, tirado de uma fonte chamada o livro dos anais de Salomão (1 Rs 11.41), é muito mais estilizada e formal. Salomão não subiu ao trono como juiz carismático; nem parece ter o carisma pessoal do pai. O que ele tinha era sabedoria (*hokmâ*). A maior contribuição de Salomão foi a construção do Templo e o desenvolvimento da adoração no Templo posta em funcionamento pelo seu pai. Entretanto, ele é talvez mais bem conhecido pela sua sabedoria. O autor mostrou o prazer de Deus com o pedido de Salomão por sabedoria em vez de pedir outras coisas óbvias (1 Rs 3.10). Salomão pediu um coração sábio para fazer justiça ao povo de Deus. Esta é a característica da realeza promovida em 1 e 2 Samuel. Alcançou proporções ideais em Salomão. Foi ele que desenvolveu o conceito de sabedoria em Israel em sentido não-judicial: tinha conhecimento enciclopédico (4.34) e escreveu provérbios e canções. Ironicamente, o homem que foi usado por Deus para desenvolver a idéia de sabedoria da corte e conduta real (refletidas em Provérbios) acabou praticando pouco disto. Salomão, como Davi, tornou-se, mais tarde, símbolo do rei ideal na literatura do Antigo Testamento. O cronista lidou com ele de modo diferente do que o escritor de Reis.⁵³

A construção e dedicação do Templo ocupam grande porção das memórias de Salomão. Os dois principais artigos tangíveis da história de Israel, Jerusalém e o Templo, foram fornecidos pelos primeiros dois reis. Jerusalém era Sião, o lugar onde Deus escolheu para fazer habitar o seu nome. O Templo era o edifício no qual Ele habitava. A destruição do Templo em 586 a.C. foi devastadora para a fé de Judá. A centralidade e singularidade do Templo são acentuadas na teologia de 1 e 2 Reis. A atitude do rei para com os lugares altos onde o jeovismo popular era sincreticamente praticado, era a base para a crítica do historiador.

Muito da teologia de 1 e 2 Reis está em 1 Reis 8 na oração de Salomão. Considerando que parte dessa teologia já foi discutida na seção sobre o Templo, discutiremos somente mais três itens.

⁵³ Veja Raymond B. Dillard, "2 Chronicles", in: *Word Biblical Commentary* (Waco, Texas: Word, 1987), pp. 1-7.

A singularidade do Senhor (1 Rs 8.23). Salomão começou a oração afirmando que o Senhor é o Deus de Israel. Não há Deus como Ele no universo. Isto não significa que existam deuses que sejam diferentes dEle; significa que nenhum outro deus existe. Este tema repercute ao longo de Reis na batalha entre os profetas e o povo sincretista.

O Deus mantenedor do concerto (1 Rs 8.24-26). Ao fazer concerto com o povo, o Senhor mostra a extensão da graça vindo das alturas santas para os habitantes do mundo. Diferente das deidades pagãs, Ele é totalmente previsível com respeito ao concerto. Quando Deus dá a palavra, Ele a mantém. Prova disto para Salomão (1 Rs 8.24) é que ele estava assentando no trono de Davi. Foi o que Deus prometeu no concerto davídico, e Ele o fizera acontecer.

O concerto davídico (1 Rs 8.15-21,24-26). O concerto maravilhoso e gracioso feito com Davi impregna o restante da teologia do Antigo Testamento. Continua entre os Testamentos e influencia a teologia do Messias no Novo Testamento. O próprio Davi tornou-se um paradigma para todos os outros reis. Os reis no sul são comparados com o chefe dinástico e considerados sucessos ou fracassos baseados nessa comparação. E o Rei escatológico, que reinará com justiça, é até chamado “Davi” (Ez 34.23,24). Não admira que Jesus seja referido como o grande filho de Davi que se assentará no trono de Davi (Lc 1.31-33).

No começo do reinado de Salomão ele “amava ao Senhor, andando nos estatutos de Davi, seu pai” (1 Rs 3.3). A única falha encontrada em Salomão é que ele usava os lugares altos para sacrifício. Salomão louvou a Deus pela grande bondade (*hesed*, “amor relacionado ao concerto”) mostrada para ele, a mesma bondade e lealdade que o Senhor mostrara ao seu pai Davi. Deus respondeu ao pedido de Salomão, prometendo-lhe vida longa se ele andasse nos caminhos divinos e obedecesse às leis divinas como fizera Davi (v. 14).

Vemos o desejo de Davi pelo Templo na carta de Salomão a Hirão. Novamente, Salomão se referiu ao concerto davídico e ao fato de que a descendência de Davi construiria o Templo (1 Rs 5.5). O Senhor apareceu a Salomão durante a construção do Templo para reafirmar as promessas (6.12). Se Salomão obedecesse a Deus, então as promessas feitas a Davi sobre Deus habitar entre o povo (simbolizado pelo Templo) se cumpririam.

Quando Salomão abençoou o povo e louvou ao Senhor na dedicação do Templo (1 Rs 8.15-26), ele falou do fato de o Senhor ter cumprido a promessa feita a Davi (relativa ao Templo). Nenhum lugar foi escolhido para o Templo, senão o escolhido por Davi (v. 16). Era desejo de Davi construir o Templo para o nome de Deus, e embora Deus não lhe permitisse construí-lo, Ele prometeu que a descendência de Davi o construiria. A Arca, em alojamentos temporários sob o regime de Davi, foi instalada em uma habitação mais permanente. Desta forma, estabeleceu-se forte ligação entre o Templo de Salomão e a Arca que pertencia à Sião de Davi (v. 1).

Na oração de dedicação, Salomão rogou ao Senhor que cumprisse as promessas relativas aos descendentes de Davi. Se fossem obedientes, teriam a permissão de assentar-se no trono (v. 25). Na mesma tendência estão as palavras do Senhor a Salomão quando lhe apareceu depois do término da construção do Templo e lhe entregou uma declaração profética (9.4-9). O Senhor reiterou a promessa de continuidade por Salomão e sua semente, caso eles obedecessem, mas também incluiu o julgamento prometido a Israel por desobediência. Da perspectiva do exílio, a repreensão para Israel foi o Templo destruído. Esta é a razão para a devastação: “Porque deixaram ao Senhor, seu Deus, que tirou da terra do Egito seus pais, e se apegaram a deuses alheios, e se encurvaram perante eles, e os serviram; por isso, trouxe o Senhor sobre eles todo este mal” (v. 9). Para os leitores exílicos ou pós-exílicos, estas teriam sido palavras encorajadoras, porque provavam que o Senhor não agiu por capricho. Ele era consistente com as promessas feitas a Davi.

Em 1 Reis 11, Salomão ficou sob o aspecto negativo do concerto davídico. Contrastando Salomão com Davi, o historiador declarou que Salomão não satisfaz o padrão (v. 4). Por causa da atividade sincretista de Salomão, o Senhor disse a ele que o reino lhe seria tirado. Por amor a Davi, Salomão não perderia o reino durante a sua vida, e mesmo quando fosse arrancado dos descendentes de Davi, uma tribo seria deixada por causa de Davi (vv. 12,13).

Quando Deus falou com Jeroboão I, Ele reiterou a mesma promessa sobre deixar uma tribo por causa de Davi. É interessante observar que, Jeroboão, embora rei do norte, foi comparado com Davi e prometido que ele seria julgado por esse padrão. Ainda que o concerto de Deus com Davi não se estendesse para o Norte, o próprio Davi era o padrão de excelência pelo qual os reis do Norte seriam medidos. Jeroboão não satisfaz o padrão davídico, e assim Deus rejeitou a ele e a sua família (1 Rs 14.8).

O filho de Salomão, Roboão, é cabalmente criticado pelo historiador, que escreveu: “Seu coração não foi perfeito para com o Senhor, seu Deus, como o coração de Davi, seu pai” (1 Rs 15.3). Mesmo assim, Deus não exterminou a dinastia (v. 4). Pelo contrário, Asa era um rei temente a Deus. A sua conduta foi comparada favoravelmente com a de Davi (v. 11).

O historiador não faz outra menção ao concerto com Davi até 2 Reis 8.19, onde escreveu: “Porém o Senhor não quis destruir a Judá por amor de Davi, seu servo, como lhe tinha dito que lhe daria para sempre uma lâmpada a seus filhos”. Disse isto com relação ao rei Jeorão. O filho Josafá se casara com a filha de Acabe. Joás, o reparador do Templo, tinha um filho chamado Amazias, que fez o que era reto aos olhos do Senhor, mas não como o seu antepassado Davi tinha feito (14.3). Como ele não esteve à altura de Davi não está claro, a menos que seja com relação aos lugares altos (v. 4). O rei Acáz, que reinou durante o tempo de Isaías, é duramente contrastado com Davi. “Não fez o que era reto aos olhos do SENHOR, seu Deus, como Davi, seu pai” (16.2). Ezequias, por outro lado, “fez o que era reto aos olhos do Senhor, conforme

tudo o que fizera Davi, seu pai” (18.3). Isto incluía destruir os lugares altos e, do ponto de vista do historiador no exílio ou depois dele, este pode ter sido o fator decisivo na comparação com Davi.

A referência final em Reis ao concerto davídico é 2 Reis 21.7. Manassés, que foi infame por sua maldade, foi tão longe quanto colocar um poste-ídolo no Templo. Este era o Templo que fazia parte do concerto davídico. O Senhor decidira fazer com que o seu nome habitasse ali para sempre. Obediência traria bênçãos perpétuas para o povo, mas porque Manassés o fez se desviar, o povo tinha de ser julgado pelo Senhor. O historiador fez um resumo da mensagem de vários profetas concernentes a este julgamento severo (2 Rs 10-15).

Um ponto principal da teologia de 1 e 2 Reis é que o exílio e a destruição de Jerusalém e do Templo têm de ser explicados levando em conta a conduta dos reis e do povo. Davi era o padrão pelo qual os reis subsequentes foram medidos, e Davi era a razão para a fidelidade continuada de Deus pelo povo, apesar de seu pecado. O afastamento flagrante de tal padrão não podia ficar impune para sempre. Por isso, Israel foi para o exílio.

A QUESTÃO DO REINO DIVIDIDO

A atitude do cronista com o Reino do Norte é bastante clara. Todas as referências à monarquia começadas por Jeroboão I foram omitidas, exceto quando necessário para explicar algo sobre a dinastia davídica. O cronista estava focalizando a volta dos judeus e desenvolvendo a história que levou ao exílio e ao retorno deste. A restauração futura das tribos do norte, por outro lado, está claramente especificada pelo profeta exílico Ezequiel. A visão das duas varas em Ezequiel 37 confirmou explicitamente o futuro das tribos do norte (chamadas Efraim e José). Pelo visto, o cronista não estava ciente do futuro do Reino do Norte; esse fato simplesmente não se ajusta aos seus propósitos.

Vemos a teologia de 1 e 2 Reis sobre o Reino do Norte na discussão do historiador sobre a relação dos dois reinos e nas suas declarações teológicas sobre o Senhor julgar a nação.

Aías, o silonita, quando entregou a mensagem do Senhor a Jeroboão I, expôs a idéia de que uma dinastia rival a Davi estava sendo estabelecida (1 Rs 11.29-39). O concerto davídico, por causa dos aspectos incondicionais, assegurava a continuidade da dinastia de Davi. O aspecto condicional se cumpriu na divisão das dez tribos, que foram dadas a Jeroboão I. As promessas feitas a Jeroboão eram semelhantes às feitas a Davi: “E há de ser que, se ouvires tudo o que eu te mandar, e andares pelos meus caminhos, e fizeres o que é reto aos meus olhos, guardando os meus estatutos e os meus mandamentos, como fez Davi, meu servo, eu serei contigo, e te edificarei uma casa firme, como edifiquei a Davi, e te darei Israel. E, por isso, afligirei a semente de Davi; todavia, não para sempre” (vv. 38,39).

O que teria acontecido se Jeroboão tivesse sido obediente ao Senhor como Davi fora? Jamais saberemos a resposta, porque Jeroboão se rebelou contra o Senhor e até estabeleceu um núcleo de culto rival que era de estru-

ra pagã. A segunda profecia de Aías, dada quando Jeroboão enviou sua esposa para perguntar a Aías pela saúde do seu filho, contém a mensagem de destruição da dinastia de Jeroboão e o fim das possibilidades eternas para com a sua semente (1 Rs 14.10,11). O reino de Nadabe, filho Jeroboão, durou só dois anos. Foi assassinado por Baasa. A linguagem de Aías usada com Jeroboão não é repetida com nenhum dos outros reis israelitas.

Apesar da pecaminosidade dos reis do norte,⁵⁴ o povo de Efraim sempre foi visto como povo do Senhor. Este fato se destaca nitidamente em profetas como Amós e Oséias,⁵⁵ mas também é proeminente ao longo da narrativa histórica.

Quando Jeoacaz, filho de Jeú, buscou o Senhor por causa da opressão terrível da Síria, o Senhor o ouviu e “deu um salvador a Israel, e os filhos de Israel saíram de debaixo das mãos dos siros” (2 Rs 13.4-6). Semelhantemente, quando o seu filho Jeoás procurou Eliseu, foi lhe prometida a vitória sobre os sírios (vv. 14-19).

Uma das declarações mais teologicamente significativas relacionadas aos concertos do Senhor é feita com relação ao reinado de Jeoacaz (2 Rs 13.22-24). A graça a compaixão do Senhor em livrar os israelitas do opressor poderoso, Hazael, baseavam-se no concerto com Abraão, Isaque e Jacó. Obviamente, o concerto davídico não pode estar em jogo aqui, mas as promessas feitas a Abraão (Gn 12) e confirmadas a Isaque e Jacó têm de ser cumpridas. Por isso, o historiador disse: “E não os quis destruir e não os lançou ainda da sua presença” (2 Rs 13.23). O historiador fala sobre as migrações do povo do Norte para o Sul. De certo modo, todas as 12 tribos estão preservadas em Judá, mas o historiador diz mais que isso. Ainda que nos seus dias muitos israelitas do norte tivessem sido deportados, ele viu que os judeus restantes, até com a mistura entre eles, eram o povo do concerto. As promessas do Senhor não podem ser ab-rogadas.

Jeroboão II não foi um rei temente a Deus, contudo o Senhor foi bondoso com ele e, falando pelo profeta Jonas, permitiu-lhe restabelecer as fronteiras de Israel. O historiador deu novamente uma explicação teológica (2 Rs 14.26,27). O Senhor vira a opressão amarga do seu povo: “E ainda não falara o Senhor em apagar o nome de Israel de debaixo do céu; porém os livrou por mão de Jeroboão, filho de Jeoás”. Ele promoveu libertação e bênçãos através de Jeroboão II. Era sobre este tempo que Oséias estava profetizando.

O MOMENTO DA REFORMA EM REIS

Os reinados de Asa, Josafá, Joás, Uzias, Ezequiel e Josias viram contribuições significativas ao estado espiritual do povo de Judá.

⁵⁴ Só Jeú foi zeloso pelo Senhor, e a sua avaliação é confusa, visto que ele continuou com o centro de culto montado por Jeroboão I.

⁵⁵ Observe especialmente a profecia de Oséias “Não-Meu-Povo” e “Meu-Povo” em Oséias 1-2, ARA.

O historiador de Reis caracterizou Asa como homem bom. Crônicas dedica a Asa mais de 30 versículos que não constam em Reis. Asa foi exaltado por sua espiritualidade e criticado por, em vez de confiar no Senhor, confiar em forças estrangeiras. Morreu na vergonha. Os livros de Reis têm uma declaração breve, mas positiva sobre ele: "Asa fez o que era reto aos olhos do Senhor, como Davi, seu pai" (1 Rs 15.11). Removeu os prostitutos-cultuais (parte da religião de fertilidade dos cananeus) e os ídolos que os seus antecessores tinham feito. Crônicas declara que ele retirou os lugares altos das cidades de Judá (2 Cr 14.3-5). Este seria um grande empreendimento e explica o historiador de Reis endossar Asa incondicionalmente, mas, ao que parece, contradiz 2 Reis 15.14 e 2 Crônicas 14.17. Pelo visto, Asa tentou retirar os lugares altos, mas foi só parcialmente bem-sucedido. Sabendo como estavam encalacrados os lugares altos na religião do povo, não é surpreendente que ele não tenha tido sucesso.

Josafá regeu por 25 anos e foi tratado com aprovação pelo historiador. Crônicas tem uma longa seção sobre Josafá concernente ao ensino da lei do Senhor por toda a nação como também muitas outras atividades da reforma (2 Cr 19-20). A principal ênfase teológica em Reis é o fato de que ele fez o que era reto aos olhos do Senhor (1 Rs 22.42-44). Também removeu os prostitutos-cultuais que restaram da purificação feita pelo seu pai Asa.

Joás subiu ao trono quando era menino sob a tutela do sacerdote Jeoiada. O tema principal da reforma se centraliza no Templo (2 Rs 11-12). Estava em triste estado de conservação, tendo sido desleixado por Atalia. Isto mostra a importância dada à purificação do Templo, embora os lugares altos não tivessem sido retirados.

Amazias, Azarias (Uzias) e Jotão continuaram as reformas de Josafá e as primeiras atividades de Joás. O historiador mostra que Amazias aderiu à lei mosaica no fato de que Amazias matou os assassinos do seu pai, mas não matou os filhos dos assassinos (2 Rs 14.6). Azarias deu continuidade à ênfase no temor ao Senhor em Judá. A intromissão de Azarias no papel sacerdotal é negligenciada em Reis. O historiador escreveu laconicamente: "O Senhor feriu o rei, e este ficou leproso até ao dia da sua morte e habitou numa casa separada" (15.5).

A reforma mais extensa foi feita por Ezequias. Reis e Crônicas detalham atividade considerável em prol da verdadeira adoração ao Senhor. Crônicas, com destaque no Templo e na adoração, fornece três capítulos sobre a reforma litúrgica em Judá e Israel. Até Reis dedica quantidade incomum de espaço à reforma. Desta vez, o rei tivera êxito em neutralizar os lugares altos. Tratamos da fé e teologia de Ezequias em outro lugar (pp. 159,160).

A reforma sempre deve ter sido bastante superficial. Como é comum acontecer, uma aura de religiosidade reveste a prática contínua do paganismo. Foi bastante fácil Manassés inverter os sucessos espirituais do seu pai. Jerusalém, a cidade do nome do Senhor, estava contaminada com idolatria (2 Rs 21.4,5). Até o Templo sagrado estava contaminado. As deidades assírias (os exércitos dos céus) eram adoradas em altares nos dois pátios do Templo (v. 5).

O movimento final da reforma antes do exílio foi efetuado por outro rei-menino, Josias. Embora o trabalho fosse abortado pela morte, a sua contribuição foi significativa. Como o antepassado Joás, ele determinou consertar o Templo que fora negligenciado durante os maus reinados de Manassés e Amom (2 Rs 22.3-7). Enquanto faziam o conserto, os trabalhadores acharam uma cópia da Torá. Quando Josias a leu, convenceu-se do fato de que a desobediência à lei de Deus estava sujeita a represálias (estava, provavelmente, referindo-se aos últimos capítulos de Deuteronômio). A profetiza Hulda reassegurou ao jovem rei aflito que, embora o Senhor fosse realmente julgar a cidade, os desejos puros de Josias seriam honrados e ele não veria o desastre que se abateria sobre a cidade (vv. 15-19). Ciente de que a obediência à lei do Senhor era essencial, ele levou o povo a um concerto para obedecerem ao “Senhor, e guardarem os seus mandamentos, e os seus testemunhos, e os seus estatutos, com todo o coração e com toda a alma, confirmando as palavras deste concerto, que estavam escritas naquele livro” (23.3). Conseguiu até desfazer a corporação dos sacerdotes na zona rural e forçá-los a ir para Jerusalém (v. 8). Vemos a importância da Torá nos esforços continuados de Josias em implementar as instruções relativas à pureza na adoração e a extirpação da religião pagã, a qual, por essa época, impregnava totalmente a vida do povo de Judá e Israel.⁵⁶

Com a morte de Josias, a reforma cessou. Ervas daninhas do paganismo rapidamente voltaram a crescer. Os filhos de Josias não compartilharam o interesse do pai nas coisas espirituais. O profeta Jeremias inexoravelmente confrontou a prática religiosa do povo que não só adotou a religião da fertilidade cananéia, mas também a religião astral dos assírios.

A TEOLOGIA DO EXÍLIO SEGUNDO O HISTORIADOR

A grande questão do exílio era: Como pôde o Senhor abandonar o seu povo e permitir que sofressem a repreensão da dominação por um povo que adora deuses pagãos? A reflexão sobre essa pergunta levou os crentes a reconhecerem a razão para o desastre de 722 e 586 a.C. Em 2 Reis 17.7-41, o historiador resumiu as razões para a queda de Samaria em 722 a.C.

A primeiríssima razão para a queda de Samaria foi o pecado contra o Senhor, seu Deus. Este é o mesmo Deus que os tirou do Egito e que se revelou a

⁵⁶ A ênfase na lei de Moisés — e particularmente na última parte do livro de Deuteronômio, que promete o julgamento do cativo, e a parte inicial, que insiste na adoração em um santuário central — levou os críticos a acreditarem que grande parte da legislação “deuteronômica” desenvolveu-se nesta época. Como vimos, desde o início houve controvérsia generalizada entre o Templo e os lugares altos. No reinado de Salomão, os lugares altos, outrora usados para adorar unicamente o Senhor, corromperam-se em uma religião sincretista do Senhor/Baal ou outra deidade. Esta era uma prática tão visceralmente fortificada e os sacerdotes eram tão poderosos, que as tentativas dos outros reis de libertar a terra dos lugares altos fracassaram. Josias foi o primeiro a ter êxito, forçando os sacerdotes rurais (que estavam provavelmente envolvidos no sincretismo popular) a irem a Jerusalém ou deixarem o sacerdócio (2 Rs 23.8,9).

Moisés e ao povo. Este “ensaio dos atos do Senhor” visa chamar a atenção para a tolice do povo em dar as costas àquEle que os resgatou (2 Rs 17.1-8). É surpreendente que o pecado primário citado repetidas vezes neste capítulo seja o pecado da idolatria. A idolatria ocorreu porque o povo rejeitara a Torá e o concerto do Senhor (vv. 14,15). Esperaríamos ver alguma referência a pecados horizontais como vemos ao longo do livro de Oséias (maus-tratos aos pobres, embriaguez, prostituição, abuso dos nazireus), mas foi bastante o historiador observar que o pecado vertical da idolatria é o pecado fundamental. Disto emana todas as abominações e abusos praticados pelos israelitas uns contra os outros. Rejeitar o Senhor e o concerto era deixar um vazio na vida em comunidade, que seria preenchida somente por maus-tratos e violência mútuos. O cativeiro de 722 a.C. era inevitável. A despeito da visão esperançosa do Reino do Norte como parte do povo de Deus, as palavras finais do historiador são pessimistas. Mesmo depois da deportação e da importação de estrangeiros, o povo da terra persistiu no paganismo. As condições tornaram-se mais intensas pelos recém-chegados que trouxeram consigo suas próprias religiões. E o historiador concluiu, dizendo: “Porém eles não ouviram; antes, fizeram segundo o seu primeiro costume” (2 Rs 17.40).

Semelhantemente, disse o historiador, Judá sofreu as quedas de 605, 597 e 586 a.C., sendo a destruição do Templo o golpe mais humilhante de todos. Apesar dos esforços de Josias para fazer com que Israel voltasse à lei de Moisés, “o SENHOR se não demoveu do ardor da sua grande ira, ira com que ardia contra Judá, por todas as provocações com que Manassés o tinha provocado. E disse o SENHOR: Também a Judá hei de tirar de diante da minha face, como tirei a Israel, e rejeitarei esta cidade de Jerusalém que elegi, como também a casa de que disse: Estará ali o meu nome” (2 Rs 23.26,27). Não há longa peroração depois da queda da cidade, como se deu com Samaria. Consta uma recitação superficial sobre a queda e deportação, mas a nota final no livro pertence à elevação e honra do último rei legítimo de Judá, Jeoaquim, uns 25 anos depois da queda. Um raio de esperança transformou-se em uma luz brilhante com a volta de um grupo grande de judeus sob a tutela de Zorobabel em cumprimento das promessas de o Senhor não abandonar o seu povo.

4

UMA TEOLOGIA DE CRÔNICAS

POR EUGENE H. MERRILL*

Uma das principais áreas de discussão na erudição do Antigo Testamento é o “problema sinótico” de 1 e 2 Crônicas em comparação com Samuel-Reis.¹ Ainda que estas grandes obras históricas coincidam e concordem em muitos aspectos, as diferenças são profundas e têm de ser explicadas. É impossível entrarmos no debate aqui em detalhes, mas devemos enfatizar pelo menos que as variações existentes nas narrativas são fundamentalmente atribuídas a temas e propósitos diferentes. Samuel-Reis, descrito por alguns estudiosos como uma parte da “história deuteronomica”, tem como tema principal a história da nação desde o surgimento do primeiro profeta “institucional”, Samuel, ao exílio de Judá na Babilônia. Foi uma história pontuada por avaliações e acusações proféticas da monarquia e das instituições políticas e religiosas de Israel. O fracasso do povo do concerto é atribuído à violação do concerto por reis, sacerdotes e o povo. Nem Davi é exceção, visto que uma seção principal de 2 Samuel é dedicada a expor os pecados pessoais dele e de seus filhos.²

Por outro lado, Crônicas, embora não inconsciente dos temas supramencionados, foca a monarquia davídica como expressão teocrática dos soberanos propósitos eletivos e redutores de Deus para o seu povo e, no final das contas, para todas as nações. Tendo utilizado Samuel-Reis excessivamente para documentação histórica e até mesmo teológica, o cronista aborda a tarefa historiográfica com percepções e interpretações próprias e produz um trabalho marcado

¹ W. E. Lemke, “The Synoptic Problem in the Chronicler’s History”, in: *Harvard Theological Review* 58 (1965): pp. 349-363; Roddy Braun, “1 Chronicles”, in: *Word Biblical Commentary* (Waco, Texas: Word), vol. 14, pp. xix-xxi.

² Martin Noth, *Deuteronomistic History*, JSOT Supplement Series (Sheffield: University of Sheffield, 1981).

* EUGENE H. MERRILL (M.A., M.Phil., Ph.D.) é professor de Estudos do Antigo Testamento no Seminário Teológico de Dallas.

por selo teológico próprio. O resultado é uma narrativa paralela e até idêntica a Samuel-Reis em aspectos importantes, mas suficientemente diferente para fazer de Crônicas um objeto digno de estudo por si só. Em nenhuma parte isto é mais verdadeiro do que em sentido teológico, pois basicamente a singularidade de Crônicas está precisamente na singularidade da mensagem teológica.³

O método teológico bíblico apropriado demanda que todo centro ou estrutura de análise teológica emane da própria matéria e que não seja imposto a essa matéria. Exige semelhantemente que tal princípio organizacional esteja em harmonia com categorias teológicas inerentes na totalidade da revelação bíblica, Antigo Testamento e Novo Testamento. Atenção cuidadosa a estas diretrizes leva à conclusão de que o princípio do reino de Deus como o trabalho externo dos propósitos da criação se ajusta melhor à multiplicidade e variedade da revelação bíblica e serve para integrar melhor essa revelação em torno de um tema comum. Com isso em mente, uma declaração apropriada do tema e propósito de Crônicas é “a soberania de Deus revelada pela monarquia davídica nos tempos do Antigo Testamento”.⁴

Esta monarquia, como expressão e desenvolvimento do reino sacerdotal do concerto mosaico/sinaítico, foi criada para modelar o governo teocrático de Deus sobre a Terra na história e prenunciar o reino do filho dinástico de Davi, o Ungido, nos dias vindouros. Crônicas trata da pessoa e caráter de Deus, do seu povo teocrático, dos relacionamentos que os unem e da sua obra presente e futura entre eles e em prol deles.

O DEUS DO REINO

Em comum com o restante do Antigo Testamento, Crônicas não oferece definição sistemática e proposicional de Deus e seus atributos. Estes têm de ser descobertos no curso da narrativa e através de observações feitas pelos personagens dessas narrativas que repercutam estes assuntos. Tal abordagem deixa claro que a rubrica tradicional que distingue Deus como uma pessoa da sua atividade na história, embora não mutuamente exclusiva, é bastante satisfatória.

A PESSOA E ATRIBUTOS DE DEUS

A auto-revelação de Deus em Crônicas é mediada por profetas, sacerdotes, reis e outros que espelham nEle e no seu caráter conforme lidam com as circunstâncias da vida e o aparecimento de Deus para eles nessas circuns-

³ Para inteirar-se de várias interpretações recentes do propósito de Crônicas, veja Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), pp. 643-655.

⁴ James D. Newsome, Jr., “Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes”, in: *Journal of Biblical Literature* 94 (1975): p. 207.

tâncias. É nas suas relações com eles, no entendimento da sua natureza, na sua própria auto-expressão e na sua posição entre eles e a favor deles que os seus porta-vozes entendem quem Ele é e conhecem algo dos atributos divinos inefáveis.

Deus nas suas relações. Com isto, queremos dizer a possibilidade do encontro divino-humano. Salomão perguntou: “Mas verdadeiramente habitará Deus com os homens na terra?” (2 Cr 6.18), e afirmou que até os céus não podem conter Deus. Será que este Deus, tão transcendente quanto a ficar totalmente fora da criação, se relaciona com ela de alguma forma? A resposta está na metonímia⁵ e na teofania. Na mesma oração de Salomão, ele roga ao Senhor que lhe dirija, em dias de dificuldade, os olhos em direção ao Templo, ao lugar onde Ele disse que poria o seu nome (v. 20). O seu nome está particularmente associado com a Arca do Concerto (1 Cr 13.6) e, contanto que ela permanecesse no Templo, o próprio Jeová estaria ali (2 Cr 23.25; 28.2).

Outro sinal da imanência do seu Deus era o reconhecimento de Israel do esplendor teofânico na nuvem e no fogo. Quando a Arca foi transportada ao Templo de Salomão, a nuvem da glória de Deus, o Shekiná, o encheu (2 Cr 5.13,14). Semelhantemente, assim que Salomão terminou a oração de dedicação do Templo, fogo desceu do céu e a glória de Deus encheu o Templo mais uma vez (7.1,2). Era tão impressionante esta manifestação tangível da residência de Deus entre eles que o rei e o povo se prostraram em adoração e louvor (v. 3).

Deus na sua natureza. Não podemos separar os assuntos da acessibilidade e inacessibilidade divina da natureza do próprio Deus, três aspectos dos quais o cronista especialmente selecionou. Primeiramente, Ele é absolutamente santo, conclusão obtida não por afirmação, mas por dedução. Está muito bem ilustrado na imprudência de Uzá que, para estabilizar a santa Arca de Deus, morreu por transgredir tal santidade (1 Cr 13.9,10). Violar a santidade da Arca, o símbolo da presença de Deus, era pisar em terra santa. Em segundo lugar, Deus é justo ou íntegro, qualidade que empresta dimensão moral à santidade. Para o profeta Semaías, que entregou a terrível palavra de que Sisaque saquearia Judá, Roboão e a sua corte clamou: “O SENHOR é justo” (2 Cr 12.6). Os pecados trouxeram retaliação divina, fato proporcional à integridade do Senhor. Por fim, em linha com a santidade e a justiça divina, o Senhor é onisciente, especificamente com relação aos pensamentos e motivos do coração humano (1 Cr 28.9). Aquele que é reto exige a integridade interior dos seus servos.

Deus na sua expressão. O Deus santo, que pode e se relaciona com a criação, o faz de modo perceptível. Por exemplo, Davi confessou que o Senhor é misericórdio-

⁵ Com isto quer dizer que o uso de algum atributo ou suplemento do Senhor, como o seu Nome, é para representar o próprio Senhor. Cf. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 2 volumes (Nova York: Harper & Row, 1962), vol. 1, pp. 179-187.

so⁶ (1 Cr 21.13), uma faceta do caráter divino que foi demonstrado inúmeras vezes ao rei. A misericórdia não pode ser separada da compaixão, a qualidade que torna a misericórdia possível e compreensível. Ezequias entendeu isto, e, em carta aos irmãos israelitas de Samaria, ofereceu-lhes esperança pela reconciliação com os compatriotas cativos, uma esperança fundamentada na grande compaixão de Deus (2 Cr 30.9). O segundo suporte da misericórdia do Senhor é a fidelidade, ou *hesed*, o compromisso auto-imposto com o seu povo inerente na relação de concerto com eles. Mais tarde, discutiremos isto em detalhes, mas é interessante observar que a primeira súplica de Salomão ao Senhor na famosa oração do Templo foi pela confiança, a fidelidade, uma virtude atestada ao longo da vida do seu pai Davi (6.14,15; cf. 21.7).

Deus na sua posição. Na linha divisória entre a pessoa e os atributos divinos e a ação de Deus no tempo e no espaço são características que se sobrepõem. Por exemplo, Crônicas exalta a incomparabilidade de Deus, na verdade, a sua exclusividade. Na fervorosa resposta de Davi às promessas do concerto do Senhor, ele exclama: “SENHOR, ninguém há como tu, e não há Deus além de ti” (1 Cr 17.20). Salomão também confessa que “o nosso Deus é maior do que todos os deuses” (2 Cr 2.5) e que “não há Deus semelhante a ti, nem nos céus nem na terra”, que guarde o concerto com o seu povo (6.14). Esta incomparabilidade se manifesta em muitas formas, não menos no poder imensurável do Senhor. Davi o louva como aquele por quem força e poder vêm (1 Cr 29.12). Confrontado por Jeroboão I, rei de Israel, Abias, filho de Roboão, afirmou o poder derivado da dinastia de Davi e disse aos inimigos: “Não pelejeis contra o SENHOR, Deus de vossos pais, porque não prosperareis” (2 Cr 13.8,12).

A expressão mais plena do poder de Deus é a soberania, um aspecto da sua pessoa enfatizado ao longo de Crônicas.⁷ Esta nota precisava ser soada naquele exato momento da história de Israel, pois os reinos do norte e do sul tinham sido vencidos e em grande parte deportados, e a esperança de restauração era destacadamente lúgubre. A grande pergunta era se o Senhor, Deus de Israel, podia destruir os grandes impérios do mundo e abrir caminho para a volta do povo à Palestina, restaurando-os aos privilégios e bênçãos do concerto.

Davi não tinha a menor dúvida sobre a soberania do Senhor, como atesta a oração feita na ocasião dos preparativos para a construção do Templo (1 Cr 29.11,12):

Tua é, Senhor, a magnificência, e o poder,
e a honra, e a vitória, e a majestade;
porque teu é tudo quanto há nos céus e na terra;

⁶ O termo hebraico usado aqui, *rahamin*, é cognato do substantivo *rehem*, “útero”, fato que dá ternura incomum ao caráter do Senhor. Veja R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr., Bruce K. Waltke, editores, *Theological Wordbook of the Old Testament*, 2 volumes (Chicago: Moody, 1980), s.v. *rahamin*, pp. 842, 843.

⁷ Segundo J. Barton Payne. “1, 2 Chronicles”, in: *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), vol. 4, pp. 316, 317.

teu é, Senhor, o reino,
 e tu te exaltaste sobre todos como chefe.
 E riquezas e glória vêm de diante de ti,
 e tu dominas sobre tudo,
 e na tua mão há força e poder;
 e na tua mão está o engrandecer e dar força a tudo.

Semelhantemente, Josafá proclamou ao Senhor: “Tu és dominador sobre todos os reinos das gentes, e na tua mão há força e poder, e não há quem te possa resistir” (2 Cr 20.6).

A soberania do Senhor está implícita em muitas narrativas como explicação para as normalmente inexplicáveis seqüências de eventos. O cronista declarou que Roboão não ouviu o conselho dos conselheiros, pois a divisão do reino estava dentro do propósito de Deus (2 Cr 10.15). O profeta Semaías reforçou a declaração, retransmitindo a Roboão a mensagem de que a divisão era mesmo por sanção divina (11.4). Quase um século depois, Acazias, rei de Judá, morreu às mãos de Jeú junto com o tio Jorão, rei de Israel, uma calamidade que o cronista atribuiu especificamente a Deus (22.7). Joás, filho de Acazias, foi derrotado por um exército de sírios extremamente numeroso, porque o Senhor o entregou nas mãos dos sírios (24.24). Uzias, porém, obteve vitória sobre os filisteus, árabes e meunitas, porque Deus era com ele (26.7). Reciprocamente, o Senhor foi contra o mau Acaz e o entregou ao rei dos sírios (28.5). Em todos estes episódios é óbvio que as nações, não só Israel e Judá, moveram-se em reação aos propósitos soberanos do Senhor.

AS OBRAS E ATIVIDADE DE DEUS

Central à posição de muitos teólogos bíblicos contemporâneos está a noção de que o Senhor, se Ele se revelou nos tempos do Antigo Testamento, o fez pela história, pela sua atividade entre o povo e em prol do povo.⁸ Temos de admitir que há verdade nesta observação, mas como mostram os críticos da escola da “história como revelação”, o ato ou ocorrência sem palavra confirmatória e interpretativa é inepto de verificação ou mesmo de significado. A explicação profética tem de acompanhar o ato revelatório na história.⁹

Os historiadores e profetas bíblicos não negaram que o Senhor se revelou em sua obra. Não só o viram como o Iniciador soberano dos processos históricos, mas também como se revelando neles, particularmente nos atos da eleição, redenção e salvação. No caso de Crônicas, vemos que esses atos foram feitos em prol do povo de Deus e executados com referência especial às nações.

⁸ Veja, por exemplo, os ensaios de Pannenberg, R. Rendtorff e Wilkens em W. Pannenberg, editor, *Revelation as History* (Londres: Macmillan, 1968).

⁹ John Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1981), pp. 74-77.

Quanto a Israel, seus pensadores entenderam que ele era o povo peculiar do Senhor em virtude de um grande ato de redenção, uma demonstração magnânima e magnífica da graça. Davi, em resposta ao concerto feito com ele, perguntou maravilhado: “Quem há como o teu povo de Israel, única nação na terra, a quem Deus foi remir para seu povo, fazendo-te nome com coisas grandes e temerosas, lançando as nações de diante do teu povo, que remiste do Egito?” (1 Cr 17.21). O ato e fato histórico do êxodo confirmaram o Senhor como Redentor.

A redenção, como deixa claro o registro, foi efetivada para libertar Israel da escravidão egípcia e colocar o jugo suave do domínio do Senhor. Esta transferência de lealdade foi formalizada no Sinai, onde Israel aceitou as condições generosas do concerto mosaico, condições que identificaram o povo redimido como um reino de sacerdotes submissos ao grande Rei de toda a Terra.

Crônicas não detalha o concerto sinaítico, mas ressalta o concerto davídico, a expressão monárquica do governo de Deus prevista pelos concertos abraâmico e sinaítico (e deuteronômico). Elaboraremos esse tema daqui a pouco. Por ora, é importante ver como o Senhor se revelou como Senhor da nação, a monarquia e o culto.

O reino era do Senhor para dar a quem quisesse, fato óbvio quando o Senhor, tendo rejeitado Saul, transmitiu o reino para Davi (1 Cr 10.13,14). Davi entendeu esta transferência e entendeu também que Judá era a nação teocrática escolhida para modelar e mediar a graça salvadora de Deus e que Davi era o sub-pastor eleito dessa nação. Em justaposição notavelmente concisa mas abrangente das idéias duplas de reino e regente, Davi declarou: “O Senhor, Deus de Israel, escolheu-me de toda a casa de meu pai, para que eternamente fosse rei sobre Israel; porque a Judá escolheu por príncipe, e a casa de meu pai, na casa de Judá; e entre os filhos de meu pai se agradou de mim para me fazer rei sobre todo o Israel” (28.4). Estes atos de eleição falam eloqüentemente das prescrições soberanas do Senhor.

A escolha de Davi marcou simultaneamente a escolha na sucessão dinástica. Seu reinado foi um prelúdio do reinado dos seus descendentes, uma linhagem que culminaria naquEle cujo domínio nunca terminará. Como Natã tão eloqüentemente predisse, Davi morreria, mas o seu trono seria ocupado por um filho que construiria a casa do Senhor (1 Cr 17.11,12). Acima dele, contudo, haveria aquEle cujo trono “será firme para sempre” (v. 14). A soberania do Senhor coincidirá e se expressará eternamente por este descendente de Davi.

A iniciação e manutenção do reino não era e nem será sem oposição, pois forças antiteocráticas sempre estão em ação para frustrar os propósitos salvadores de Deus. O terreno da realza tem de ser ganho pela guerra e luta. Os inimigos são tão apavorantes que o próprio Deus tem de engajar-se na batalha como Guerreiro do seu povo. Crônicas não está desatento a este conceito de “guerra santa” ou, como a maioria dos estudiosos atualmente prefere chamar, “guerra do Senhor”,¹⁰ conforme indicam as passagens a seguir.

¹⁰ Peter C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 45-54.

A conquista original da terra de Canaã necessitou da intervenção divina, fato enfatizado repetidamente em Deuteronômio e Josué. O cronista aludiu a isto quando descreveu o aniquilamento das populações transjordanianas como a batalha de Deus (1 Cr 5.22). Este é um tema espalhadamente encontrado nas façanhas militares de Davi e sua dinastia. Foi o Senhor que deu vitória sobre os filisteus (11.14; 14.10,15,17) e sobre todos os outros inimigos (17.8; 18.6,13; 22.18).

Relatos da guerra do Senhor mais ou menos detalhados aparecem no registro. Na batalha entre Jeroboão I, rei de Israel, e Abias, rei de Judá, os judeus sulistas clamaram ao Senhor, os sacerdotes tocaram as trombetas, o grito de batalha ecoou e o Senhor derrotou Jeroboão e seus exércitos (2 Cr 13.14-16).¹¹ Asa alcançou vitória, pela intervenção de Deus, sobre Zerá e seu exército com mais de um milhão de homens (14.11-13). Quando Josafá estava a ponto de marchar contra Moabe e seus aliados, o Espírito de Deus veio sobre o levita Jaaziel, que ressaltou ao rei que “a peleja não é vossa, senão de Deus” (20.15). Depois, conduzidos pelos levitas em cânticos e louvores, os exércitos de Judá avançaram para as linhas de frente, onde testemunharam a carnificina da destruição e morte auto-infligida, vendo os moabitas, amonitas e meunitas se voltarem uns contra os outros (20.20,22,23). É digna de nota a referência ao papel dos levitas, pois esta era a característica inconfundível e clara da guerra do Senhor.¹² O resultado desta campanha militar coloca esta interpretação acima de toda dúvida: “Veio o temor de Deus sobre todos os reinos daquelas terras, ouvindo eles que o SENHOR havia pelejado contra os inimigos de Israel” (20.29).

Ezequias entendeu esta função do Senhor nos assuntos nacionais de Judá. Talvez, na pior situação difícil de Judá, o assédio de Jerusalém pelo assírio Senaqueribe, Ezequias reuniu o povo com o brado: “Com ele está o braço de carne, mas conosco, o SENHOR, nosso Deus, para nos ajudar e para guerrear nossas guerras” (2 Cr 32.8). Depois, em defesa poderosa dessa confiança, o Senhor golpeou o exército assírio, aniquilando os comandantes e os comandados (32.21).

Está perfeitamente claro que o Senhor se revelou nos atos em prol do povo. Mas, a sua soberania e auto-revelação não se limitaram a isso. O cronista ensina que Deus não só é o Deus de Israel, mas também o Deus das nações. Citando um salmo de Davi (Sl 96.9,10), ele escreveu:

Trema perante ele, trema toda a terra;
pois o mundo se firmará, para que se não abale.
Alegrem-se os céus, e regozije-se a terra;
e diga-se entre as nações: O Senhor reina.
(1 Cr 16.30,31)

¹¹ Dillard destaca que “o discurso de Abias e a narrativa da batalha mostram muitos dos temas comuns na ideologia da guerra santa” (Raymond B. Dillard, “2 Chronicles”, in: Word Biblical Commentary [Waco, Texas: Word, 1987], vol. 15, p. 109).

¹² Ibid., pp. 157, 158.

Como seu Soberano, reconhecendo ou não o fato, o Senhor usa as nações para cumprir os seus propósitos, especialmente com relação ao povo do concerto. Ele provocou os filisteus e árabes contra Jeorão, rei de Judá (2 Cr 21.16), e levou Neco, rei do Egito, contra Josias. O linguajar aqui é interessante, pois Neco disse que falava em nome do Deus de Israel, advertindo Josias a não tentar lhe interditar a marcha para Carquêmis (35.21). Vemos que a afirmação é autêntica na queixa do cronista a respeito de Josias: “E não deu ouvidos às palavras de Neco, que saíram da boca de Deus” (v. 22). O resultado, claro, foi a morte trágica e intempestiva de Josias.

A evidência mais notável da soberania de Deus sobre as nações e o uso delas para efetivar os objetivos salvíficos divinos está associada com Ciro, rei da Pérsia. Escrevendo no período exílico recente, o cronista ofereceu à comunidade dos exilados a esperança de que o fim estava a vista e que o retorno à terra da promessa estava a ponto de suceder. A característica mais surpreendente acerca da restauração era que seria realizada sob a égide de um rei persa pagão, o monarca mais poderoso que o mundo já vira.

E assim o historiador observou que o Senhor, em resposta à palavra profética de Jeremias, “despertou o SENHOR o espírito de Ciro, rei da Pérsia” para fazer a seguinte proclamação: “O SENHOR, Deus dos céus, me deu todos os reinos da terra e me encarregou de lhe edificar uma casa em Jerusalém, que está em Judá; quem, dentre vós é de todo o seu povo, que suba, e o SENHOR, seu Deus, seja com ele” (2 Cr 36.22,23). Claro que com esta declaração não devemos concluir que Ciro era um convertido ao jeovismo. Mas isto não diminui a verdade de que Ciro, inconsciente ou não, era mero agente do Senhor de Israel, o Soberano exclusivo e incomparável de todas as nações.

O POVO DO REINO

Na teologia de Crônicas, o povo do reino é restrito e precisamente definido — eram os cidadãos de Israel, a comunidade teocrática. Até mais particularmente, eram os súditos da monarquia davídica, a entidade eleita e comissionada para modelar e mediar a soberania de Deus sobre toda a criação. Como um reino de sacerdotes chamados para aquela tarefa, as suas estruturas políticas e relacionadas ao culto serviam para regular a plenitude da vida nacional diante do Senhor, e para articular como todos os homens, em consequência desse testemunho, deveriam se portar como criaturas de Deus. Não dá para entender a teologia de Crônicas sem entender a centralidade da adoração e seu aparato formal à vida do povo teocrático.

Por outro lado, Israel não existia em um vazio, sem raízes ou referência à história universal. Era o encargo do cronista ligar a nação eleita à criação e à história de tal modo como para mostrar que a monarquia davídica não era uma reflexão tardia improvisada no propósito de Deus pertinente ao reino. Pelo contrário, era a expressão, há muito prometida, das intenções salvíficas de Deus pela criação caída

e alienada. O homem foi criado para ser a imagem de Deus e nessa função ter domínio sobre todas as coisas. A paralisação desse mandato por causa da rebelião do homem exigiu um ato poderoso de expiação e redenção, algo de efeito suficiente para restabelecer os propósitos primitivos de Deus. Assim, pôs-se em movimento a história da salvação, uma história que nos tempos do Antigo Testamento previa o ato de expiação e que em Cristo e no evangelho viram a sua concretização.

O foco da salvação e soberania no Antigo Testamento é Davi e a dinastia davídica.¹³ Abraão, chamado para ser o pai de um povo que abençoaria a Terra inteira, compreendeu que ele geraria reis, na verdade, uma nação de reis. Estes vieram a ser circunscritos em Israel (a nação escolhida) e compendiados em Davi (o primeiro rei legítimo de Israel) e na linhagem que o seguiu, culminando naquEle Filho que reinará para sempre. Agora é necessário vermos como Crônicas estabelece estas linhas de conexão.

A ORIGEM DA NAÇÃO

O livro de Crônicas começa com uma coleção de genealogias cujo propósito é fornecer as interligações próprias sugeridas acima. A solidariedade da raça humana e o lugar de Israel dentro disso é evidente já na primeira lista, que relaciona o gênero humano de Adão aos três filhos de Noé: Sem, Cão e Jafé (1 Cr 1.1-4).¹⁴ Depois, a atenção é fixada nos semitas, em um dos seus membros, Héber, que dá o nome à descendência de Abraão, isto é, os hebreus. A linhagem de Sem culmina com Abraão (vv. 17-27), em quem se origina a semente que será o canal de bênção universal. É neste momento, então, que um descendente da raça é escolhido para mediar a graça ao restante da raça.

A transmissão da promessa de uma nação e realeza passa por Isaque e vai para Jacó (ou Israel como o cronista quase sempre o chama). É óbvio que o cronista tinha um interesse teológico especial na organização dos dados, porque ele concentrou-se imediatamente em Judá, o quarto filho de Israel (1 Cr 2.3—4.23), e depois em Simeão (4.24-43), a tribo que se afiliou a Judá para compor o reino davídico.¹⁵

A ORIGEM DA MONARQUIA

Depois de uma listagem mais superficial dos filhos de Israel (1 Cr 2.1,2), o autor se concentra em Judá e seus descendentes e, no espaço de 12 versículos, chega a Davi (vv. 3-15). É evidente que ele estava ansioso para estabelecer

¹³ Para inteirar-se de uma boa discussão sobre este ponto, veja Willem Van Gemen, *The Progress of Redemption* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), pp. 230-237.

¹⁴ Braun, "1 Chronicles", pp. 17, 18.

¹⁵ H. G. M. Williamson, "1 and 2 Chronicles", in: *The New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982). pp. 48, 49.

a conexão entre a tribo escolhida (cf. 5.2) e o “um homem segundo o [...] coração [de Deus]” (1 Sm 13.14). Não é a nação de Israel que é importante para ele, mas o seu rei e o seu descendente real. Como a genealogia de Rute 4.18-21, esta de 1 Crônicas 2.3-17 evita referência a Moisés e ao concerto sinaítico, que fizeram de Israel uma entidade nacional.¹⁶ As duas listas fazem a conexão entre a tribo, de quem Jacó pouco antes de morrer prometeu o cetro da realeza (Gn 49.10), e o soberano que regeria o povo de Deus sob sua influência.

A interligação não está completa só em Davi, como vemos claramente pela genealogia de 1 Crônicas 3.1-24, que lista todos os seus sucessores dinásticos no tempo do exílio babilônico em diante. De fato, como a promessa do concerto a Davi deixa evidente, o trono do seu descendente real será ocupado para sempre (17.14). O domínio que emana dele é perpétuo (2 Cr 13.5).

Dois focos teológicos que até aqui emergiram na análise de Crônicas são o Deus do reino e o povo do reino. Embora os indícios das suas relações tenham sugerido eles mesmos até nos seus tratamentos separados, é necessário, em seguida, ver como e por que Deus, através da comunidade escolhida, aplicou o seu propósito soberano na criação. Isto dá origem a considerações sobre a escritura do reino.

A ESCRITURA DO REINO

Nas últimas décadas, a idéia de concerto tornou-se o assunto de muita discussão bíblica e teológica. Certos estudiosos centraram a teologia no concerto, um centro que, embora tendo muito a seu favor, é muito estreito para servir como o fulcro no qual toda a matéria bíblica seja mais bem integrada e entendida. O problema é que viram o concerto como a *essência* da obra e testemunho de Deus no mundo, em vez de vê-lo como o *instrumento* pelo qual Ele começa a atingir os objetivos da criação. Quer dizer, é melhor ver o concerto em termos funcionais e não em termos essenciais.¹⁷

A tese já proposta é que o tema ou o centro teológico de Crônicas é a soberania de Deus revelada através da monarquia davídica nos tempos veterotestamentários. A centralidade da soberania divina e seu corolário, a criação como a arena de domínio, é evidente ao longo da Bíblia. É esta bipolaridade do Rei e do reino que precisa ser levado em conta na relacionamento, pois o Rei deve ter no lugar certo um aparato pelo qual Ele revela as suas intenções e por meio do qual elas são efetuadas. O concerto é esse aparato.

A história do concerto se origina na criação.¹⁸ Deus criou todas as coisas e depois fez o homem para ser a sua imagem, dando-lhe o seguinte encargo: “Fru-

¹⁶ Eugene H. Merrill, “The Book of Ruth: Narration and Shared Themes”, in: *Bibliotheca Sacra* 142 (1985): p. 135.

¹⁷ Para inteirar-se de excelente análise do papel do concerto na teologia do Antigo Testamento, veja W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation* (Nashville: Thomas Nelson, 1984).

¹⁸ Eugene H. Merrill, “Covenant and the Kingdom: Genesis 1-3 as Foundation for Biblical Theology”, in: *Criswell Theological Review* 1 (1987): pp. 295-308.

tificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra” (Gn 1.28). O pecado afetou drasticamente a capacidade de o homem cumprir este mandato ou concerto da criação, mas não houve rescisão, como comprova a sua repetição a Noé antes (6.18) e depois do Dilúvio (9.1-7). A Queda, porém, exigia uma solução para o dilema resultante. Como um Deus santo reinaria sobre todas as coisas, particularmente caídas, por meio de um vassalo humano que também era caído? A resposta está na promessa de expiação por aquele cuja perfeição pode mais do que expiar os pecados da humanidade para todo o sempre. O programa de redenção foi implementado e por meio de uma série de arranjos do concerto tornou-se eficaz para todos os que se beneficiassem dele.

Os propósitos reinantes e salvadores de Deus são inextricáveis e mutuamente dependentes. Deus criou o homem para ter domínio, mas o pecado tornou isso impossível. Deus iniciou um meio de salvação pelo qual o homem pudesse ser restabelecido à sua posição para cumprir o concerto. A salvação é o pré-requisito para reinar, mas não lhe é equivalente. Ela é o meio de alcançar a soberania para qual o homem, no princípio, foi criado.

É crucial que entendamos estas distinções e relações, pois caso contrário a linha relacionada ao concerto da Teologia Bíblica perde sua significação. Tem de abranger ambos os aspectos — reinado e redenção — para que seja corretamente avaliado. Este dado ficou claro primeiramente na chamada de Abraão para o serviço do concerto. A faceta do domínio está expressa na promessa: “Far-te-ei uma grande nação, e abençoar-te-ei” (Gn 12.2), e a palavra salvadora consta na seqüência: “Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; e em ti serão benditas todas as famílias da terra” (12.3). Abraão produziria um reino, uma nação que se tornaria o canal da obra salvadora de Deus no mundo.

Em detalhes crescentes, o Senhor continuou revelando estas promessas de nacionalidade e intercessão salvadora. A terra do reino seria Canaã (Gn 15.18-21), e os governantes do reino seriam os reis descendentes de Abraão (17.5-8), reis cujo reinado não teria fim. Como símbolos da fidelidade, o Senhor repetiu as garantias do concerto a Isaque (26.3-5) e a Jacó (28.13-15; 35.11-13; 46.3,4). Para este último, ocorreu, nos termos mais explícitos, a promessa de que o futuro reino acharia sua orientação no filho Judá, pois desta tribo sairia o rei por excelência:

O cetro não se arredará de Judá,
nem o legislador dentre seus pés,
até que venha Siló;
e a ele se congregarão os povos.
(Gn 49.10)

O propósito do concerto sinaítico era cumprir a promessa aos patriarcas concernente a uma nação e dar um reino sobre o qual o soberano judeu reinasse. É importante observar que a eleição e a redenção dessa nação (Israel) não foi

por causa da nação em si. Foi com a finalidade de criar um povo que modelasse entre os reinos da Terra o que significava ser o domínio do Senhor e que servisse de canal pelo qual a salvação fosse mediada a esses reinos. O papel de Israel era duplo, paradigmático e redentor. É por isso que o concerto mosaico era do tipo condicional entre soberano e vassalo e não do tipo feito com Abraão, isto é, um acordo real incondicional. Contanto que Israel desempenhasse o seu mandato do concerto fielmente, ele continuaria existindo e sendo abençoado. Se e quando não fizesse assim, Deus poderia antecipar o término do seu papel e benefícios. Seja como for, os propósitos reinantes e salvadores do Senhor continuariam incólumes, pois o que a nação não fizesse coletivamente na história seria feito individualmente por seu maior descendente e com repercussões eternas. Assim, o servo Israel e o Servo Messias encontram harmonização perfeita em Isaías.¹⁹ O que Israel não fizesse como luz para as nações, o Messias realizaria pelo seu sofrimento e morte vicária.

Embora Crônicas não tenha praticamente nada a dizer sobre o concerto mosaico, é importante dizer que não podemos entender a monarquia davídica, tão central à teologia de Crônicas, sem o reconhecimento de que, afinal de contas, Davi e a sua dinastia reinaram sobre a nação que existia por meio do concerto mosaico. É necessário fazermos essa conexão entre os concertos do Sinai e Moabe e aquilo que criou a monarquia davídica.

Tendo lembrado da promessa aos pais patriarcais, o Senhor tratou dos sofrimentos da descendência deles no Egito (Êx 2.23-25; 3.7-10, 15-17) e prometeu tirá-los de lá (6.6-8), promessa que resultou na libertação poderosa feita no êxodo. Esta ação, que não fez de Israel o povo do Senhor, mas só confirmou esse estado, levou-o ao momento crucial da oferta do concerto, no qual o Senhor convidou o povo redimido a tornar-se o instrumento pelo qual Ele mostraria as suas intenções reinantes e salvíficas perante toda a Terra:

Vós tendes visto o que fiz aos egípcios, como vos levei sobre asas de águias, e vos trouxe a mim; agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes o meu concerto, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha. E vós me sereis reino sacerdotal e povo santo.

(Êx 19.4-6)

A aceitação desta oferta colocou Israel nos papéis duplos de modelo e mediador, um papel cuja função prática foi regulamentada pelo instrumento do concerto com todos os seus princípios e estipulações. Os Dez Mandamentos, o livro do concerto (Êx 20.22-23.33), as leis cerimoniais e relacionadas ao culto (Êx 24-40; Levítico; grande parte de Números) e a reafirmação do concerto nas planícies de Moabe (Deuteronômio) formam o corpo legislativo do concerto designado a orientar a nação-servo na tarefa de representar o Soberano e mediar a graça divina. Não menos importante entre as provisões estava a da realeza. Em

¹⁹ Willis J. Beecher, *The Prophets and the Promise* (Grand Rapids: Baker, 1963), pp. 285-288.

Deuteronômio, Moisés instruiu a nação que, quando chegasse o tempo para haver um rei, “porás, certamente, sobre ti como rei aquele que escolher o SENHOR, teu Deus; dentre teus irmãos porás rei sobre” (Dt 17.15). Ele deve prestar atenção cuidadosa aos termos do concerto nacional, “para que prolongue os dias no seu reino, ele e seus filhos no meio de Israel” (17.19,20).

Este Rei é mais especificamente identificado no Oráculo de Balaão como uma estrela que sairá de Jacó, um cetro de Israel, aquele que guiará Israel à grande potência às custas dos inimigos (Nm 24.17-19). A justaposição desta passagem com a bênção de Jacó (Gn 49.10) torna certo que a estrela conquistadora tem de subir de Judá. De Moisés a Samuel, então, o povo do concerto esperava o seu rei, um regente humano que teria na mão o cetro do Rei dos reis.

Com este cenário e história do concerto em vista, agora é necessário olharmos o concerto da realeza em Crônicas, um concerto que serve como a escritura para a administração davídica.

A FONTE DO CONCERTO

Como declarado repetidamente, o cronista deu pouca atenção ao concerto que trouxe a nação de Israel à existência. O que lhe interessava era a monarquia davídica e as suas origens históricas e teológicas. Pelo fato de o concerto que estabeleceu a monarquia ter suas raízes nas promessas aos pais, Crônicas retorna a essa era para descrever a fonte do concerto.

As genealogias de 1 Crônicas 1 a 9, como já comentado, começa com Adão, o fundador da raça humana e o recebedor do mandato do concerto original para ter domínio sobre todas as coisas. É óbvio que o cronista quis fazer a conexão entre Adão, o primeiro “rei”, e Davi, o epítome da realeza terrestre e humana. Davi poderia ter sido rei de Judá, mas era descendente direto do homem primitivo e representava um domínio que transcendeu os estreitos perímetros de Judá ou de qualquer nação. Poderíamos dizer que Davi era o rei de todo o mundo já que ele remonta a linhagem de volta ao rei do mundo.

O alargamento (e ao mesmo tempo, estreitamento cada vez maior) da descendência de Adão não deixa dúvida de que o prisma da história mundial concentrou todos os focos no filho de Jessé. Noé, o “segundo Adão”, gerou três filhos, um dos quais, Sem, foi separado dos outros dois como exemplo da estratégia eletiva de Deus. Os semitas, então, devem ter o nome do Senhor (Gn 9.26). A décima geração de Sem era formada pelos três filhos de Tera — Abrão, Naor e Harã — dentre os quais somente um, Abrão, foi escolhido. Este pai dos hebreus passou as promessas do concerto apenas para um filho, Isaque, que as passou para somente um dos seus filhos, Jacó. Finalmente, a configuração nacional estava adequada, mas era uma nação de doze tribos, grupos de clãs e milhares de famílias. O processo de estreitamento tinha de continuar até que uma família e um membro dessa família fosse escolhido e separado.

O cronista não desperdiçou tempo para chegar ao objetivo, pois já no segundo capítulo ele identificou Judá como a tribo em questão. Judá teve três

filhos sobreviventes, um dos quais (Perez) continuou a linhagem do concerto. A décima geração de Perez completou-se não em três, mas em sete filhos da família do belemita Jessé. O último destes, o jovem Davi, provou que era o tão esperado rei, embora sua conveniência não fosse nada aparente. É apenas pelo fato de o Senhor olhar para o coração (1 Sm 16.7) que Samuel pôde dizer: “Levanta-te e unge-o, porque este mesmo é” (16.12).

O próprio Davi estava cômico de que ele se situava na tradição do concerto. Na ocasião da recuperação da arca e da comitiva a Jerusalém, ele relembrou as promessas aos pais de lhes dar Canaã (1 Cr 16.14-18). No mesmo Salmo de ação de graças, ele chamou a atenção para a soberania da realeza do Senhor, seu Deus (v. 31), dando a entender o seu papel como rei. A ligação entre as promessas antigas e a realeza atual (para ele) é articulada com mais vigor na oração de Davi, na qual ele se dirigiu ao Senhor por “Deus de nossos pais Abraão, Isaque e Israel” e o invocou para dar ao filho Salomão o requisito da dedicação para um reinado de sucesso (29.18,19).

A consciência de Davi ser o objeto da graça eletiva especial e particular está relatada na declaração incisivamente corajosa dita aos oficiais reunidos: “O SENHOR, Deus de Israel, escolheu-me de toda a casa de meu pai, para que eternamente fosse rei sobre Israel; porque a Judá escolheu por príncipe, e a casa de meu pai, na casa de Judá; e entre os filhos de meu pai se agradou de mim para me fazer rei sobre todo o Israel” (1 Cr 28.4). Esta escolha, disse ele mais tarde, também estendia-se ao filho Salomão (29.1), fato que até a pagã rainha de sabá reconheceu (2 Cr 9.8). Abias, filho de Roboão (e, portanto, bisneto de Davi), declarou sem rodeios que o Senhor dera a realeza de Israel a Davi e aos seus descendentes para sempre (13.5).

O próprio cronista concordava com esta noção da eleição de Davi e da perpetuidade da sucessão dinástica. É o que vemos muito bem no seu comentário feito mais de 130 anos depois da morte de Davi e apesar do mau reinado de Jeorão de Judá: “Porém o SENHOR não quis destruir a casa de Davi, em atenção ao concerto que tinha feito com Davi, e porque também tinha dito que lhe daria por todos os dias uma lâmpada, a ele e a seus filhos” (2 Cr 21.7). Até mesmo na época em que a linhagem dinástica esteve mais fraca por ter Atalia matado toda a família real de Judá, o bebê Joás foi preservado, porque, como o sacerdote Joiada afirmou: “Eis que o filho do rei reinará, como o SENHOR falou a respeito dos filhos de Davi” (23.3).

A NATUREZA DO CONCERTO

Pelo visto, têm razão os estudiosos que identificam a forma criticamente do concerto davídico como tratado real semelhante ao concerto abraâmico.²⁰ A narrativa que descreve Davi sendo escolhido pelo Senhor e sendo ungido por

²⁰ Thomas E. McComiskey, *The Covenants of Promise* (Grand Rapids: Baker, 1985), pp. 62, 63.

Samuel (1 Sm 16.1-13) não deixa dúvida de que Davi se tornou rei por ato de pura graça e sem condições expressas ou pressupostas. O Senhor rejeitara Saul e, nas palavras de Samuel, procurara “para si um homem segundo o seu coração e já lhe tem ordenado o SENHOR que seja chefe sobre o seu povo” (13.14). Esse homem era um dos filhos de Jessé, no princípio não mencionado a Samuel, mas descrito a ele como escolhido por Deus (16.1). Em nenhuma parte da narrativa ou em qualquer outro texto da literatura bíblica, a monarquia de Davi é vista sob outra luz que não como dádiva imerecida e incondicional de Deus para ele e seus descendentes para sempre.

Em Crônicas, a informação mais importante relativa à natureza do concerto está, claro, na revelação dada a Natã, na qual o concerto davídico é explicado (1 Cr 17.4-14). O Senhor aqui diz que Ele tirara Davi “do curral, de detrás das ovelhas”, para que fosse “chefe” do “povo de Israel” (v. 7). Não há indicação de recompensa ou condicionalidade. Ao longo dos anos do reinado de Davi o Senhor confirmara dando-lhe vitória e sucesso. E, em culminante penhor glorioso, o Senhor jurou ao servo Davi: “Há de ser que, quando forem cumpridos os teus dias, para ires a teus pais, suscitarei a tua semente depois de ti, a qual será dos teus filhos, e confirmarei o seu reino. Este me edificará casa; e eu confirmarei o seu trono para sempre. [...] [Eu] o confirmarei na minha casa e no meu reino para sempre, e o seu trono será firme para sempre” (vv. 11-14). É vã nossa procura que não seja por uma declaração direta da graça, um benefício concedido só por iniciativa divina.

Embora haja pouca disputa sobre o concerto com Davi ser incondicional em sua concessão e em sua perpetuidade, os benefícios desse concerto para Davi e para a nação dependiam da obediência aos termos do concerto mosaico dentro do qual a monarquia operava.²¹ Neste aspecto, e só neste aspecto, o concerto davídico era condicional.

O próprio Davi deixou este ponto claro para Salomão quando lhe prometeu: “Então, prosperarás, se tiveres cuidado de fazer os estatutos e os juízos, que o SENHOR mandou a Moisés acerca de Israel” (1 Cr 22.13). Logo depois disso, dirigiu-se aos oficiais da nação e disse-lhes que o reino de Salomão duraria para sempre, contanto que Salomão perseverasse em cumprir os mandamentos e os juízos de Deus (28.7). Poderíamos propor que só a continuação da nação, e não da monarquia, está em jogo aqui. Mas Davi, dirigindo-se a Salomão, disse: “Se o deixares a [Deus], rejeitar-te-á para sempre” (v. 9).

A permanência da nação como modelo e mediador é condicionada pela obediência. Isto está óbvio pelo fato de que o concerto, feito com Israel no Sinai, era do tipo entre soberano e vassalo e, portanto, inerentemente condicional. O que dizer, entretanto, da possibilidade da interrupção da monarquia davídica, levando em conta os argumentos previamente propostos que é unilateral e incondicional? A resposta está indubitavelmente no pronome singular. A

²¹ Dumbrell, *Covenant and Creation*, pp. 150, 151.

advertência não é para a dinastia como um todo, mas só para Salomão. A obediência ao Senhor trará sucesso, mas a desobediência resultará em rejeição pessoal e em julgamento sobre o seu reino (cf. 2 Cr 7.19,20). A realza sobreviverá e continuará existindo para sempre.²²

Mais adiante, a prova da contingência das bênçãos com a obediência podem ser vistas nas narrativas históricas de Crônicas em que o autor constantemente faz esta observação. O profeta Azarias foi a Asa, por exemplo, para lhe dizer que se ele abandonasse o Senhor, o Senhor o abandonaria (2 Cr 15.2). O Senhor estava com Josafá, escreveu o cronista, porque ele “buscou ao Deus de seu pai e andou nos seus mandamentos” (17.4). Nos seus dias, o sacerdote Zacarias advertiu o povo de que o Senhor os abandonara, porque eles o abandonaram (24.20). Enquanto Uzias buscou ao Senhor, assim escreveu o historiador, “Deus o fez prosperar” (26.5). O mesmo tipo de elogio e reprimenda salpicam as páginas do registro inspirado (cf. 2 Cr 27.6; 28.6,9; 29.6-9; 33.8; 34.24-27).

A FUNÇÃO DO CONCERTO

Como “reino sacerdotal e povo santo” (Êx 19.6), Israel foi chamado ao concerto para empreender o ministério de sacerdote, isto é, representar os povos da Terra diante do Senhor Deus e modelar diante deles o domínio submisso ao qual todos os homens foram chamados em virtude da criação.²³ Ou, em outras palavras, Israel tem de exibir na vida social, política e religiosa o que significa ser um povo redimido, de forma a atrair todos os outros povos ao Senhor soberano, que os criou e que desejou restabelecê-los na função de cumpridores do concerto.

Este conceito está mais claro em Crônicas como um ideal e como uma questão de trabalho prático nas formas política e relacionada ao culto da vida de Israel. Trataremos primeiramente o princípio do papel do concerto de Israel como reino sacerdotal e povo santo.

O reino como um mediador/modelo. Foi só com a ascensão de Salomão e a construção do Templo que esta idéia se expressou em Crônicas, porque o Senhor finalmente viera habitar na Terra de forma mais visível e duradoura e em um sistema político e religioso que permitiram a nação expressar plenamente o testemunho do concerto. Salomão, de fato, viu o Templo como foco desse testemunho, quando, na cerimônia de dedicação, orou que os estrangeiros, atraídos por “teu grande nome”, “tua poderosa mão” e “teu braço estendido”, viessem e orassem em direção ao Templo, para que assim “conheçam o teu nome e te temam, como o teu povo de Israel” (2 Cr 6.32,33). Israel, e o Templo especificamente, foi projetado para ser um ímã que atraísse as nações ao conhecimento do Senhor.²⁴

²² Braun, “1 Chronicles”, p. 271.

²³ Van Gemeren, *The Progress of Redemption*, pp. 146-148.

²⁴ Williamson, “1 and 2 Chronicles”, p. 219.

O exemplo clássico desta ocorrência é a visita da rainha de Sabá a Salomão em Jerusalém (2 Cr 9.1-8). Tendo ouvido falar da famosa sabedoria de Salomão, ela foi testá-lo. Impressionada pelo que viu, ela só pôde exclaimar: “Bendito seja o SENHOR, teu Deus, que se agradou de ti para te pôr como rei sobre o seu trono, pelo SENHOR, teu Deus” (v. 8). E ela foi só um exemplo, pois o cronista relata que “todos os reis da terra procuravam ver o rosto de Salomão, para ouvirem a sua sabedoria que Deus lhe dera no seu coração” (v. 23).

Claro que Israel e o seu Deus se tornaram atraentes aos povos curiosos de perto e de longe, que foram forçados a confessar que o Senhor verdadeiramente estava entre o seu povo e era o segredo das bênçãos e prosperidade. Mas os que não se submeteram ao Senhor de Israel por convicção religiosa, acabariam se submetendo por coerção política ou militar como testemunho da soberania divina através do seu povo. Salomão, por exemplo, “dominava sobre todos os reis”, desde o rio Eufrates até à fronteira do Egito (2 Cr 9.26). Este reinado compendia e antecedia o domínio do Senhor sobre a criação de acordo com os propósitos da criação.

Nos tempos de Josafá, todas as nações circunvizinhas de Judá submeteram-se a ele, porque o medo do Senhor caíra sobre eles (2 Cr 17.10,11). Em consequência disso, eles levavam ao rei tributo, um sinal de submissão a ele como representante do Senhor. Este medo surgiu particularmente quando as nações viram que os sucessos de Judá não eram atribuíveis à habilidade e coragem humana, mas que o sucesso viera porque o Senhor lutava por Judá e lhe dava vitória (20.29).

O reino em sua forma política e histórica. O ideal do governo teocrático tinha de ser traduzido e expresso através das instituições políticas vigentes, notavelmente a monarquia e especificamente a monarquia de Davi e sua dinastia. A função do concerto era chamar Davi à liderança do reino sacerdotal que, por sua vez, como está claro agora, tinha de servir como mediador/modelo entre as nações. Embora Davi estivesse indubitavelmente ciente do seu papel especial desde que fora ungido por Samuel (1 Sm 16.13), toda a dúvida persistente foi afastada quando sucedera Saul e começara a reinar em Jerusalém. Radiante pelo sucesso de todo tipo, “entendeu Davi que o SENHOR o tinha confirmado rei sobre Israel” (1 Cr 14.2). O mais importante foi que ele sabia que a exaltação pessoal era por causa da nação do concerto: Israel.

Em nenhum trecho bíblico, o papel do rei está mais claramente elaborado do que na denominada passagem do concerto davídico (1 Cr 17.7-14). O Senhor disse a Davi que ele fora tirado da posição de alguém que pastoreia um rebanho de ovelhas para ser o líder de um povo. Ele prevalecera sobre os inimigos e ficaria famoso pelo mundo inteiro. O mais importante é que, mesmo depois que morresse, ele continuaria em uma sucessão dinástica que duraria para sempre. A monarquia era mais que um único homem — era uma instituição que nunca terminaria, o resultado de um arranjo do concerto

incondicional designado a implementar o governo divino por meio de um instrumento humano.

Davi (1 Cr 28.4), Salomão (2 Cr 6.6), Abias (2 Cr 13.8) e a linhagem dos reis davídicos estavam cientes da graça eletiva do Senhor no que tange a ter escolhido o fundador da linhagem. Entenderam também que essa graça sempre continuaria por eles. Davi retransmitiu esta promessa a Salomão (1 Cr 22.10) e a confirmou diante dos líderes da nação em uma declaração mais notável: “De todos os meus filhos (porque muitos filhos me deu o SENHOR), escolheu ele o meu filho Salomão para se assentar no trono do reino do SENHOR sobre Israel” (28.5). Esta declaração afirma o princípio da eleição que está no cerne da relação do concerto, e une o reino do Senhor e o reino de Israel. Salomão se assentou sobre Israel no trono do próprio Senhor. Esta importante idéia teológica será desenvolvida mais tarde.

O reino em sua forma de culto. A função dos concertos mosaico e davídico é expressa pelo cronista mais, sem dúvida, em termos de sua forma e significação do culto do que de qualquer outro modo. Isto está totalmente de acordo com a capacidade dual de Israel e a sua monarquia como mediador/modelo. Como reino de sacerdotes, é apropriado que o papel nessa função seja descrito em categorias apropriadas ao culto. O *status* do concerto de Israel como vassalo do grande Rei exigia que a relação efetivada pelo concerto fosse mantida e articulada pela característica dos termos de tais arranjos e estipulações que, no caso das relações divino-humanas, devem ser necessariamente expressas em formas religiosas.

A primeira destas formas tem a ver com lugares e objetos santos. Um Deus que seja transcendentemente santo e distante não pode ser aproximado sem mediação. Um aspecto dessa mediação é a seleção e santificação de locais que ofereçam acesso exclusivo à presença do Santo. Nos tempos anteriores a Salomão, estes santuários eram os altares, os lugares altos, o Tabernáculo e a Arca. Como parte da promessa a Davi, o Senhor concedeu ir entre o povo e habitar na Terra no Templo confiado a Salomão. A teologia de Crônicas dá atenção considerável a este desenvolvimento.

O primeiro passo para efetivar a localização do Senhor entre o povo após a unificação sob o reinado de Davi foi a recuperação da Arca Sagrada de Quiriate-Jearim, onde estivera desde que voltara da Filístia um século antes. O Tabernáculo mosaico, tendo se mudado de Siló para Nobe e depois para Gibeão, não podia, por várias razões, ser levado por Davi para Jerusalém. Por isso, montou no monte Sião instalações temporárias para alojar a Arca (1 Cr 15.1). Esta tenda seria substituída subseqüentemente pelo grande Templo de Salomão.

A significação da Arca como objeto santo está clara no relato da comitiva para Jerusalém. Davi desejou levar a Arca para a cidade em primeiro lugar porque fora negligenciada por todos os longos anos do reinado de Saul (1 Cr 13.3). Não admira que a nação tivesse caído em tamanha profundidade espiritual sob

tais condições. A Arca era a evidência tangível de que o Senhor reinava entre o povo e sobre o povo, que ela levava o seu nome santo (v. 6). Em sentido real, o Senhor estava onde quer que a Arca estivesse. Consolidava a imanência divina, dando testemunho da sua proximidade e soberania.

Desde o tempo da convocação ao concerto no Sinai, a Arca do Senhor, e, por conseguinte, Ele mesmo, habitara entre o povo em um Tabernáculo, uma tenda-santuário portátil e temporária adequada para um estilo de vida nômade. Mesmo depois da conquista de Canaã, a instabilidade da vida de Israel na Terra impedia a possibilidade de uma estrutura permanente. Enquanto a ocupação do território designado estivesse incompleta e a nação estivesse sujeita a desordens internas e externas, o Tabernáculo estava sujeito à deslocação freqüente e inesperada. Esta condição persistiu ao longo dos dias de Josué e dos juízes, chegando ao reinado de Davi, totalizando um período de mais de quatro séculos.

Localizado primeiramente em Gilgal (Js 4.19; cf. 10.15,43), depois o Tabernáculo apareceu em Siló (Js 18.1; cf. Jz 21.19; 1 Sm 1.3), em Nob (1 Sm 21.1; cf. 22.19) e, por fim, em Gibeão (2 Cr 1.3). Assim que Davi conseguira Jerusalém como capital política do Israel unido, quis torná-la também o centro religioso, plano que a liderança da nação considerou radicalmente moderno, visto que até então os focos político e religioso da nação estiveram escrupulosamente separados. Mesmo depois que Davi estabeleceu a sede do governo em Jerusalém, ele deixou o antigo Tabernáculo mosaico em Gibeão, preferindo erigir um santuário novo no monte Sião para alojar a Arca. Como e por que ele chegou à conclusão de que era apropriado trocar o centro relacionado ao culto da nação passando de Gibeão para Jerusalém não está claro. Mas isso foi obviamente aceitável ao Senhor, visto que não há repreensão profética.

O que o Senhor lhe impediu dar foi o próximo passo lógico, ou seja, construir uma casa permanente para o Senhor em uma escala magnífica e gloriosa. Impressionado pela disparidade entre a opulência do palácio real e a pobreza do Tabernáculo de Sião, Davi compartilhou com Natã, o seu confidente profético, o desejo de construir um templo proporcional à majestade e glória do seu Deus (2 Sm 7.1,2). Mas exatamente porque a estabilidade total ainda não fora alcançada e Davi era homem de guerra ("Não edificarás casa ao meu nome; porquanto muito sangue tens derramado na terra, perante a minha face", 1 Cr 22.8), o privilégio de construir o templo foi reservado para o seu filho Salomão, cujo nome significa "paz" (v. 9).²⁵

Mas Davi não foi completamente excluído da transição do Tabernáculo para o Templo, porque ele comprou o terreno no qual o Templo seria construído (1 Cr 21.18-27), indo tão longe quanto dar ao lugar o nome de "a Casa do

²⁵ O contexto favorece esta interpretação acima dos que vêem o derramamento de sangue como violação de algum tipo de ritual. Veja C. F. Keil, *The Book of the Chronicles* (reprint, Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), p. 245.

SENHOR Deus” (22.1) como sinédoque para a realidade que ele esperava. Ali, Davi construiu um altar no qual ofereceu holocaustos e ofertas pacíficas para expiar o pecado de ter orgulhosamente enumerado os exércitos de Israel. Deus reagiu a este ato de adoração, respondendo a Davi com “fogo do céu” (1 Cr 21.26), um sinal pelo qual Ele sancionava não só os sacrifícios, mas também essa jurisdição. Era óbvio que a eira de Araúna no monte Moriá foi o lugar no qual a residência terrestre permanente de Deus tomaria forma.

Davi também tomou a iniciativa de providenciar a mão-de-obra e preparar os materiais para a construção (1 Cr 22.5). A paz era iminente e agora o Senhor poderia assumir o seu domicílio eterno (23.25). Privado de fazer o trabalho da construção, Davi envolveu-se na concepção e execução do projeto em todas as fases. O que devemos observar e enfatizar é que nenhum detalhe do projeto surgiu da originalidade ou criatividade de Davi ou Salomão ou de qualquer outro designer humano. O cronista foi insistente em mostrar que Davi deu a Salomão “Entregou-lhe também as plantas de tudo o que o Espírito havia posto em seu coração” (1 Cr 28.12, NVI). O próprio Davi disse ao filho: “Tudo isso [os preparativos para construir o templo], disse Davi, por escrito me deram a entender por mandado do SENHOR, a saber, todas as obras deste risco” (1 Cr 28.19).

Antes que o conceito teológico do Templo como lugar santo receba mais detalhes, é necessário tratarmos brevemente da significação dos templos no antigo Oriente Próximo como pano de fundo para o papel que desempenhavam no Antigo Testamento.²⁶ A palavra intra-semítica para referir-se a templo tem a sua etimologia no vocábulo sumério E.GAL, um ideograma que significa “casa grande”. Um templo era nada mais nada menos que a casa do deus que estava associado a ele. Porém, até os sumérios reconheciam o caráter simbólico dos templos, pois a literatura épica e mítica deixa claro que as deidades nativas eram cósmicas e não materiais. O templo servia como foco no qual estava concentrado o aspecto espacial e imanente da relação divino-humana.

O termo acadiano para referir-se a templo é *ekallu*, o qual obviamente foi tomado do sumério e traz o mesmo significado. O mesmo ocorre com o vocábulo ugarítico (*hkl*), aramaico (*hêkal*), siríaco (*hayk'lla*), árabe (*haikal*) e, claro, hebraico (*hêkal*). Em todos estes idiomas, a palavra em questão é usada para descrever o palácio de um rei ou o templo de um deus. A diferença entre palácio e templo está apenas em que o templo foi “santificado” ou “cultificado” em virtude de estar associado com a deidade.

Infelizmente, para a Teologia Bíblica, esta distinção faz com que a maioria dos estudiosos perca de vista o fato de que o Templo de Israel do Antigo Testamento não era essencialmente um centro “religioso”, onde se faziam atividades religiosas como sacrifício e adoração. Era a Casa do Senhor, o Palácio do grande

²⁶ Ver G. J. Botterweck and H. Ringgren, editors, *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), s.v. *hekhal*, vol. 3, pp. 382-388.

Rei, que podia e devia ser visitado pelos súditos devotos.²⁷ Perder de vista este ponto subestima a centralidade do concerto como princípio teológico fundamental. Quando entendemos que o Senhor redimira e fizera concerto com o povo eleito, Israel, como um grande rei faz concerto com um vassalo, o papel do Templo como foco da fé de Israel fica imediatamente evidente. É o palácio do Soberano, o lugar para o qual eles fazem peregrinação periódica para prestar-lhe lealdade e oferecer-lhe dádivas homenageantes. Visto sob esta ótica, o cuidado com que até os detalhes minuciosos são revelados e executados fica extremamente inteligível, pois como a expressão visível do Deus invisível, o Templo com todas as suas formas e funções se torna um veículo revelador sublime do caráter e propósitos do Todo-Poderoso.

Assim, questões como os pátios, os tesouros, as divisões sacerdotais e levitas, os objetos de ouro e prata a serviço do Templo, os candelabros e a mobília e até o “carro” ou querubim de ouro não são trivialidades sem sentido. Tratam-se de objetos e lugares investidos de profunda verdade teológica, quer ou não essa verdade sempre seja predita pelo homem moderno.

Salomão, plenamente ciente da significação hermenêutica do Templo, também estava ciente de ser inapto para construí-lo sem ajuda externa. Contratou os serviços dos fenícios, mundialmente célebres por serem especialistas arquitetônicos e construtivos (2 Cr 2.6,7), sempre cuidadoso em assegurar que as plantas e especificações divinas fossem seguidas à risca (v. 14). Este objetivo foi alcançado, como mostra a reação do Senhor ao projeto concluído: “A casa se encheu de uma nuvem, a saber, a Casa do SENHOR; [...] porque a glória do SENHOR encheu a Casa de Deus” (5.13,14). Ele ficou contente com a obediência do rei e do povo e demonstrou seu prazer escolhendo-o como lugar de sacrifício (7.12), um lugar onde o seu nome habitaria para sempre (v. 16).

Por fim, não podemos negligenciar a própria Jerusalém como lugar santo, pois da mesma maneira que o Templo abrigava a Arca, assim Jerusalém era a casa do Templo. Por isso, recebeu para sempre a designação de “Cidade Santa”. Embora a cidade, desde a antiguidade, fosse um enclave cananeu ou jebuseu, caiu sob o ataque de Davi. Ele quis tirar proveito da neutralidade entre Israel e Judá, tornado-a sede do governo. Suas razões poderiam ter sido políticas e em causa própria, mas a escolha não ocorreu sem a sanção divina e até sem a previsão divina. Mil anos antes de Davi, Abraão se encontrara com Melquisedeque, rei de Salém (Jerusalém) e sacerdote de El Elyon (Gn 14.18), e lhe oferecera tributo. Davi se viu como sucessor de Melquisedeque em Jerusalém, como rei (Sl 110.1,2) e como sacerdote da mesma ordem não-arônica (Sl 110.4).

Levando em conta esta preparação de Jerusalém como lugar santo, não é surpreendente que Salomão repetisse as palavras do Senhor: “Escolhi Jerusalém

²⁷ A interpretação que diz que a construção do Templo servia para fornecer um lugar para realza foi declarada por Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 79-84.

para que ali estivesse o meu nome; e escolhi Davi, para que tivesse cargo do meu povo de Israel” (2 Cr 6.6). O cronista confirmou esta escolha de Jerusalém como a cidade do Senhor, quando se referiu a ela como “a cidade que o SENHOR escolheu dentre todas as tribos de Israel, para pôr ali o seu nome” (12.13). Da Arca Santa à Cidade Santa, o Senhor concentrou a sua presença entre o povo em lugares circunscritos, tornados santos, porque era ali e em nenhum outro lugar que Ele se reservara.

O reino em sua forma de culto também se expressa em dias santos, ocasiões declaradas quando o povo de Deus o encontra para celebrar e adorar. Isto dá a entender que Ele é não só o Senhor do espaço (por conseguinte, dos lugares santos), mas também o Senhor do tempo. Em termos mais amplos, o Deus de Israel era o soberano da história universal, não só da nação eleita, mas também de todas as nações. Mais estreitamente, Ele estava indissolivelmente associado com os anos, os meses, as semanas e os dias. Os ciclos sazonais, as fases da lua e o nascente e o poente do sol eram símbolos do seu interesse incansável na criação e falava do seu domínio sobre a natureza e todos os seus processos.

Crônicas pressupõe este aspecto do culto, um aspecto detalhado completamente na Torá (Êx 23.14-17; 34.18-24; Lv 23.1-44; Nm 28.1-29.40; Dt 16.1-17). O calendário sagrado é tratado em apenas uma passagem: 1 Crônicas 23.30,31. Davi instruiu que os levitas observassem os serviços diários de ação de graças e louvor como também os sábados, as festas da lua nova e as festas estipuladas. Estas práticas não foram cumpridas fielmente nos anos conseqüentes, como está claro pelas narrativas da reforma nas quais o povo era chamado repetidamente à observância dos tempos santos. Particularmente destacáveis foram os esforços de Ezequias e Josias, os quais centraram os reavivamentos religiosos na Páscoa, a festa que primeiro marcou Israel como recebedor eleito do favor do concerto do Senhor. Após a Páscoa de Ezequias, ele reafirmou o ministério dos levitas, incluindo a participação deles nas festas regulares (2 Cr 31.2,3). Foi a negligência destas observâncias que o cronista, citando Jeremias, estipulou como a razão para o cativeiro de 70 anos de Judá. Porque a terra não desfrutara dos sábados como prescrevia a lei do concerto, assim descansaria depois que o povo do concerto fosse desarraigado dela e enviado para uma terra distante (36.21).

O aspecto final da forma do reino relacionada ao culto tem a ver com o povo santo, os indivíduos separados para administrar os assuntos religiosos da comunidade do concerto. Eram os sacerdotes e levitas e, de certo modo especialmente enfatizado em Crônicas, a realza davídica.

Da mesma maneira que os lugares santos mediavam o céu e a Terra, o povo santo tem de mediar um Deus sem pecado e uma humanidade pecadora e caída. É o que se evidencia pelas descrições iniciais da inauguração e função do sacerdócio de Israel. Assim que o concerto fora claramente efetivado no Sinai e suas estipulações delineadas, Moisés recebeu instrução sobre o Tabernáculo e a mobília (Êx 25.1-27.21). Imediatamente depois disso, Arão e seus quatro filhos foram esco-

nhidos, vestidos com as roupas indicativas da vocação sacerdotal e consagrados ao ofício santo (28.1-29.46). O Senhor informou a Moisés que eles tinham de “me administrarem o ofício sacerdotal” (28.1,4), um serviço que incluía levar os nomes das tribos de Israel nos ombros (v. 12) e sobre o coração (v. 29), de forma que pudessem, pelo menos como sumo sacerdote, determinar a vontade de Deus para o povo.

Os sacerdotes também intercediam na apresentação das ofertas do povo ao Senhor. Quer estas dádivas fossem animais ou produtos agrícolas, o sacerdote os aceitava em nome do Senhor e os colocava no altar, ou dava outro fim conforme ditasse a ocasião (cf. Lv 1.1-7.37).

O terceiro ministério fundamental do sacerdócio consistia no ensino da Torá para a comunidade. Isto está claramente explicado em Deuteronômio, onde Moisés ordenou que os sacerdotes lessem esta lei para o povo com estes propósitos: Para que “ouçam, e aprendam, e temam ao SENHOR, vosso Deus, e tenham cuidado de fazer todas as palavras desta Lei” (Dt 31.11,12). O Senhor destacou esta ordem formal nas bênçãos para a tribo de Levi, onde dissera acerca dos sacerdotes: “Ensinares os teus juízos a Jacó e a tua lei a Israel; levaram incenso ao teu nariz e o holocausto sobre o teu altar” (Dt 33.10).

Como já sugerido, Crônicas interessa-se muito mais com a religião e instituições religiosas de Israel como veículos pelos quais o seu papel mediador entre as nações seja articulado. O ministério crítico dos sacerdotes e levitas como parte do aparato relativo ao culto é evidente desde o começo do trabalho do cronista, quando ele dedicou um longo capítulo (1 Cr 6) para este assunto.

Para primeiro estabelecer a legitimidade do sacerdócio de Zadoque para os seus contemporâneos, o cronista traçou a sua genealogia por Zadoque, Eleazar e Arão chegando ao próprio Levi (1 Cr 6.1-15).²⁸ Concluiu a lista com Jeozadaque, o sacerdote que acompanhou os exilados para a Babilônia e que também era antepassado direto de Josué, o sumo sacerdote dos tempos pós-exílicos (Zc 6.11). O exílio, por mais traumático que fosse, não exterminou com o antigo sacerdócio arônico.

A seção seguinte da genealogia (1 Cr 6.16-30) começa novamente com Levi, mas traça os descendentes não-sacerdotais, quer dizer, os levitas. As tarefas eram multifacetadas, mas primariamente consistiam em ajudar os sacerdotes na obra de mediação. Especificamente, tomavam conta da música no Tabernáculo e no Templo (vv. 31-48) e, com a exceção de fazer ofertas nos altares (vv. 48-53), ocupavam-se com a adoração na Casa do Senhor. Para tornarem-se acessíveis a toda população de Israel, os levitas se instalaram em cidades e aldeias estrategicamente localizadas ao longo da nação (vv. 54-81). Desta forma, o lugar santo e o povo santo estão justapostos mais uma vez.

²⁸ A interpretação que diz que a construção do Templo servia para fornecer um lugar para realza foi declarada por Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 79-84.

Quando Davi se tornou rei e fez preparativos para a centralização da adoração em Jerusalém, ordenou que os sacerdotes e levitas se consagassem à tarefa de transportar a Arca para Jerusalém, tarefa que tinha de seguir o regulamento mosaico explicitamente (1 Cr 15.11-15; cf. Êx 25.14). Designou os cantores levitas de acordo com as suas ordens (1 Cr 15.16-24), definindo o ministério nos termos de fazer petição, dar graças e louvar ao Senhor (16.4-6). Na véspera de construir o Templo, Davi organizou os levitas para supervisionar a obra do Templo (23.4), servir como oficiais e juizes (v. 4), ser porteiros (v. 5) e louvar ao Senhor na música (v. 5). Em suma, “o seu cargo era de estar ao mandado dos filhos de Arão no ministério da Casa do SENHOR” (v. 28).

Os sacerdotes e levitas desempenharam obviamente papel importante na vida de Israel relacionada ao culto, servindo como fizeram, dentro do contexto do concerto sinaítico, como mediadores entre a nação vassala e o grande Rei. O que não devemos esquecer é de que este ministério era restrito àquele concerto e àquela nação, ainda que vejamos lições sobre a santidade e intercessão de aplicação eterna.

Este não é o caso com o segundo tipo de pessoa santa, o rei, como ele é revelado em Crônicas em seu duplo papel de sacerdote e filho de Deus. Crônicas faz contribuição incomum para a Teologia Bíblica exatamente nestes conceitos. Como este estudo repetidamente argumentou, a Teologia Bíblica se integra de forma muito clara e consistente em torno do tema da soberania, que o Senhor está sobre toda a criação e que o homem, seu vice-regente, sobre todas as coisas delegadas a ele. Disso se deriva que o domínio, embora prejudicado pela queda, ainda está em vigor e alcançará total perfeição nas eras vindouras.

Enquanto isso, na história humana, o Senhor elegeu uma nação, Israel, para mediar os seus propósitos salvadores ao mundo e fornecer um modelo de soberania na Terra. Abraão foi chamado e recebeu a promessa de que, pelo seu descendente, toda a Terra seria abençoada. Uma promessa adicional era que ele geraria reis, uma promessa estreitada na bênção de Jacó acerca de um rei que viria da tribo de Judá. Ciente desta linha de expectativa, o cronista fez a conexão direta entre Adão e Abraão e entre Abraão e Davi, com o propósito de mostrar que Davi e sua casa real eram a expressão física e histórica do mandato do domínio dado a Adão e canalizado por Abraão e sua semente. O rei de Israel era mais que mero personagem político; era o regente messiânico que atuava como segundo Adão em domínio sobre todas as coisas, mas que, porque era humano, também atuava como tipo de predição daquele que não pecou, o qual culminaria e completaria a linhagem de Davi.²⁹

Como tal rei, Davi era intercessor e sacerdote, mas não limitado a Israel e à linhagem arônica. Era da linhagem de Melquisedeque, sacerdote de El Elyon,

²⁹ Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), pp. 143-164.

que, enfatiza o autor de Hebreus, era “sem pai, sem mãe, sem genealogia, não tendo princípio de dias nem fim de vida”, alguém que, “semelhante ao Filho de Deus, permanece sacerdote para sempre” (Hb 7.3).³⁰ Era o que o próprio Davi entendia de si, quando, referindo-se a ele mesmo, escreveu: “Jurou o SENHOR e não se arrependerá: Tu és um sacerdote eterno, segundo a ordem de Melquisedeque” (Sl 110.4).

Esta reivindicação extravagante tem confirmação e ilustração abundantes nas narrativas do reinado de Davi, particularmente em Crônicas. A primeira atestação aparece com relação à transferência da Arca de Quiriate-Jearim para Jerusalém. Conduzindo a comitiva está o próprio Davi: “Ia vestido de um roupão de linho fino, como também todos os levitas que levavam a arca” (1 Cr 15.27). Usava sobre isso o éfode de linho, uma roupa reservada somente ao sumo sacerdote arônico (v. 27). Considerando que ele não era de Levi, mas de Judá, Davi não podia estar usando as vestimentas do sacerdócio levita. Portanto, o seu sacerdócio era de tipo diferente (cf. Hb 7.11-17).³¹

Assim que instalou a Arca no Tabernáculo de Sião, Davi sacrificou holocaustos e ofertas pacíficas, rito reservado ao sacerdócio, e deu para o povo uma bênção sacerdotal (1 Cr 16.1,2). Só como um sacerdote o rei se qualificaria para cumprir essas funções.

Que este ofício de sacerdócio real era transmissível por Davi é evidente no ministério intercessor de Salomão, seu filho. Depois de terminar a construção do Templo e este ter sido envolvido com a presença gloriosa do Senhor, Salomão ofereceu holocaustos e ofertas pacíficas (2 Cr 7.7). Estas não foram ofertas sancionadas por ele ou oferecidas a seu favor, mas, como mostra a sua liderança da convocação religiosa (5.2-7.10), o próprio Salomão estava participando e cumprindo-o em uma função sacerdotal.

Apoio negativo para o conceito de sacerdócio real consta na história de Uzias (2 Cr 26.16-20). Tendo ficado grandioso, ele arrogou para si as prerrogativas sacerdotais que eram exclusivamente do domínio dos sacerdotes arônicos e entrou no Templo para queimar incenso. Enquanto estava no ato, o sumo sacerdote Azarias o confrontou, repreendendo-o por usurpar o ministério reservado ao sacerdócio levita.³² “A ti, Uzias, não compete queimar incenso perante o SENHOR”, advertiu Azarias. “Mas aos sacerdotes, filhos de Arão, que são consagrados para queimar incenso.” A identificação dos sacerdotes como descendentes de Arão pressupõe outra ordem sacerdotal para a qual o próprio Uzias pertencia. O pecado não era por atuar como sacerdote, mas por intrometer-se no domínio dos sacerdotes de Israel.

³⁰ Dumbrell, *Covenant and Creation*, p. 152.

³¹ Roland de Vaux, “Social Institutions”, in: Volume 1 of *Ancient Israel* (Nova York: McGraw-Hill, 1965), pp. 113,114.

³² Keil, *The Books of the Chronicles*, p. 429.

A descrição que o cronista faz de Davi e sua dinastia como filhos de Deus é ainda mais impressionante. Esta metáfora ousada está de acordo com a conexão entre Davi e Melquisedeque conforme estabelecido no Salmo 110, e com o fato de que aquele salmo de Davi declara explicitamente: “Disse o SENHOR ao meu Senhor [ou seja, Davi]: Assenta-te à minha mão direita, até que ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés” (Sl 110.1).

Quando vemos esta linguagem sublime levando em conta outro salmo de Davi (Sl 2) fica bastante evidente que o rei sacerdotal não é diferente do Filho de Deus.³³ As linhas pertinentes dizem: “O SENHOR me disse: Tu és meu Filho; eu hoje te gerei. Pede-me, e eu te darei as nações por herança e os confins da terra por tua possessão” (Sl 2.7b,8).

Lógico que isto se refere à filiação adotiva, como concorda a maioria dos estudiosos. Mas se ajusta muito bem àquEle que um dia seria o Filho de Deus em carne humana, o maior descendente de Davi. Os textos narrativos do Antigo Testamento nunca descrevem Davi como o filho de Deus, mas Crônicas descreve Salomão nesses termos. Discutindo com o filho os projetos para o Templo, Davi disse a Salomão, falando para o Senhor: “Ele [Salomão] me será por filho, e eu a ele por pai” (1 Cr 22.10). A mesma declaração ocorre em 1 Crônicas 28.6.

Por fim, pode haver indicação de filiação divina na reação dos israelitas na ocasião em que Davi lhes apresentou Salomão como sucessor. O registro declara que eles louvaram ao Senhor, Deus dos seus pais, e “inclinaram-se e prostraram-se perante o SENHOR e perante o rei” (1 Cr 29.20). Esta ligação incomum do Senhor e do rei como sujeitos à homenagem sugere mais que realza comum entre eles.³⁴

Já se propôs que a teologia de Crônicas focaliza a monarquia davídica como expressão teocrática dos propósitos eletivos e redentores soberanos de Deus para o seu povo e, no final das contas, para todas as nações. Esta tese programática inicial encontra confirmação abundante no papel de Davi e da dinastia davídica como sacerdote e filho de Deus. É certamente de interesse que Jesus Cristo, descendente e herdeiro de Davi, também seja revelado como o sacerdote real e o Filho de Deus (Hb 5.1-10).

O CURSO DO REINO

Crônicas, como todos os livros da Bíblia, é um tratado teológico, mas cuja forma e conteúdo é historiográfico. Revela a Pessoa e obras de Deus e a natureza da sua relação com o povo em termos narrativos, no contexto dos eventos da história. Em nenhum sentido isto diminui seu valor teológico, pois é exatamente nesse envolvimento com as nações e indivíduos

³³ Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, pp. 158-162.

³⁴ Braun destaca que a “nota de mesura e homenagem comum [...] ao Senhor e a Salomão é seguramente surpreendente” (“1 Chronicles”, p. 290), mas ele não dá andamento ao argumento proposto. Obviamente é porque o povo vê o rei como o representante do Senhor.

que os propósitos eletivos e redentores de Deus são mais bem demonstrados e entendidos. A discussão deve ser direcionada agora à apresentação e avaliação do cronista sobre a história sagrada em seus aspectos completos e preditos, quer dizer, para o curso do reino em retrospecto e na esperança escatológica.

O CURSO DO REINO NA HISTÓRIA

Crônicas inicia a narrativa da história do reino bem no começo, com Adão, porque o seu interesse é universal e sua intenção é demonstrar que o povo teocrático de Israel é uma parte e acha a sua fonte na história comum de todo o gênero humano. Esta é condição prévia teológica para a capacidade de Israel desempenhar o ministério dual de mediador e modelo da graça salvífica de Deus para o mundo. O reino teocrático não pode ser separado do curso dos eventos universais humanos.

Ao mesmo tempo, Israel, a expressão veterotestamentária do reino, não é idêntico às nações, mas separado e distinto delas. Este é o sentido da designação “reino sacerdotal e povo santo” (Êx 19.6). A história de Israel (e do programa teocrático de Deus até mesmo antes) é de luta constante para sobreviver como a “luz das nações” em um mundo hostil a Ele e à sua mensagem. O cronista organizou o material relativo ao aspecto desta teologia em termos de oposição ao reino, confirmação do reino e julgamento do reino.

Oposição ao reino. Desde o início do programa redentor feito por Deus, o homem pecador ou o ignorou ou procurou frustrá-Lo. Crônicas chama a atenção a este fato de modo público e sutil. Na era anterior a Davi, nas próprias genealogias, há indícios de que o curso de transmissão do concerto não foi uniforme e perfeito.

O primeiro exemplo é o de Ninrode, “poderoso na terra” (1 Cr 1.10). A mera menção do seu nome evoca o espírito antiteocrático de Babel, pois foi Ninrode, de acordo com Gênesis 10.8-10, que fundou aquele símbolo infame de resistência do concerto. Também indica indubitavelmente esta mesma rebelião a referência a Pelegue, descendente de Sem, em cujos dias “se repartiu a terra” (1 Cr 1.19; cf. Gn 10.25). A maioria dos estudiosos associa esta divisão da terra com o espalhamento das nações que ocorreu depois que o Senhor julgou o episódio da torre de Babel.³⁵ O mandato “frutificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a” (Gn 1.28), a condição prévia para o domínio do homem sobre todas as coisas sob as ordens de Deus, estava em perigo de subversão em Babel, mas esta oposição hostil foi superada.

Outras tendências antiteocráticas emergem das genealogias com a listagem simples de Ismael (1 Cr 1.28) e Esaú (v. 34). Estes nomes falam da quase interrupção das promessas abraâmicas pela impaciência, respectivamente, de

³⁵ Conforme sustenta, com certa hesitação, Allen P. Ross, *Creation and Blessing* (Grand Rapids: Baker, 1988), p. 243.

Abraão e Isaque em esperar que o Senhor pusesse em ação o seu propósito. Estas referências pressupõem também familiaridade com as narrativas de Gênesis que fornecem o pano de fundo (Gn 16.1-6; 25.19-26). Mais significativa é a preocupação com as genealogias de Ismael e Esaú (ou seja, Edom), pois a subsequente história do Antigo Testamento atesta a oposição amarga a Israel que surgiu dos seus descendentes, especialmente de Edom.

Quanto à própria monarquia davídica, a ameaça partiu de ninguém mais que Judá, sua origem tribal, quando ele violou Tamar, sua nora (Gn 38.13-30). A despeito dessa união ilícita, Deus passou adiante a esperança teocrática pelo filho que tiveram, Perez, antepassado de Davi (1 Cr 2.4-15). Este não foi um processo sem ônus, como deixou claro o cronista pela breve referência a Acã (2.7), que, por ter se apropriado gananciosamente dos espólios de Jericó, quase fez os israelitas abortarem a conquista de Canaã (cf. Js 7.1). A oposição à obra salvadora do Senhor nem sempre veio de fora. Como mostra o registro, veio mais freqüentemente de dentro do povo do concerto.

A ilustração final da oposição ao reino surge na história do primeiro rei de Israel, Saul. Conhecemos muito bem a história da resistência de Samuel à escolha de Saul (1 Sm 8.4-22). Este fato deveria ser suficiente para mostrar que a sua monarquia foi, na realidade, uma expressão prematura e não sancionada do sentimento antiteocrático. Em todos os textos bíblicos está claro que Davi era o homem segundo o coração de Deus (1 Sm 13.14), e que a seleção de outro homem constituía infidelidade ao concerto. As palavras da acusação divina que resumem a versão do cronista sobre o reinado de Saul falam por si: “Assim, morreu Saul por causa da sua transgressão com que transgrediu contra o SENHOR, por causa da palavra do SENHOR, a qual não havia guardado; e também porque buscou a adivinhadora para a consultar e não buscou o SENHOR, pelo que o matou e transferiu o reino a Davi, filho de Jessé” (1 Cr 10.13,14).

O estabelecimento da verdadeira monarquia sob a tutela de Davi não deu fim à oposição ao reino. Na verdade, intensificou-se em muitos aspectos nas mãos de inimigos externos e internos, sendo o exemplo mais doloroso a divisão do reino em duas partes. É impossível (e desnecessário) recontar os episódios da guerra de Davi contra agressores, como os filisteus (1 Cr 14.13-17; 18.1), os moabitas (18.2), os sírios (18.3-11) e os edomitas (18.12,13), salvo com a observação de que “o SENHOR o fez temível a todas aquelas gentes” (1 Cr 14.17, ARA). Porque o reino de Davi era na verdade o reino de Deus, “o SENHOR dava vitórias a Davi, por onde quer que ia” (18.6, ARA). Estes sucessos eram símbolos do favor de Deus e sinais do seu domínio supremo sobre as nações.

Agressões ainda mais sérias contra a comunidade teocrática ocorreram nos dias da monarquia dividida. Primeiro, foi a campanha de Sisaque, do Egito, principalmente contra Judá (2 Cr 12.2-4). Era o julgamento do Senhor por Roboão ter desobedecido ao concerto. Quando Judá e o rei se arrependeram, o Senhor os livrou, mas permitiu que permanecessem por certo tempo sob a

hegemonia de Sisaque, “para que conheçam a diferença da minha servidão e da servidão dos reinos da terra” (v. 8). É expressão sucinta do que significava para Israel ser o povo especial do Senhor — um povo dedicado em servidão exclusivamente a Ele.

A responsabilidade do que isto acarretava para Israel tem de ser constantemente equilibrada pela crença predominante de que o reino é realmente do Senhor, que Ele o criou, reina sobre ele e fica a seu lado em tempos de oposição. Asa, rei de Judá, entendeu este ponto e, quando foi invadido por Zerá, rei da Etiópia, ele pediu que o Senhor o livrasse para que o mero homem não prevalecesse sobre o Senhor (2 Cr 14.9-11). Em linguagem ainda mais extraordinária, Josafá, sob o ataque de Moabe e Amom, rogou ao Senhor, porque este domina “sobre todos os reinos das gentes” (20.6). O seu rogo foi respondido na palavra do profeta Jaaziel, que lhe disse que “a peleja não é vossa, senão de Deus” (v. 15) e que “o SENHOR será convosco” (v.17). A oposição ao reino era, na realidade, oposição ao Senhor e não teria efeito permanente.

Como já comentado, o ataque mais doloroso ao propósito do reino do Senhor não partiu das nações ímpias, mas veio de dentro do corpo do povo escolhido. Graças em grande parte às políticas fiscais exageradas de Salomão, as tribos do norte, chefiadas por Jeroboão, se revoltaram contra Roboão, formando o distinto Reino de Israel, o Reino do Norte (2 Cr 10.16-19). Claro que isto dificultou a missão nacional de as doze tribos de Israel serem o mediador e modelo da soberania divina. Mas deu pleno cumprimento à promessa do concerto davídico, porque essa promessa se centralizava apenas em Judá e Davi. O cronista chegou a afirmar que a divisão do reino não foi um golpe imprevisto e irreparável ao desígnio redentor do Senhor, pois “esta mudança vinha de Deus” (10.15). A distinção entre Israel, considerado conjuntamente como povo vasalo do Senhor, e o reino davídico como parte desse papel, ainda que transcendente, estava clara até para as tribos nortistas rebeldes. É o que vemos na famosa “declaração de independência”: “Que parte temos nós com Davi? Já não temos herança no filho de Jessé; Israel, cada um às suas tendas! Olha, agora, pela tua casa, ó Davi” (2 Cr 10.16). A monarquia davídica como o veículo do reino salvífico e soberano do Senhor sobre a Terra não dependia das ligações completas com todo o Israel. Muito instrutivo sobre este aspecto é o discurso de Abias aos inimigos do norte. Disse-lhes que o Senhor deu a realeza para sempre a Davi e seus descendentes, e repreendeu-os porque traçavam planos “contra o reino do SENHOR, que está nas mãos dos filhos de Davi” (2 Cr 13.4-8).

Confirmação do reino. A oposição à causa do reino foi correspondida pelas expressões consistentes do favor do Senhor. Afinal de contas, era o seu reino e, portanto, o sucesso era garantido.

Em uma pequena vinheta encantadora, cuja inclusão no texto inspirado dificilmente teria outra explicação, o cronista conta que Jabez, um integrante da tribo de Judá, pediu que Deus lhe aumentasse o território, sendo-lhe concedida a

petição (1 Cr 4.9,10). Como integrante da tribo de Judá e antepassado de Davi, é bastante provável que Jabez era um tipo de Davi e que o seu rogo fervoroso foi feito na previsão da escolha e bênçãos de Deus da casa de Davi ainda por nascer.

A descrição do reinado de Davi está repleta de evidências da confirmação de Deus. Muitas mais ocorreram no reinado de Salomão, que recebeu sabedoria e conhecimento e também inigualáveis bens, riquezas e honra “qual nenhum rei antes de ti teve, e depois de ti tal não haverá” (2 Cr 1.11,12). O cumprimento é atestado na quantidade enorme de riquezas descritas como resumo do seu reinado (9.13-21) e especialmente no reconhecimento de que “excedeu o rei Salomão a todos os reis da terra, tanto em riquezas como em sabedoria” (v. 22). Sentimentos semelhantes descrevem o reinado do bom rei Ezequias (32.27-29).

A Teologia do Novo Testamento, com razão, não vê correlação necessária entre prosperidade física, material e obediência a Deus. O Antigo Testamento deixa claro que a probidade do concerto da nação como também do individual resultará inevitavelmente em bênçãos e abundância, ao passo que o oposto é igualmente verdadeiro — a ausência de sucesso é indicativo de fracasso espiritual e moral. Por conseguinte, a confirmação do Senhor do reino tomou a forma de compensação tangível.

Julgamento do reino. O livro de Crônicas foi escrito no período pós-exílico para explicar por que o exílio teve de acontecer e dar esperança para que a comunidade restaurada fosse o começo de um novo reino teocrático, um reino capaz de completar a missão que a nação pré-exílica fracassara em cumprir.³⁶ É dessa perspectiva histórica que o cronista lida com o Senhor julgando os dois reinos e as causas radicais do fracasso.

Mais uma vez embutido em uma genealogia está uma narrativa breve que chama a atenção a si exatamente por causa do caráter interruptor. Diz respeito ao destino das tribos transjordanianas Rúben, Gade e Manassés, que “transgrediram contra o Deus de seus pais e foram após os deuses dos povos da terra” (1 Cr 5.25). Este ato notório de violação do concerto resultou na deportação do povo para a Assíria, um cativeiro da terra que continuava nos dias do cronista (v. 26).

Em uma justaposição mais surpreendente, o historiador observou, logo em seguida às extensas listas genealógicas (1 Cr 1.1-9.1a), que “os de Judá foram transportados à Babilônia, por causa da sua transgressão” (9.1b). Após esta declaração, tão fora de lugar à primeira vista, consta uma lista dos judeus que voltaram para Jerusalém (9.2-34) e a genealogia de Saul (vv. 35-44). Como comenta Braun, a mensagem é de continuidade.³⁷ Todo o Israel caiu vertigino-

³⁶ William J. Dumbrell, “The Purpose of the Books on Chronicles”, in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984): p. 226.

³⁷ Braun, “1 Chronicles”, p. 143.

samente no exílio, uma calamidade atribuída diretamente ao fracasso do concerto, mas o Senhor, fiel às promessas eternas, trouxe de volta o seu povo e lhes deu um novo começo.

Já no fim da narrativa, o escritor sagrado resume toda a história do seu povo como aquele que inexoravelmente conduzia o julgamento (2 Cr 36.15-19). Repetidas vezes, o Senhor enviara profetas com palavras de advertência, palavras que foram recebidas com escárnio e ridículo. Até veio o julgamento da destruição e deportação babilônica, pois “também todos os chefes dos sacerdotes e o povo aumentavam de mais em mais as transgressões, segundo todas as abominações dos gentios; e contaminaram a Casa do SENHOR” (36.14). A palavra hebraica traduzida por “transgressões” (*ma'al*) também ocorre em 1 Crônicas 5.25 e 9.1, e fala do ato de traição, de infidelidade ao concerto. Crônicas, por conseguinte, conclui com uma nota bastante desanimadora.

O CURSO DO REINO NA ESCATOLOGIA

Perdão e restauração. Apesar da nota de pessimismo soada pelo exílio, há, ao longo do livro de Crônicas, raios de esperança, pois o Deus do concerto é digno de confiança — Ele não pode negar a si mesmo. Na famosa oração de dedicação do Templo, Salomão pediu ao Senhor, quando o povo pecasse e fosse exilado: “Ouve tu desde os céus, e perdoa os pecados de teu povo de Israel, e faze-os tornar à terra que tens dado a eles e a seus pais” (2 Cr 6.24,25). Claro que isto requereria arrependimento, uma mudança de coração, pelo qual o rei orou fervorosamente (6.37-39).

Estabelecimento eterno. As condições da restauração, claramente declaradas na oração de Salomão, estão talvez implícitas na palavra de Deus que Natã disse a Davi na ocasião da revelação do concerto davídico. Mas a ênfase está na iniciativa graciosa de o Senhor ser fiel à palavra do concerto. Deus disse: “Ordenarei um lugar para o meu povo de Israel e o plantarei, para que habite no seu lugar e nunca mais seja removido de uma para outra parte; e nunca mais os debilitarão os filhos da perversidade, como ao princípio” (1 Cr 17.9). O seu reino, materializado no povo de Israel e particularmente na casa de Davi, será estabelecido para sempre (v. 14). Mesmo depois da divisão do reino, todos sabiam muito bem que a soberania do Senhor pelo seu servo Davi permaneceria eternamente (2 Cr 13.5).

CONCLUSÃO

O grande encargo teológico de Crônicas é a afirmação de que o Senhor, pelo estabelecimento do concerto com a dinastia davídica, oferece a todos os povos um modelo do domínio divino e um meio de participação. Davi, o sacerdote real e filho de Deus, foi escolhido para reinar sobre Israel, um “reino sacerdotal e povo santo”, e tipificar essa soberania messiânica do seu descendente

cujo domínio será para sempre. Todo esforço se curva à tarefa de centralizar este tema integrado. As genealogias ajudam Davi unindo-o à criação e às promessas patriarcais; as campanhas e conquistas militares do rei lhe validam a eleição ao papel de redentor; o estabelecimento de um culto elaborado fala da natureza sacerdotal dessa chamada; e as promessas de restauração histórica e escatológica da nação e sua realeza davídica atestam a durabilidade dos propósitos salvadores de Deus. O povo do concerto poderia (e iria) fracassar nos tempos do Antigo Testamento, mas o Senhor reservou um dia quando, como Ele disse: “Naquele dia, tornarei a levantar a tenda de Davi, que caiu, e taparei as suas aberturas, e tornarei a levantar as suas ruínas, e a edificarei como nos dias da antiguidade” (Am 9.11). Esta é a mensagem de Crônicas.

5

UMA TEOLOGIA DE ESDRAS, NEEMIAS E ESTER

POR EUGENE H. MERRILL*

UMA TEOLOGIA DE ESDRAS E NEEMIAS

Em sua composição original, Esdras e Neemias formavam um livro, assim, é apropriado que uma análise teológica trate dos dois como um.¹ Além disso, como alguém lê as duas partes de uma só vez apreciamos o cenário histórico e religioso comum a ambos, o interesse pelos mesmos assuntos e a reflexão de pontos de vista idênticos. Estes fatores são tão fortes que quase somos compelidos a não só admitir a unidade da composição, mas a autoria ou redação única.

Antes de tratarmos disto mais extensivamente, é importante observar que Esdras 1.1-3a é a repetição exata de 2 Crônicas 36.22,23, a conclusão da história do cronista. Uma ponte deliberada liga estes dois livros, uma ligação a qual propõe que, ou o cronista foi o autor de Crônicas, Esdras e Neemias, ou que ele adicionou Esdras e Neemias ao seu trabalho. É impossível entrarmos aqui na questão relativa às fontes e ao processo de composição. É provável que Esdras e Neemias mantiveram registros meticulosos e memórias cuidadosas e que estes foram tomados todos juntos ou adaptados para os livros das Crônicas pelo historiador anônimo convencionalmente designado "o cronista". Esdras e Neemias são uma seqüência de Crônicas, uma história retomada do ponto em que Crônicas termina, levando a história da teocracia até ao fim do exercício governamental de Neemias.

¹ Para inteirar-se de excelente discussão dos assuntos introdutórios como unidade, autoria e composição de Esdras e Neemias, veja Edwin M. Yamauchi, "Ezra-Nehemiah", in: *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), vol. 4, pp. 573-579.

* EUGENE H. MERRILL (M.A., M.Phil., Ph.D.) é professor de Estudos do Antigo Testamento no Seminário Teológico de Dallas.

Esta última observação pressupõe a prioridade cronológica de Esdras a Neemias, uma prioridade implícita na estrutura canônica como está atualmente, mas que tem sido criticada por muitos estudiosos modernos. Este debate também está fora dos limites deste estudo,² mas, em todo caso, a teologia dos livros é minimamente afetada pela sequência cronológica. Tomando o registro sem maior análise (que é o modo que a tradição pretende ser tomada), podemos nomear a data de 458 a.C. para a chegada de Esdras a Jerusalém (Ed 7.1). A sua aparição na narrativa tão tarde quanto o tempo da chegada de Neemias (Ne 8.1) estende o ministério a pelo menos 444 a.C. Quanto a Neemias, a sua data final fixada é 432 a.C. (Ne 13.6), de modo que ele finalizou as suas memórias pouco tempo depois disso. O trabalho do cronista acabou no início do século IV (ou seja, aproximadamente 400 a.C.). Assim, por essa época, Esdras e Neemias tornaram-se parte do trabalho historiográfico mais longo.

Independente da visão da autoria de Esdras e Neemias e a sua relação com Crônicas, o ponto de vista teológico da coleção é essencialmente o mesmo. A mensagem é endereçada à comunidade pós-exílica dos judeus que desejam saber se há esperança de restauração política e religiosa. O tema central é que há realmente esperança, mas essa esperança tem de estar concretizada na reconstrução do Templo, do culto e do sacerdócio. Só quando os judeus remanescentes se tornassem a nação teocrática, fundamentada e fiel ao concerto que o Senhor fez com os seus pais, é que poderiam reavivar a casa davídica e esperar o reinício do seu papel de mediação entre as nações da terra.³ Esdras e Neemias são incumbidos de esclarecer (1) a Pessoa e obras de Deus, (2) a identidade e função de Israel como povo do concerto e (3) a natureza do concerto nos tempos pós-exílicos.

A PESSOA E AÇÕES DE DEUS

A Pessoa e atributos de Deus. Fundamental à fé de Israel é a confissão de que o Senhor, seu Deus, é um e que Ele, e somente Ele, existe e deve ser adorado (Dt 6.4,5). Nem o exílio babilônico, que expôs o povo cativo ao politeísmo impressivo da Mesopotâmia, conseguiu alterar o fato de que há só um Deus. Ciro, rei da Pérsia, reconheceu pelo menos a superioridade e quem sabe a exclusividade do Deus de Israel e no nome dEle permitiu que os judeus voltassem

² Para inteirar-se da visão e respostas tradicionais à posição contrária, veja Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel* (Grand Rapids: Baker, 1987), pp. 244,245. [Edição brasileira: *História de Israel no Antigo Testamento: O Reino de Sacerdotes que Deus colocou entre as Nações* (Rio de Janeiro: CPAD, 2001).]

³ William J. Dumbrell, "The Theological Intention of Ezra-Nehemiah", in: *The Reformed Theological Review* 45 (1986): p. 65.

à sua pátria (Ed 1.1-4).⁴ Esta singularidade do Senhor forneceu a base para a renovação do concerto quando os levitas levaram a assembléia a exclamar: “Tu só és Senhor” (Ne 9.6).

Ainda mais pronunciada é a ênfase em Esdras e Neemias sobre a soberania de Deus, uma regência inerente na sua única reivindicação legítima à deidade. Mais uma vez, em meio ao ambiente do politeísmo excessivo ou do dualismo do zoroastrismo recentemente surgido, era importante afirmar que o Senhor é Deus de tudo que há nos céus e na terra. Foi o que os judeus afirmaram aos inimigos, quando anunciaram que estavam construindo o segundo Templo na qualidade de “servos do Deus dos céus e da terra” (Ed 5.11).

A frase “Deus dos céus” é típica do linguajar pós-exílico. Ocorre para referir-se ao Senhor no decreto de Dario I (Ed 6.9,10), como também no decreto de Artaxerxes I (7.12,21,23). Neemias, na famosa oração feita na presença deste mesmo Artaxerxes, dirigiu-se ao Senhor nestes mesmos termos. A razão é óbvia, pois o cenário das histórias já não é as fronteiras estreitas da Palestina e o povo escolhido, mas é internacional. O retorno e restauração milagrosa da comunidade do lamentável exílio contra todas as probabilidades opressivas ratificaram que o Deus de Israel não é uma deidade paroquial. É, mais exatamente, o Deus dos céus.⁵

Em termos mais práticos e políticos, era evidente que o Senhor era soberano sobre as estruturas políticas do tempo. Ciro reconheceu que o seu poder era derivado, pois foi o Deus de Israel, disse ele, que “me deu todos os reinos da terra” (Ed 1.2). O próprio Esdras sabia que Artaxerxes permitira o seu retorno à Babilônia e o autorizara a remobiliação do Templo, porque Deus pusera estas coisas no coração do rei (7.27). A alegre congregação que celebrou a grande Páscoa logo após a conclusão da construção do segundo Templo expressou sentimento semelhante. O Senhor “tinha mudado o coração do rei” (6.22), permitindo que o projeto chegasse à conclusão.

A soberania do Senhor também se manifesta em guiar o povo de muitas formas. O retorno sob as ordens de Ciro foi provocado pela mudança do espírito dos judeus para que voltassem (Ed 1.5). Esdras e Neemias se referem ao domínio do Senhor sobre eles pela interessante expressão “a mão do SENHOR, seu Deus, que estava sobre ele/mim” (7.6,9; 8.18,22,31; Ne 2.8). A mão de

⁴ É óbvio que isto não significa que Ciro era convertido ao jeovismo. Mais exatamente, ele estava manifestando um espírito sincretista conhecido por ser característico da religião persa daqueles dias. Veja T. Cuyler Young, Jr., *The Cambridge Ancient History*, Second Edition, editors John Boardman et al. (Cambridge: Cambridge University, 1988), vol. 4, p. 102.

⁵ É preferível isto do que a opinião de que o epíteto, típico da religião persa, foi empregado por Esdras e Neemias para mostrar abertura a outros pontos de vista religiosos. É, pelo contrário, declaração polêmica contra tais pontos de vista. Para inteirar-se da posição padrão de que esta é a declaração de acomodação, veja F. C. Holmgren, “Ezra & Nehemiah”, in: *International Theological Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 8-10.

Deus, como está particularmente claro em Ezequiel,⁶ é uma metonímia do seu poder. Traduzido em termos mais modernos e atualizados, é um modo de aludir à soberania divina, o controle do Senhor sobre todas as facetas da vida.

O verdadeiro domínio também exige que os inimigos obedeçam às suas ordens. Quando Tatenai, governador do Trans-Eufrates, tentou embargar a construção do Templo, fracassou, porque “os olhos de Deus estavam sobre os anciãos dos judeus” (Ed 5.5). Mais diretamente, Esdras afirmou que ele hesitou em buscar a proteção do rei Artaxerxes para a viagem a Jerusalém, porque ele já testemunhara ao rei que o seu Deus podia lidar muito bem com os inimigos (8.22). Quando estavam sob a grande pressão de Sambalate e seus co-conspiradores, Neemias exortou os judeus para que continuassem construindo o muro, pois o Senhor, seu Deus, os livraria (Ne 4.14).

Além da exclusividade e soberania, outros atributos do Senhor recebem atenção em Esdras e Neemias. Na passagem citada há pouco (4.14), Neemias descreveu o Senhor como “grande e terrível”. O pagão Artaxerxes exaltou a sabedoria divina como a fonte da habilidade de Esdras tomar decisões sábias (Ed 7.25). O Senhor também era o Justo diante de quem a nação é impura e condenada (9.15; Ne 9.33). Outro aspecto do caráter de Deus, a graça e a misericórdia, reparam a brecha ocasionada por essa justiça em contraste com a maldade da humanidade rebelde. Esdras, na grande oração sacerdotal, falou da graça de Deus em preservar um remanescente do povo, um remanescente que também achou favor aos olhos do rei da Pérsia (Ed 9.8,9). As palavras hebraicas que o narrador usou aqui são *hen* e *hesed*, respectivamente, termos sugestivos não só da disposição bondosa, mas também da fidelidade do concerto.⁷ Neemias descreveu a misericórdia do Senhor usando o termo *rahamim* (Ne 9.27,28,31), modo mais antropopático de comunicar o lado emocional da natureza do Senhor. Considerando que esta passagem está no contexto da declaração do concerto, temos de ser sensíveis à palavra como termo técnico que diz respeito, mais uma vez, ao compromisso do concerto do Senhor. A verdade é que Neemias louvou a Deus (9.32), porque “guardas o concerto e a beneficência,” (*habbrith uhesed*), talvez mais bem traduzido por: “guarda fielmente o teu concerto”⁸ (cf. NTLH).

As obras e ações de Deus. O Antigo Testamento afirma consistentemente que Deus é conhecido não só pelos (ou talvez, não principalmente pelos) atributos declarados, mas também pelo envolvimento nos assuntos das pessoas. Através da sua obra na história, Ele declara quem é. Obviamente, o ato em si não pode se comunicar, por isso é obrigatória a palavra explicativa, a proposição. Esdras e Neemias, como as demais testemunhas canônicas,

⁶ Ezequiel 1.3; 3.14,22; 8.1; etc.

⁷ F. Charles Fensham, “The Books of Ezra and Nehemiah”, in: *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 130.

⁸ Esta tradução é próxima da versão da Jewish Publication Society (Sociedade de Publicação Judaica). Veja *The Writings: A New Translation of the Holy Scriptures* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1982).

falam das ações de Deus, mas também lhes dão significado na palavra falada e escrita.

Do ponto de vista lógico e teológico, o primeiro ato revelador de Deus foi a criação, evento que recebe atenção escassa em Esdras e Neemias, porque o foco da matéria é a restauração da comunidade teocrática, uma restauração necessariamente baseada na criação, mas não diretamente ligada a ela no pensamento pós-exílico. É exatamente quando é necessária a ligação, isto é, a repetição da história do concerto, que Neemias fundamentou o poder e a fidelidade do concerto de Deus na obra inicial da criação (Ne 9.6).⁹ Analisaremos este ponto mais adequadamente ainda neste capítulo.

O Senhor também é o revelador dos seus propósitos (Ed 5.1,2), especialmente através dos profetas — propósitos que focalizam particularmente o papel de Fazedor do concerto e Guardião do concerto (Ne 1.5). Historicamente, isto se deu quando Ele lutou pelo povo na guerra santa (4.20; 9.24) e trabalhou para alcançar os objetivos que tinha para eles (6.16). Ocasionalmente, ele agia como juiz, pois quando o povo transgredia o concerto santo, ele executava as pertinentes sanções terríveis, especial e culminantemente na forma de deportação e exílio (Ed 5.12; 9.7,13; Ne 9.27).

O POVO DE DEUS

A divisão de Israel em o Reino do Norte e o Reino do Sul, e o exílio permanente do Reino do Norte sob as forças dos assírios, só deixaram Judá como povo do concerto dos tempos do Antigo Testamento. Isto não foi tão devastador para as promessas e esperança do concerto quanto parece, porque a monarquia davídica originou-se em Judá e continuou exercendo domínio até pelo menos a queda de Jerusalém diante dos babilônios em 586 a.C.. Foi um golpe letal contra a viabilidade do concerto, pois apesar das vozes proféticas oferecerem palavras de consolo e promessas de restauração, permanecia o fato de que Jerusalém fora conquistada, o Templo arrasado e o povo, com o monarca davídico, levado cativo para a longínqua Babilônia.

Um raio de otimismo continuou brilhando na pessoa de Joaquim, o último descendente que sobrevivera de Davi, a sentar-se no trono como rei. Exilado em 598 a.C. como rapaz de 18 anos, Joaquim morou na Babilônia até pelo menos 562 a.C. Foi bem tratado e, enquanto viveu, manteve a ligação entre a linhagem davídica do passado e a reassunção prometida dessa linhagem nas eras vindouras. O livro de 2 Reis termina com referência a Joaquim, como a dizer que o terrível julgamento de Deus sobre o povo não anulou o compromisso de restabelecer a casa de Davi ao trono real (2 Rs 25.27-30; cf. Jr 52.31-34).

Não sabemos quanto tempo Joaquim viveu, mas o decreto de Ciro ocorreu pouco mais de 20 anos depois da última referência a ele. As genealogias indi-

⁹ Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1988), p. 303.

cam que Joaquim foi sucedido por Sealtiel e este por seu sobrinho Zorobabel,¹⁰ o principal líder do primeiro retorno da Babilônia (1 Cr 3.17-19; cf. Ed 3.2). Zorobabel era a evidência tangível e física de que o penhor para restabelecer a dinastia davídica encontrara cumprimento, ainda que Zorobabel nunca tivesse atuado como rei na província persa da Judéia.

A restauração da comunidade. Qual era a significação teológica da restauração conforme está apresentada em Esdras e Neemias? Este primeiro, toma a forma de listas genealógicas extensas (Ed 2.1-70; 8.1-14; Ne 7.5-65), cujo propósito era pelo menos duplo: (1) legitimar aqueles que voltaram, identificando-os com os ancestrais tribais, e (2) demonstrar por essa ligação que o exílio, embora fosse traumático e terrivelmente destruidor, não cortara a linhagem da promessa que originou-se em Abraão e continuaria para sempre. Havia nestas listas as linhagens dos sacerdotes, levitas e outros funcionários religiosos (Ed 2.36-54; 8.1-14; Ne 7.39-56), pois o reino teocrático, como reino de sacerdotes, era um povo de adoradores que expressava a vassalagem na forma relacionada ao culto.

As genealogias dão a entender que a mesma nação que fora desarraigada tão violentamente da terra da promessa voltaria. E ainda que não fossem as mesmas pessoas, eram os seus descendentes, castigados e de número muito reduzido. Neemias conhecia muito bem o penhor do Senhor dado a Moisés (Dt 30.2-4) que, mesmo que o povo desobediente fosse exilado nos confins da terra, Ele os ajuntaria e os traria de volta ao lugar habitado pelo seu nome (Ne 1.8-10). Neemias também sabia que seria quase como um novo começo, pois o povo restaurado seria apenas um remanescente (*nis'arîm*, Ne 1.3). É de tal começo humilde que Esdras também sabia que a comunidade restaurada tinha de surgir novamente (Ed 9.15).

A doutrina do remanescente é generalizada no Antigo Testamento.¹¹ Era fato que o povo do Senhor sempre tinha a tendência a apostatar-se, com exceção de uma minoria, o remanescente que permanecia fiel às responsabilidades do concerto. Em outras palavras, sempre havia um Israel dentro do Israel, o verdadeiro núcleo envolto pela casca de uma entidade nacional externa. Os propósitos e promessas salvíficos do Senhor não se cumprem na nação em si, mas só nesse cerne religioso que ele preservou no decorrer das eras.

O que destacou o remanescente do povo foi a determinação de ser um povo separado, um povo cuja lealdade era exclusivamente ao Senhor. Em contraste com o pano de fundo do exílio, ocorria um julgamento exatamente porque a

¹⁰ Quanto aos dados contraditórios que Zorobabel era filho de Pedaiás (1 Cr 3.19) e de Sealtiel e para inteirar-se de uma reconciliação racional, veja D. J. Clines, "Ezra, Nehemiah, Esther", in: *New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 64.

¹¹ Gerhard Hasel, "The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah", in: *Andrews University Monographs*, 5 (Berrien Springs, Michigan: Andrews University, 1975).

nação do concerto tinha abandonado este princípio de exclusividade. Este fato é muito evidente, porque Esdras e Neemias destacam tal interesse na pureza do remanescente pós-exílico. Seus integrantes tinham de sair dentre os incrédulos do seu tempo para exibir religiosidade própria, o que significava ser um povo santo e um reino sacerdotal.

Zorobabel enfrentou esta questão logo cedo, quando o trabalho construtivo do Templo estava em andamento. Os samaritanos e outros adversários dos que voltaram do exílio quiseram unir-se na construção do Templo, mas os líderes judeus imediatamente perceberam que o sincretismo implícito neste esforço cooperativo era ostensivamente contrário ao espírito do concerto. Zorobabel respondeu: “Nada tendes conosco na edificação da casa a nosso Deus” (Ed 4.3, ARA).

A exclusividade implícita nesta resposta ecoou repetidamente nas advertências de Esdras e Neemias ao povo remanescente para separar-se das populações circunvizinhas, sobretudo na prática matrimonial. Esdras ouviu a reclamação que o povo, os sacerdotes e os levitas tinham se casado com indivíduos das nações vizinhas descrentes, uma abominação que resultou na mistura da raça santa com os que os cercavam (Ed 9.2). Como fizeram os antepassados dessas nações séculos antes, eles entraram na terra da promessa para levar as práticas más dos habitantes cananeus (vv. 11,12).

Esdras ficou tão indignado com este desarranjo das linhas demarcatórias que ordenou o divórcio peremptório sempre que houvesse casamentos mistos (Ed 10). Anos mais tarde, Neemias retomou a causa. Ordenou que os israelitas que tinham se separado das nações vizinhas pagãs renovassem os votos do concerto ao Senhor (Ne 9.2) e se contivessem, daí em diante, de casarem-se entre nacionalidades diferentes (10.28).

De interesse especial para Neemias, foi o problema do casamento entre judeus com as mulheres de Asdode, Amom e Moabe. Comparou essas alianças com as de Salomão, que resultaram no fim da monarquia unida (Ne 13.23-27). Isto lhe foi particularmente ofensivo, porque a lei mosaica proibia especificamente que amonitas ou moabitas entrassem na assembléia de Israel (Dt 23.3-5),¹² proibição claramente frustrada pelos casamentos mistos. Quando os judeus envolvidos compreenderam essa verdade, prontamente retiraram a multidão mista do meio deles. Ao que parece, Neemias não foi tão longe quanto Esdras, exigindo o término dos casamentos já feitos (Ne 13.1-3).

A expressão final da restauração da comunidade foi a reconstrução das estruturas físicas da cidade e da nação. Era necessária não só por razões práticas de habitação e recursos comunitários, mas também como símbolo da continuidade com o passado e a confiança no futuro. Assim que voltou, o povo, sob a administração de Zorobabel e Josué, iniciou os projetos construtivos, em particular o Templo do Senhor (Ed 3.8-13). Lentamente o trabalho progredia

¹² Para inteirar-se da razão, veja Peter C. Craigie, “The Book of Deuteronomy”, in: *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 297,298.

sob as orientações destes líderes e de outros, inclusive de Esdras e Neemias, até que terminou e permaneceu como um monumento à fidelidade do Senhor ao seu povo.

A restauração da adoração. O remanescente do povo era mais que apenas uma entidade étnica ou nacional — era o povo vassalo do Senhor eleito e redimido por Ele para servi-Lo como luz para as nações. Nessa função, eles tinham de modelar os propósitos soberanos e salvíficos divinos e mediá-los para o mundo. Isto está de acordo com o tema central do concerto mosaico em que Israel tem de assumir a responsabilidade de ser um reino sacerdotal e um povo santo (Êx 19.4-6).

A demonstração mais clara do caráter teocrático da comunidade foi o compromisso fiel ao concerto e a prática dos seus termos, uma prática indissolúvelmente ligada ao sistema de adoração nacional com lugares santos, pessoas santas, ações santas e tempos santos.¹³ Era Israel em adoração que melhor modelava o domínio do Senhor sobre todos os aspectos da vida humana. Da mesma maneira que a destruição do Templo e de seus ministérios sinalizava o verdadeiro começo do exílio, assim a reconstrução e renovação dos seus ministérios efetivaria o restabelecimento do povo de Deus ao papel de redenção. A comunidade sem adoração não tinha função efetiva.

Não é surpreendente, então, que o primeiro evento da vida pós-exílica de Judá fosse a celebração da Festa dos Tabernáculos, uma celebração que obviamente precedeu a reconstrução do Templo (Ed 3.1-7). Como foi adequado que a Festa dos Tabernáculos, que comemorava a provisão de Deus para o povo no deserto do Sinai, fosse agora a ocasião de alegrar-se pelo cuidado divino durante os 70 anos do deserto exílico na Babilônia. Dezesseis anos depois, tendo se concluído a construção do Templo, o povo comemorou novamente a provisão graciosa do Senhor em um grandioso e esplendoroso culto de dedicação na virada do ano através da observância da Páscoa (6.16-22).

Foi o Templo que forneceu o foco central da vida e testemunho da comunidade. Logo no início do segundo ano do retorno de Zorobabel, ansioso por restabelecer a casa de Deus a esse papel crucial, orientou o povo a pôr as fundações (Ed 3.8-13). Por mais pobre que parecesse aos olhos dos que tinham visto a magnificência do Templo de Salomão, bastava para mostrar que o Senhor, mais uma vez, se agradou em viver entre o seu povo. Depois de 16 anos de interrupção, os trabalhos retomaram, graças à inspiração profética e incentivo de Ageu e Zacarias (5.1,2). Os reis persas também deram apoio (6.12,14,15) até que a construção do Templo terminou em 515 a.C.

Embora o Templo fosse a própria residência de Deus, Jerusalém, o seu local, era a cidade de Deus. Sua reconstrução também era necessária para que se

¹³ F. C. Fensham, "Some Theological and Religious Aspects in Ezra and Nehemiah", in: *Journal of Northwest Semitic Languages* 11 (1983): pp. 64-66.

percebesse na terra a plena expressão dos propósitos do Senhor relativos ao reino. O Templo e a cidade estavam juntos (Ed 4.24), tanto que era possível falar deles intercambiavelmente (7.15-17,19). Neemias sentia a necessidade de reconstruir a cidade, mas também queria certificar-se de que fosse adequadamente repovoada. Descrevendo-a como “santa cidade”, ele procurava voluntários que se mudassem para ela de forma a ter o tamanho e esplendor indispensáveis à capital do reino teocrático (Ne 11.1,2).

A adoração requeria tempos santos, épocas sagradas, junto com templos e cultos. Embora Esdras e Neemias sejam econômicos na descrição destes como também de outros detalhes do desempenho do culto, há referências à Festa dos Tabernáculos e à Páscoa como já mencionamos (Ed 3.4; cf. Ne 8.13-18; Ed 6.19). Neemias também faz referência ao Rosh Hashaná ou o dia do Ano Novo (Ne 8.2), embora a significação não seja enfatizada até os tempos pós-bíblicos.

Esdras e Neemias não entram em detalhes concernentes à adoração pública que era tão importante ao cronista, embora não devamos concluir que o culto não fosse importante para a comunidade pós-exílica. O mais provável é que tais detalhes não precisam ser repetidos em uma obra que o cronista possa ter tido participação. Esdras, Neemias e os profetas pós-exílicos nos dão a nítida impressão de que o Templo restaurado e o culto eram senão sombras do que foram no passado glorioso de Israel. A mensagem era que a etapa pós-exílica da vida de Israel era mero antegozo de algo muito mais maravilhoso ainda por vir. Como disse Ageu, olhando claramente para o (seu) futuro distante: “Encherei esta casa de glória” (Ag 2.7).¹⁴

A oposição ao reino. A história do reino de Deus na terra, pouco importando em que tempo e de que forma, é uma história de luta e conflito, porque o estabelecimento é à custa de subjugar os elementos hostis que se formam contra esse objetivo. O próprio exílio, embora um julgamento do Senhor, foi executado pelas mãos da ímpia Babilônia, um inimigo perene do programa teocrático. Mas o fim do exílio não acompanhou o fim do conflito do reino, pois a comunidade pós-exílica, nos esforços de restauração, continuou enfrentado oposição acirrada e inflexível.

Assim que os exilados voltaram para casa e começaram a construção do Templo, os inimigos procuraram frustrar-lhes o trabalho, primeiro através de colaboração ilícita (Ed 4.1,2) e depois por meio de resistência clara (vv. 4-6). Quando Neemias entrou em cena 90 anos depois para reconstruir os muros de Jerusalém, o antagonismo ainda persistia. Acusando os judeus de traição contra o rei persa, Sambalate e seus colegas primeiro ridicularizaram os esforços do povo de Deus (Ne 2.19). Depois, ficaram furiosos quando viram que o trabalho prosseguia (4.1-3). Decidiram que o único recurso era a intervenção militar,

¹⁴ Ralph L. Smith, “Micah-Malachi”, in: *Word Biblical Commentary* (Waco, Texas: Word, 1984), vol. 32, pp. 157,158.

uma estratégia que foi vencida pelas orações e vigilância de Neemias e seus companheiros (vv. 8,9). O trabalho foi concluído e o Senhor triunfou através de seus servos obedientes. A mensagem teológica é muito clara. Jerusalém, o foco da habitação e obra salvadora de Deus na terra, é símbolo ou talvez até um microcosmo do seu reino. Intrinsecamente considerada, é a casa do povo de Deus, mas também o objeto do ataque das forças antiteocráticas que procuram eliminá-la da terra. Mas Jerusalém, como o reino eterno do próprio Deus, não pode ficar caída para sempre. Das próprias cinzas da história humana ressurgirá, restabelecida à pureza primitiva como a residência eterna do Senhor e de todos os seus súditos reais.

A história do concerto. Sem dúvida, o evento mais teologicamente traumático da história do povo teocrático foi a destruição de Jerusalém e do Templo e a deportação do povo do concerto para a distante Babilônia. Não foi o deslocamento físico que foi tão trágico, mas o rompimento do concerto que ligara Deus e o povo por quase um milênio. O que aconteceria agora? O Senhor tinha acabado com Israel? Havia esperança de que as antigas promessas fossem renovadas e a nação exilada restaurada?

Muitos dos profetas pré-exílicos previram esta calamidade e já tinham registrado a esperança para aqueles que, na servidão, buscariam o perdão do Senhor e, portanto, seriam restaurados como povo-servo. Agora que o retorno do cativoiro acontecera, os profetas pós-exílicos acrescentaram as palavras de confirmação e até olharam para frente, para dias mais gloriosos. Não há dúvida de que o povo de Deus quebrara rudemente os votos do concerto, mas o compromisso aos pais fora evidentemente eterno. Jamais deixaria de haver uma nação real ou um reino davídico para prover liderança. Israel falharia repetidas vezes, mas o Senhor teria a última palavra. As suas obrigações do concerto para o povo eram tão certas quanto o seu nome e reputação.

Pensando nisso, Neemias conduziu o povo a uma das cerimônias mais bem documentadas e significativas da renovação do concerto de todo o Antigo Testamento (Ne 8-10).¹⁵ A sua centralidade no livro mostra, inquestionavelmente, que a relação do concerto estava inerentemente intacta. O povo só tinha de arrepender-se e reafirmar a lealdade às providências e exigências do concerto. Então, e somente então, os israelitas poderiam apanhar o manto do privilégio teocrático que os marcara do Sinai em diante como a nação sacerdotal especial de Deus.

A narrativa da renovação começa com a história da relação do concerto desde o princípio (Ne 9.5-35). Em forma de tratado padrão do Iniciador do concerto, o Senhor, Deus de Israel, é apresentado como o único Deus, o Criador e Preservador dos céus e da terra (vv. 5,6). Em seguida, há o prólogo histórico,

¹⁵ Dennis J. McCarthy, "Covenant and Law in Chronicles-Nehemiah", in: *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982): p. 34.

uma recitação prolongada dos procedimentos de Deus com o povo desde o tempo de Abraão até aquele presente momento (vv. 7-35). O pai da nação fora eleito e, tendo sido achado fiel, tornou-se o recebedor das promessas do concerto relativas à terra e à semente (vv. 7,8). Depois, segue-se a permanência no Egito e a libertação milagrosa de Israel pelo mar Vermelho, um ato de redenção que resultou nas providências graciosas do concerto no Sinai (vv. 9-15).

Desde aquela época, por mais que o Senhor fosse bondoso, Israel tinha pecado. Foi o que aconteceu no deserto (Ne 9.16-21), na Transjordânia (v. 22) e na própria Canaã (vv. 23-25). Rejeitaram as advertências dos juízes (vv. 26-29) e não deram atenção aos profetas (vv. 30-35). O Senhor trouxera julgamento inúmeras vezes, mas não destruiu totalmente o povo, porque ele era “clemente e misericordioso”, ou seja, fiel à promessa incondicional e eterna (vv. 31,32).

Judá como povo-servo. Agora que o exílio terminou e que a comunidade fora restaurada, o remanescente do concerto viera colocar-se mais uma vez diante do grande Rei como povo-servo (Ne 9.36). Esta era a essência do que significava estar em concerto com o Senhor. O caráter soberano-vassalo do concerto mosaico levou à conclusão inevitável de que o papel exclusivo de Israel era de servo.

Os que voltaram muito antes de Neemias entenderam isto claramente, pois quando foram interrogados por Tatenai, governador do Trans-Eufrates, sobre os motivos para construir o segundo Templo, eles se justificaram declarando: “Nós somos servos do Deus dos céus e da terra” (Ed 5.11). Neemias identificou-se como servo do Senhor, mas também descreveu o povo de Israel nestes termos (Ne 1.6). Em linguagem rememorativa ao êxodo e ao concerto sinaítico, ele falou sobre o remanescente da nação: “Estes ainda são teus servos e o teu povo que resgataste com a tua grande força e com a tua forte mão” (v. 10). A força contínua da relação do concerto é cristalinamente clara nestas declarações.

A violação ao concerto. Como já comentado, a história do concerto de Deus tratando do povo foi pontuada pela desobediência constante às exigências divinas. Infelizmente, nem a destruição de Jerusalém e a deportação para a Babilônia tinham curado esta tendência viciadora, pois Esdras e Neemias tiveram de lidar com a violação do concerto nas suas respectivas situações pós-exílicas. Quando informado sobre o casamento misto dos judeus com os povos vizinhos, Esdras viu que era mais um exemplo da infidelidade de Israel. Com lamento amargo, lembrou a história da infidelidade do seu povo (Ed 9.6,7) e depois confessou ao Senhor: “Pois deixamos os teus mandamentos” (v. 10), exatamente como seus pais tinham feito. Embora tivesse graciosamente deixado um remanescente, o Senhor poderia não repetir o feito, concluiu Esdras (v. 14).

A resposta foi como esperada, porque Secanias, falando em nome do povo, disse: “Nós temos transgredido contra o nosso Deus e casamos com mulheres es-

tranhas do povo da terra” (Ed 10.2). Vemos que isto é o epítome da violação do concerto quando Secanias roga que os israelitas façam concerto com o Senhor para dissolver os casamentos ilegítimos e restabelecer a pureza da comunidade (9.3).

De tom mais especificamente pertinente ao concerto é a linguagem de Neemias na primeira oração. Dirigindo-se ao Senhor por “Deus grande e terrível, que guardas o concerto e a benignidade para com aqueles que te amam e guardam os teus mandamentos!” (Ne 1.5), Neemias confessou pelos israelitas que eles não obedeceram “os mandamentos, nem os estatutos, nem os juízos” que o Senhor dera a Moisés (v. 7). Os termos técnicos empregados aqui falam claramente de violação do concerto em sentido formal.¹⁶

No retorno à Jerusalém, depois de uma ausência de 12 anos, Neemias encontrou pelo menos dois exemplos evidentes de desobediência do povo ao concerto — a quebra do sábado e o casamento misto. Identificou a primeira destas desobediências como uma das principais causas da destruição de Jerusalém, porque o sábado era o sinal do concerto sinaítico (Ne 13.15-18; cf. Êx 31.12-17). O casamento com pessoas de outras nacionalidades falava do total fracasso do povo do concerto em cumprir a separação exigida, sendo especialmente odioso ao Senhor. Quando Neemias voltou a Jerusalém, descobriu que não foi só a população em geral que se casara com pessoas dos povos vizinhos (Ne 13.23-27), mas até mesmo o filho do sumo sacerdote também se casara. Neemias descreveu este ato de sacrilégio especial como contaminação do ofício sacerdotal e do “concerto do sacerdócio e dos levitas” (v. 29).

A violação do concerto não era algo limitado ao passado distante de Israel. Continuou nos tempos exílicos e pós-exílicos e teve de ser tratado inúmeras vezes pelos profetas e outros porta-vozes teocráticos como Esdras e Neemias. O único remédio era a renovação pessoal e coletiva. Até os fundamentos do concerto tiveram de ser descobertos de novo e os seus princípios apropriados mais uma vez, pois o papel de Israel como modelo e mediador do reino estavam constantemente em perigo.

A renovação do concerto. Embora não ocorra cerimônia de renovação do concerto em Esdras, a renovação está indicada na condenação de Esdras aos casamentos mistos e na proposição dos passos necessários para pôr as coisas em ordem (Ed 10.11-17).¹⁷ Primeiro, insistiu na confissão e depois exortou os culpados a fazerem a vontade do Senhor (v. 11). Conclamou-os especificamente a separarem-se dos povos circunvizinhos e das esposas estrangeiras. Isto atingiu o âmago da relação do concerto, a noção de que Israel era um povo santo, eleito e comissionado para ser a propriedade exclusiva de Deus. Como tal, ele tem de ser puro de todas as alianças alheias, servindo somente ao Senhor e representando o seu domínio na terra.

¹⁶ Fensham, “The Books of Ezra and Nehemiah”, p. 155.

¹⁷ McCarthy, “Covenant and Law,” pp. 32, 33.

Já demos certa atenção à renovação do concerto sob a orientação de Neemias. Agora é importante analisarmos alguns de seus aspectos técnicos. Começa com Esdras lendo a Torá no início das grandes festas de outono (Ne 8.2). Depois, Neemias e Esdras proclamaram que a ocasião era santa, na qual o povo tinha de celebrar a Festa dos Tabernáculos em comemoração à provisão do Senhor aos antepassados que peregrinaram no deserto (vv. 13-18). Por fim, no vigésimo quarto dia do sétimo mês, dois dias depois da Festa dos Tabernáculos,¹⁸ a assembléia, separada “de todos os estranhos” (9.2), pôs-se de pé e confessou os pecados diante do Senhor. Neste momento, os levitas oficiaram a cerimônia de renovação do concerto.

Os elementos há pouco mencionados — a Torá, os Tabernáculos e a confissão — abriram o caminho para a fase seguinte. É a afirmação da soberania e exclusividade do Senhor (Ne 9.6), a recitação da história da relação do concerto dEle com Israel (vv. 7-35) e a confissão alegremente feita de que este grupo reunido é o servo do Senhor (vv. 36,37). A ocasião terminou com um compromisso ao concerto nestas palavras notáveis ditas pela assembléia: “E, com tudo isso, fizemos um firme concerto e o escrevemos; e selaram-no os nossos príncipes, os nossos levitas e os nossos sacerdotes” (v. 38). Segundo a grande tradição da reforma e reavivamento no passado, a comunidade pós-exílica de Israel prendeu-se mais uma vez ao compromisso de ser o povo do concerto do Senhor.

CONCLUSÃO SOBRE ESDRAS E NEEMIAS

Os livros de Esdras e Neemias mostram um dos dias mais sombrios e difíceis da longa história veterotestamentária de Israel. Embora o exílio tivesse acabado e um povo remanescente estivesse em processo de reconstruir as superestruturas da vida nacional, os prospectos para o sucesso diminuem em comparação aos dias felizes do passado, quando o reino davídico dominou todo o mundo mediterrâneo oriental. Havia a necessidade de uma palavra de encorajamento, uma mensagem de esperança no Deus que abençoara uma vez o seu povo acima de todas as nações da terra e que prometera fazê-lo novamente.

Mas esta palavra de esperança estava condicionada ao desejo de a comunidade restabelecer as fundações do concerto nas quais ela tinha sido edificada e levar a sério o mandato de ser um reino sacerdotal e um povo santo. O grande tema teológico dos livros está exatamente nesta ligação entre as antigas promessas do Senhor e as expectativas presentes e futuras do seu povo escolhido. A comunidade pós-exílica era pequena, mas o seu Deus é grande. A confiança em tal Deus assegurará um futuro mais glorioso do que qualquer coisa dos dias passados.

¹⁸ Para inteirar-se de uma análise proveitosa sobre os problemas de um dia (até aqui incontestavelmente) de penitência vir logo após uma festa alegre, veja Clines, “Ezra, Nehemiah, Esther”, p. 189.

UMA TEOLOGIA DE ESTER

Com base no estilo hebraico, vocabulário persa e familiaridade direta com a vida e época da Pérsia de meados do século V a.C., é plenamente claro que o livro de Ester, pelo menos na versão massorética, tem de ser datado antes do fim do século V a.C.¹⁹ A autoria é desconhecida, mas quem escreveu ou compilou possuía informação totalmente de acordo com os registros históricos existentes de fontes persas e clássicas. Não há razão para vermos Ester como ficção, um romance histórico ou algo que não seja uma narrativa de acontecimentos reais.²⁰

Seja como for, tais questões têm pouco a ver com a mensagem teológica central do livro. Ester, como todos os outros textos históricos da Bíblia, existe para revelar algo sobre Deus, o seu povo e os propósitos divinos para eles e o mundo. A escrita mostra o envolvimento genuíno de Deus nos acontecimentos documentáveis da história humana, fato que aumenta a significação teológica. Tivesse Ester se mostrado como mera criação apócrifa (que terminantemente não é o caso), o seu valor revelador não teria diminuído em qualquer sentido.

A PESSOA E AÇÕES DE DEUS

O livro de Ester divide com Cantares de Salomão a característica de ser os dois únicos livros do Antigo Testamento que não mencionam Deus por nome. Esta omissão abriu espaço para muita discussão sobre a canonicidade de Ester. Tal critério arbitrário mostra enorme insensibilidade da presença de Deus no livro, presença sem a qual não podemos explicar o livro. Em suma, a ausência do nome divino só serve para enfatizar a qualidade transcendente da auto-revelação de Deus. As coisas acontecem da forma como acontecem em testemunho do controle soberano de Deus sobre todas as questões de vida e morte. Os olhos da fé vêem a providência em ação até (ou especialmente) quando os canais normais da auto-revelação divina estão ausentes. Em Ester, o Senhor se manifesta especificamente sendo soberano, exigindo lealdade e homenagem exclusivas e libertando o povo escolhido.

A própria Ester, em termos quase fatalistas, informou Mardoqueu que ela estava prestes a comparecer diante do rei Assuero (Xerxes) em nome do povo dela. Não sabendo quais seriam as conseqüências, ela se entregou ao Senhor com as palavras: “E, perecendo, pereço” (Et 4.16). A sua vida, ela entendia claramente, estava nas mãos de Deus e as coisas sucederiam de acordo com os propósitos divinos para ela e para o povo.

¹⁹ E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 375.

²⁰ J. Stafford Wright, “The Historicity of the Book of Esther”, in: *New Perspectives on the Old Testament*, editor J. Barton Payne (Waco, Texas: Word, 1970), pp. 37-47; and William H. Shea, “Esther and History”, in: *Concordia Journal* 13 (1987): pp. 234-248.

A soberania de Deus acarreta naturalmente a sua incomparabilidade e a sua insistência de que Ele seja reconhecimento exclusivamente como Senhor. Novamente a referência está oculta. Mas quando Mardoqueu obstinadamente recusou prostrar-se perante Hamã, o mais alto dos funcionários da corte, podemos concluir que não foi por pura recalcitrância, mas por causa da fé monoteísta na qual Mardoqueu se firmou (Et 3.2). Não se ajoelharia e honraria (a palavra hebraica conota o ato de adoração) um mero homem, nem tremeria de medo diante dele (v. 5), porque seria prestar homenagem a um sistema irreligioso, um antitético ao domínio do seu Deus.²¹

Os estudiosos reconhecem comumente que o tema principal de Ester é a reversão ou anulação.²² As estruturas sociais e políticas deste mundo, compendiadas neste caso da Pérsia, procuram destruir o povo de Deus. Entretanto, tais esforços são destruídos quando ele intervém e inverte o curso dos acontecimentos. A libertação se torna a marca distintiva da presença de Deus na história, uma atestação à soberania e poder divino.

Quando Mardoqueu rogou que Ester prestasse ajuda como rainha para salvar o seu povo, ele sabia muito bem que ela poderia negar. Mas esta reviravolta dos acontecimentos não frustraria ou impediria a sobrevivência dos judeus, como Mardoqueu tão confiantemente expressou: “Se de todo te calares neste tempo, socorro e livramento doutra parte virá para os judeus” (Et 4.14). Lógico que essa parte era o próprio Deus.

Até mesmo Zeres, esposa de Hamã, sabia disso. Seu conselho ao marido era que resistir a Mardoqueu era fútil, visto que, como judeu, não se podia resisti-lo (Et 6.13). Este medo dos judeus (cf. 8.17; 9.2) só tem explicação no fato de os inimigos reconhecerem que havia uma proteção em torno dos judeus, um Deus que intervinha a favor deles e que os capacitava a prevalecer, pouco importando as probabilidades contrárias.

O REINO DE DEUS

A teologia do Antigo Testamento concentra-se em grande medida na nação que Israel, o povo do concerto do Senhor, a quem Ele elegeu, resgatou e comissionou para servi-Lo entre as nações da terra. Como reino sacerdotal e povo santo (Êx 19.46), era tarefa de Israel modelar o domínio de Deus sobre a criação e mediar a graça salvadora à humanidade caída e alienada (Gn 1.26-28; 12.1-3). Este papel expressou-se na histórica com mais vigor na gloriosa monarquia davídica com as providências do concerto eterno (1 Cr 17.1-15). O exílio deu um fim cabal à monarquia, especialmente porque os exilados, como Mardoqueu e sua prima Ester, permaneceram na diáspora. Até os judeus que

²¹ Carey A. Moore, “Esther”, in: *The Anchor Bible* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1971), vol. 7B, pp. 36, 37. Moore propõe que Mardoqueu recusou se curvar diante de Hamã por causa da ascendência amalequita de Hamã.

²² Segundo Clines, “Ezra, Nehemiah, Esther”, p. 269.

voltaram a Jerusalém sob a tutela de Sesbazar, Zorobabel, Esdras e Neemias encontraram apenas uma versão truncada da antiga glória do reino. A questão de Israel como povo-servo dizia respeito tanto a eles quanto à comunidade judaica espalhada pelo Império Persa.

O sentimento de desespero relativo à esperança do concerto só fez aumentar o sentimento de temor que os judeus exilados sentiam quando testemunhavam da magnificência da realização humana ao redor deles. O livro de Ester impassivelmente se maravilha com a glória da Pérsia e o extraordinário rei Assuero (Et 1.4-6). Ele demonstrou o tipo de soberania que caracterizava os reinados de Davi e Salomão no passado distante, o qual deveria ser reservado para domínio exclusivo do Senhor. Assuero emitiu ordens e decretos que mantiveram o destino de amigos e inimigos igualmente nas garras da sua mão (1.8,19; 3.9,12; 4.11; 9.14; 10.1,2).

Esse poder absoluto tinha a capacidade de causar enorme mal ou incalculável bem. Como extensão da humanidade caída, era inerentemente antiteocrático e, portanto, naturalmente oposto à comunidade judaica sobre a qual ele dominava. Lógico que Mardoqueu sabia desta animosidade. Por isso, disfarçou a própria identidade como judeu e aconselhou Ester a fazer o mesmo (Et 3.4; cf. 2.10,20). Ironicamente, foi a revelação da afiliação étnica de Mardoqueu que precipitou o esforço público e combinado para destruir os judeus (3.6). Tendo persuadido Assuero de que o modo peculiar e “convencido” dos judeus constituía ameaça à unidade do reino, Hamã o aconselhou a empreender um *pogrom* total contra eles (3.9-11).

Em nenhuma parte a mão de Deus está mais visível na história do que na reversão desta cadeia de acontecimentos, pois o mesmo rei que inexplicavelmente o pôs em movimento (do ponto de vista privilegiadamente humano), contrariou-o. A maneira como aconteceu é exemplo maravilhoso de cooperação humana com iniciativa divina, pois foi por um homem comum e sua prima que o poder salvador de Deus expressou-se em prol de uma nação inteira.

Antes mesmo de Assuero tomar Ester como esposa foi lhe aconselhado substituir Vasti, a rainha naquela ocasião, por outra “companheira que seja melhor do que ela” (Et 1.19). Deste modo, a atitude de Assuero para com o seu cônjuge, e, por conseguinte, o povo judeu, tinha inclinação favorável. Quando Ester compareceu na presença do rei, ela “pareceu formosa aos seus olhos e alcançou graça perante ele” (2.9,17), reação compartilhada por toda a corte (v. 15).

Mardoqueu também logo subiu de posição e na estima do rei. Tendo descoberto uma trama para assassinar o rei, Mardoqueu a revelou, recebendo honra e recompensa, ironicamente da mão do arquiinimigo Hamã (Et 6.10,11). Para acrescentar insulto à injúria, Mardoqueu assumiu o cargo (8.1,2) e propriedades de Hamã (v. 7) depois da execução daquele vilão. Este foi apenas o começo da sua ascensão ao poder, porque logo a reputação de Mardoqueu se espalhou por toda a

extensão do império (9.3,4). O livro de Ester termina com o epitáfio que “o judeu Mardoqueu foi o segundo depois do rei Assuero [Xerxes], e grande para com os judeus, e agradável para com a multidão de seus irmãos, procurando o bem do seu povo e trabalhando pela prosperidade de toda a sua nação” (10.3).

Poderíamos concluir cnicamente que foi pura genialidade humana ou até duplicidade que levou Mardoqueu a essa posição gloriosa, mas a teologia do livro de Ester não permite tal interpretação. Foi Deus e só Deus que trabalhou, secretamente, temos de admitir, pela agência humana em prol do programa do reino. É o que explica a capacidade de os judeus protegerem-se (Et 8.11), até a ponto de virarem o jogo (9.1), fazendo o que quisessem com os que os odiavam (v. 5).

O CONCERTO DE DEUS

No tempo do Antigo Testamento, a identidade e o papel de Israel estão ligados na relação do concerto com o Senhor. Na verdade, são totalmente incompreensíveis sem essa relação. Isto é tão evidente como um todo ao longo do Antigo Testamento que muitos estudiosos vêem o concerto como o campo mais importante da teologia do Antigo Testamento.²³ É indubitável que não seria exagero dizer que a maioria dos livros do Antigo Testamento enfatiza o concerto até certo ponto, de forma que, quando uma composição literária como o livro de Ester ignora o concerto e a complexidade de termos técnicos que o acompanham, ficamos procurando uma explicação.

O que devemos manter em mente é que Ester diz respeito à comunidade judaica na diáspora e não à nação restabelecida na Judéia. Esta distinção é importante, porque o concerto não foi feito com um povo heterogêneo e espalhado, mas com a nação reunida e adorando como entidade corporativa. O Templo e Jerusalém ainda estavam no centro do programa teocrático, e era somente lá que o Senhor prometera encontrar-se com o povo do concerto como expressão coletiva do reino na terra. O concerto foi crucialmente importante na teologia de Esdras e Neemias, mas só teve interesse marginal em Ester.

Isso não quer dizer que não haja em Ester conotações relacionadas ao concerto, pois, como sugerido, seja de que forma for — reunido ou disperso —, Israel se explica e só existe em referência ao concerto. A separação de Israel de todos os povos, a distinção como servo especial de Deus entre as nações, era fundamental ao caráter como povo do concerto. Hamã reconheceu este aspecto da vida nacional de Israel quando, referindo-se aos judeus, disse que “existe espalhado e dividido entre os povos [...] um povo” (Et 3.8).

A causa para a separação era que Israel podia exibir uma pureza de vida que modelava o reino de Deus na terra, e isso atrairia as nações à graça

²³ Para inteirar-se de vários exemplos, veja Gerhard Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Third Edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 138, n. 107. [Edição brasileira: *Teologia do Antigo Testamento: Questões Fundamentais no Debate Atual* (Rio de Janeiro: JUERP, 1992).]

redentora de Deus que deseja que todos os homens se reconciliem com Ele. Uma declaração notável que comprova o sucesso dessa missão pelo Israel disperso consta em Ester 8.17, onde o narrador relata que, depois da reversão da sorte dos judeus, “muitos, entre os povos da terra, se fizeram judeus; porque o temor dos judeus tinha caído sobre eles” (cf. 9.27). Embora não devamos pressionar o ponto, é fato que o medo às vezes sirva de alcunha para o Senhor, de forma que Deus usou o povo como meio de trazer outros povos para si.²⁴

Em nível mais individual, Mardoqueu serviu de papel mediador quando descobriu o plano para assassinar o rei Assuero (Et 2.21-23; 6.2,3), papel que lhe deu as boas graças do rei e levou as bênçãos ao povo. Ester até chegou a tipificar a intercessão que Deus esperava que o povo-servo empreendesse. Quando Mardoqueu ficou sabendo do édito de aniquilação que sentenciava a comunidade judaica, implorou à prima Ester que fosse ao rei rogar-lhe pelo povo dela (4.8). “E quem sabe”, disse ele, “se para tal tempo como este chegaste a este reino?” (v. 14). Os acontecimentos subseqüentes revelam como ela foi bem-sucedida quando se colocou entre os judeus e as forças que ameaçavam erradicá-los. Na fidelidade de cada um como mediadores, Mardoqueu e Ester demonstram algo da tarefa designada ao povo como intercessor entre um Deus santo e Deus e todos os outros povos da terra.

CONCLUSÃO SOBRE ESTER

Embora não citado e trabalhando por trás dos acontecimentos, o Senhor é o personagem central do livro de Ester. Só a presença e o poder da deidade explicam a reversão radical das circunstâncias que formam o enredo central do livro. O povo judaico, dispersado no exílio, permaneceu o povo-servo, chamado e comissionado para servir ao Senhor na obra de redenção universal. Por causa da desobediência dos judeus e da hostilidade inflexível do mundo contra eles, a existência judaica foi colocada inúmeras vezes em risco. A história adorável de Ester proporciona a grande verdade teológica de que os propósitos de Deus não podem ser frustrados, porque Ele é leal ao concerto para sempre com a sua nação eternamente eleita.

²⁴ Veja Isaías 8.12,13 e Salmos 76.11 (em hebraico, v. 1). Segundo H. Ringgren, conforme foi citado por Moore, “Esther”, p. 82.

6

UMA TEOLOGIA DOS SALMOS

POR ROBERT B. CHISHOLM, JR.*

O livro de Salmos testemunha a relação vibrante que existia entre o Deus de Israel e o seu antigo povo do concerto. Embora o Antigo Testamento retrate o povo de Israel sob luz negativa, os Salmos demonstram que havia muitos na comunidade do concerto que confiavam no Senhor e, obedientes, o serviam. O saltério contém as orações e hinos dessas pessoas que buscavam a Deus como refúgio no meio da tempestade e experimentavam, repetidas vezes, a intervenção pessoal de Deus na vida.

Os Salmos diferem do restante do Antigo Testamento. Temos a lei de Deus proclamada por Moisés, as narrativas inspiradas dos procedimentos históricos de Deus com o povo, os conselhos divinos sobre a vida prática revelados por sábios e as mensagens de julgamento e salvação entregues por profetas divinamente comissionados. Em vez de ser a palavra direta de Deus para o povo, os Salmos contêm as expressões de fé em Deus e as reações à auto-revelação de Deus em palavras e ações.¹ Ao mesmo tempo, devemos entender que estas orações e hinos *oferecidos a Deus* também são *a palavra de Deus para os homens e mulheres*, embora em sentido indireto. O próprio Deus moveu os salmistas a orar e cantar. Por essas palavras aprendemos muito sobre o caráter divino e como Ele se relaciona com o mundo e o seu povo. Como as outras porções

¹ O Salmo 19 fala da natureza dupla básica da revelação de Deus com o antigo Israel. Os primeiros seis versículos relatam como o trabalho criativo de Deus declara “silenciosamente” a sua glória. Os versículos 7 a 11, os quais à primeira vista dão a impressão de não ter conexão com o contexto precedente, comentam a revelação do Senhor através da Palavra escrita, a lei mosaica. Salmos 97.6 e 98.2 comprovam, respectivamente, o caráter revelador das ações criativas e salvíficas de Deus. O primeiro texto declara: “Os céus anunciam a sua justiça, e todos os povos vêem a sua glória”. O último afirma: “O Senhor fez notória a sua salvação; manifestou a sua justiça perante os olhos das nações”.

* ROBERT B. CHISHOLM, JR. (M.Div., Th.M., Th.D.) é professor adjunto de Estudos do Antigo Testamento no Seminário Teológico de Dallas.

da Bíblia supramencionadas, o livro dos Salmos é plenamente inspirado (ou “soprado por Deus”) e por isso é proveitoso “para ensinar, para redargüir, para corrigir, para instruir em justiça” (2 Tm 3.16).

Há vários tipos de salmos no saltério. Os mais comuns são os lamentos ou Salmos de petição e os cânticos de louvor. Nos cânticos de louvor há cânticos de ação de graças, oferecidos com relação a um ato específico e normalmente recente da intervenção divina, e hinos, que elogiam a Deus em condições mais gerais pela sua bondade ao longo da história. Muitos salmos tratam de temas particulares, como os salmos régios (que enfatizam o rei e a sua relação com Deus), os salmos de entronização (que descrevem o Senhor reinando sobre o mundo), os cânticos de Sião (que celebram a grandeza de Jerusalém, a cidade escolhida por Deus como residência terrena) e os salmos sapienciais (os quais, como Provérbios, contrastam os estilos de vida e destinos de justos e injustos). Como era de se esperar, esta grande variedade formal e temática torna o saltério uma fonte rica para a teologia bíblica.

Como muitas outras porções do Antigo Testamento, os Salmos estão escritos em forma poética. São caracterizados por correspondência de pensamento entre as linhas (conhecido por paralelismo) e uma abundância de figuras literárias. O uso da imagem poética dá aos Salmos uma concretude e vivacidade que aliciam a imaginação, movem as emoções e permitem o leitor simpatizar mais facilmente e até identificar-se com os salmistas. Por causa das qualidades emocionais e pessoais destes antigos hinos e orações, podemos aplicá-los prontamente às nossas próprias experiências e apreciar mais profunda e pessoalmente a relevância das verdades teológicas que afirmam.

Da sua experiência com a monarquia e de seus contatos com nações estrangeiras, o antigo Israel estava plenamente ciente da realeza e seus conceitos acompanhantes (cf. 1 Sm 8). O tema central do livro dos Salmos, que as suas orações presumem e os seus cânticos de louvor afirmam, é a realeza de Deus. Por exemplo, Salmos 103.19 declara: “O Senhor tem estabelecido o seu trono nos céus, e o seu reino domina sobre tudo”. Muitos Salmos se referem especificamente ao Senhor como rei (5.2; 10.16; 24.7-10; 29.10; 44.4; 47.2; 48.2; 68.24; 74.12; 84.3; 95.3; 98.6; 145.1; 149.2) ou falam do seu domínio (Sl 22.28; 59.13; 66.7; 89.9; 93.1; 96.10; 97.1; 99.1; 103.22; 114.2; 145.11-13; 146.10). Muitos descrevem Deus como um Juiz justo, Pastor atencioso, Guerreiro poderoso e Suserano do concerto, os quais eram funções ou papéis dos reis no antigo mundo do Oriente Próximo.

Podemos resumir a mensagem teológica do livro da seguinte forma: como Criador de todas as coisas, Deus exerce autoridade soberana sobre a ordem natural, as nações e Israel, o seu povo inigualável. No papel de Rei universal, Deus assegura a ordem e a justiça no mundo e entre o seu povo, exibindo o poder de guerreiro invencível. A resposta apropriada para este Rei soberano é confiança e louvor.

DEUS CRIADOR: A BASE PARA A REALEZA

O CRIADOR DA ORDEM NATURAL

De acordo com os primeiros versículos da Bíblia, os Salmos afirmam que Deus fez os céus e a terra (121.2; 124.8; 134.3; 146.6). O seu comando verbal os trouxe à existência (33.6,9; 148.3-5), sendo considerados obras das suas mãos (8.3; 19.1; 95.5), e formados com compreensão e habilidade infinitas (136.5). O Senhor separou o mar da terra seca (95.5) e estabeleceu a terra em suas fundações (104.5). Fez todos os seres vivos (104.24-26) e colocou homem e mulher, o pináculo do trabalho criativo, como regentes sobre a terra (8.6-8). Ainda que a humanidade seja uma parte minúscula e insignificante do vasto universo de Deus (8.4), sua posição é grandemente exaltada, estando abaixo somente do próprio Deus, e momentaneamente inferior a dos anjos — ao menos em poder — (8.5).²

Até mesmo o mar ondulante, um símbolo do caos e desordem no antigo pensamento pagão, é produto do trabalho criativo de Deus. Na mitologia ugarítica, Baal, deus da tempestade, em sua busca pela realeza, é forçado a lutar com Yam, o deus do mar. Depois de acirrada luta, Baal sai vitorioso. A batalha é descrita deste jeito: “E a clava dançou na mão de Baal [como] uma águia partindo dos dedos de Baal. Atingiu a coroa do príncipe [Yam], entre os olhos do juiz Nahar. Yam desmoronou (e) caiu [de joelhos] em terra; as juntas tremeram e a forma física se enrugou. Baal empurrou Yam com força e o derrubou, dando um fim ao juiz Nahar”.³ Em outros textos, uma criatura chamada leviatã, ao que parece um dos servos de Yam, se opõe ao reinado de Baal (outra possibilidade é que leviatã seja um nome alternativo de Yam). Em contrapartida, alguns salmos afirmam que Deus fez o mar (*yam*, 95.5; 146.6). Em vez de serem vistos como forças que se opõem a Deus, o mar e as suas criaturas, inclusive o leviatã, são apresentados como exemplos primorosos da habilidade criativa de Deus (104.24-26).

Em Salmos 89.9-12, o tema da batalha com o mar aparece junto com o trabalho criativo de Deus, talvez para sustentar a afirmação do Salmo sobre a incomparabilidade do Senhor (cf. 89.5-7).⁴ Contrário às reivindicações das na-

² A melhor tradução do Salmo 8.5a é: “Fizeste-o, no entanto, por um pouco, menor do que Deus” (ARA). A tradução “os seres celestiais” (NVI), embora tenha apoio na forma da passagem citada em Hebreus 2.6-8, é altamente improvável no contexto literário do Salmo. A palavra hebraica em questão (*‘elohim*) é um título comum de Deus no Antigo Testamento, mas raramente (se é que ocorre) diz respeito aos seres angelicais ou divinos. A leitura “Deus” no versículo 5 também é consistente com Gênesis 1.26-28, onde Deus formou a humanidade à sua própria imagem e a designou como vice-regente sobre o mundo recentemente criado.

³ Ver John C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Second Edition (Edinburgh: T. & T. Clark, 1978), p. 44.

⁴ O tema da batalha com o mar também aparece nos Salmos junto com a criação divina de Israel e sua subjugação de inimigos históricos que ameaçam o povo de Deus e buscam romper a ordem que Ele estabeleceu. Ver análise ainda neste capítulo.

ções pagãs, o Senhor criou as forças do caos (simbolizadas pelo mar ondulante, no versículo 9, e pelo monstro marinho Raabe, no versículo 10),⁵ quando deu ordem ao universo.⁵ Só o Senhor é Rei soberano sobre o mundo por causa do seu ato poderosamente criativo e só Ele merece aclamação da humanidade (cf. 89.14,15). Tendo estabelecido a terra e conquistado os mares caóticos, Ele, assentado em seu trono eterno, reina sobre o mundo (93.1-5).

O CRIADOR DE ISRAEL, O POVO DO CONCERTO

O Senhor criou a nação de Israel para ser o seu povo especial do concerto (Sl 95.6; 100.3; 149.2). Como prometera a Abraão e aos patriarcas, Ele libertou milagrosamente os seus descendentes da escravidão no Egito, os formou em uma nação e os levou à Terra Prometida (cf. 105.6-11,42-45). Vários salmos detalham os acontecimentos históricos básicos que conduzem à criação de Israel, realçando os julgamentos no Egito (78.12,43-51; 105.27-36; 135.8,9; 136.10) e a libertação sobrenatural pelo mar Vermelho (77.14-20; 78.13; 81.10; 136.11-15). Como Criador de Israel, Deus tem o direito de reinar sobre a nação (114.1,2 declara que Israel se tornou o “domínio” de Deus quando os livrou do Egito, e Sl 149.2, ARA, o “seu Criador” está em paralelismo poético com o “seu Rei”).

No caso de Israel, o trabalho criativo de Deus foi também um ato de redenção. Os dois temas estão estreitamente relacionados em Salmos 74.12-17, em que o salmista reconhece Deus como o Rei eterno que traz salvação à terra (v.12), registra a vitória de Deus sobre o leviatã, a criatura marinha (vv.13,14), e descreve alguns dos seus atos criativos (vv.15-17). A referência à “salvação” no versículo 12 e a descrição do leviatã por “mantimento aos habitantes do deserto” (v.14; cf. Êx 14.30) indicam que o autor está aludindo à travessia do mar Vermelho e à destruição dos exércitos de faraó nessas águas. Ao mesmo tempo, a associação da vitória de Deus com o ato da criação (vv.15-17) dá a entender que a subjugação do mar primevo está em vista (cf. 89.9-12). Talvez seja desnecessário escolher entre a criação e o êxodo, como se fossem conceitos distintos. A ocorrência redentora no mar Vermelho também foi um ato de criação por meio do qual Deus trouxe ordem (uma nação) da desordem (escravidão no Egito), subjugando as forças do caos (os exércitos egípcios), da mesma maneira que fizera quando subjugou o primeiro mar e trouxe o universo ordenado à existência. Por conseguinte, o linguajar em Salmos 74.12-14, ainda que talhado

⁵ As referências a Raabe também constam em Jó 9.13; 26.12. A primeira referência diz que o “séqüito de Raabe” (AEC; “auxiliadores soberbos”, ARC) se curva diante do Senhor, que é o criador e Rei soberano do universo (cf. Jó 9.1-12). Este séqüito de Raabe lembra um dos aliados de Tiamat, a quem o deus criador Merodaque subjugou, de acordo com a narrativa da criação babilônica. A segunda referência, Jó 26.12, como o Salmo 89.9,10, se refere à vitória de Deus sobre Raabe (AEC; “soberba”, ARC) junto com o seu trabalho criativo. Outras referências em Jó a uma criatura marinha que promove desordem são Jó 3.8 (“o monstro leviatã”, NTLH) e 7.12.

para espelhar o caráter redentor do evento do Êxodo, também alude à vitória de Deus sobre o caos na criação.⁶

AS ESFERAS DO DOMÍNIO DE DEUS

A ORDEM NATURAL

Como Criador e Rei soberano do universo, o Senhor sustenta e controla a ordem natural. Por seu decreto, os corpos celestes executam suas funções designadas (19.4-6; 104.19-23; 148.3-6), as fundações da terra permanecem imóveis (93.1; 96.10; 104.5)⁷ e o mar fica dentro dos limites estipulados (93.3,4; 104.6-9). Os elementos naturais, inclusive o trovão, o relâmpago, o granizo, a neve, a nuvem e o vento fazem o que ele manda (29.3-9; 104.3,4; 135.7; 147.15-18; 148.8). Como aquele que controla a chuva, o Senhor é a fonte de vida para todas as criaturas (65.9-13; 104.10-15). A vida e a morte estão nas mãos dEle (104.27-30) e até o inferno, o lugar da habitação dos mortos, está dentro da sua jurisdição (33.19; 95.4; 103.4).⁸

A soberania de Deus na ordem natural criada demonstra que Ele é infinitamente superior aos deuses-ídolos das nações (96.5; 97.9; 135.5-7). O trabalho do Senhor na criação é evidência da sua glória (8.1; 19.1; 96.5,6; 104.1), poder (65.6), sabedoria (104.24; 136.5), interesse pela ordem e justiça (96.10; 97.6), confiabilidade (119.89-91) e bondade (104.28; 145.9). Toda criação é convocada a louvá-Lo (148.1-13). Em contraste com o Criador poderoso, os deuses-ídolos pagãos são nada mais que produtos de artesãos humanos (135.15). As imagens têm bocas, olhos e ouvidos, mas não podem falar, ver, ouvir ou respirar. Só causam vergonha aos seus adoradores (97.7; 135.16-18).

O controle de Deus da ordem natural é especialmente significativo no plano de fundo das antigas crenças cananéias. Na mitologia ugarítica, Baal era o deus da tempestade que cavalga nuvens e usa os elementos da tempestade para levar fertilidade à terra.⁹ Ele se vangloria: “Só eu sou aquele que é o rei acima dos deuses, que nutre os deuses e os homens, que satisfaz as multidões

⁶ A realidade por trás da imagem seria o “abismo” de Gênesis 1.2, o qual, em combinação com as trevas primevas, caracterizou a condição “sem forma e vazia” da terra antes da atividade criativa de Deus, por meio da qual Ele trouxe à existência um universo ordenado (ou seja, “os céus e a terra”).

⁷ Isaías 51.9-16 também associa estreitamente a criação e a redenção. Os versículos 9 a 11 relembram o Êxodo do Egito, quando Deus destruiu o monstro Raabe (símbolo dos exércitos egípcios) para que o povo redimido atravessasse o mar em segurança. Nos versículos 12 a 16, o Senhor fala como Criador do universo e do povo do concerto (ver Is 51.13,16). Como no Salmo 74, a redenção de Israel do Egito é vista como um ato criativo, e a imagem e simbolismo poéticos associados com a criação do universo são aplicados ao Êxodo.

⁸ Em Salmos 95.4, o paralelismo com as “alturas dos montes” indica que as “profundidades da terra” se referem às regiões subterrâneas, onde no pensamento antigo se localizava o lugar da habitação dos mortos.

⁹ Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, pp. 77, 78, 98.

da terra”.¹⁰ Baal era supostamente a fonte dos alimentos básicos da vida: o pão (Ugar, *lhm*), o vinho (*yn*) e o óleo (*smn*).¹¹ Em contradição direta a isto, os salmistas afirmaram que o Senhor amolece a terra com as chuvas (65.10) e produz para o homem “da terra o alimento [em hebraico, *helem*] e o vinho [*yayin*] que alegra o seu coração; ele faz reluzir o seu rosto com o azeite [*semen*] e o pão [*lehem*], que fortalece o seu coração” (104.14,15).

Os mitos também descrevem os elementos da tempestade, especialmente o trovão e o raio, como as armas de Baal. Um texto fala que o arsenal de Baal tem “sete raios” e “oito armazéns de trovões”.¹² Outro descreve a poderosa teofania da tempestade de Baal da seguinte forma: “Então Baal abriu uma brecha nas nuvens, Baal soou a voz santa, Baal trovejou dos seus lábios [...] os lugares altos da terra tremeram. Os inimigos de Baal fugiram para os bosques, os inimigos de Hadade [nome alternativo de Baal] tomaram as montanhas. E o conquistador Baal disse: ‘Inimigos de Hadade, por que estais tremendo, barcos do Valente?’ Os olhos de Baal guiaram sua mão, enquanto ele balançava um cedro [ou seja, um raio] na mão direita. Assim Baal foi entronizado na sua casa”.¹³ Em oposição direta a este retrato mitológico de Baal, o Salmo 29 apresenta o Deus de Israel como o senhor da tempestade, que se assenta entronizado sobre as águas do caos. O salmista enfatiza o poder destrutivo da voz atoadora de Deus, que quebra as árvores mais altas e faz a terra tremer violentamente (29.3-9). “A voz do Senhor” é especificamente mencionada sete vezes, enfatizando a plenitude e magnitude do seu poder grandioso.

Na mitologia ugarítica, os dois principais inimigos de Baal são Yam, o deus do mar (ver discussão anterior), e Mot, o deus da morte e do inferno. Como o deus da vida e fertilidade, Baal se engaja em luta contínua com Mot que ou reflete o ciclo sazonal ou a ameaça de seca prolongada à regularidade sazonal. Inicialmente, Baal se submete à autoridade de Mot, sendo forçado a entrar no reino da morte. Algum tempo depois, Baal volta e vence Mot depois de uma luta feroz. Em contrapartida, os Salmos nunca dizem que o Senhor é servil à morte, nem consideram que a morte apresente perigo real ao domínio do Senhor. Os salmos afirmam que a morte é uma força hostil que ameaça o povo de Deus (18.4,5; 116.3) e um lugar onde o indivíduo é separado da comunidade de adoradores pertinentes ao concerto e não experimenta mais os atos poderosos de Deus (6.5; 30.9; 88.10-12; 115.17). Mesmo assim, esse reino de trevas está sob o controle soberano de Deus, que tem nas mãos as “profundidades da terra” (95.4). Ele possui o poder

¹⁰ Ibid., p. 66.

¹¹ Ibid., p. 98. Ver texto, 16 iii 14-16.

¹² Acerca deste texto, ver John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea* (Cambridge: Cambridge University, 1985), p. 59.

¹³ A tradução para o inglês é de Michael D. Coogan, *Stories from Ancient Canaan* (Philadelphia: Westminster, 1978), p. 105.

para livrar o seu povo das garras da morte (16.10; 18.15-19; 33.18 e 19; 103.4) e só determina a extensão de vida das suas criaturas (90.3-12; 104.27-30).

AS NAÇÕES

Como Criador da humanidade, o Senhor também domina sobre o mundo das nações (22.28; 47.8,9; 66.7; 113.4). Ele faz tudo o que quer na terra (135.6; cf. também 115.3), frustrando os planos das nações (33.10). Ao longo da história de Israel, Ele demonstrou a soberania sobre as nações. Para livrar os israelitas do Egito e dar-lhes a Terra Prometida, ele derrotou reis poderosos, inclusive faraó, Seom, rei dos amorreus, Ogue, rei de Basã e todos os reis de Canaã (135.9-11; 136.17-20). Depois, ele capacitou Davi a conquistar as nações circunvizinhas e fazer deles estados vassalos de Israel (18.43-45). Em um oráculo de salvação dirigido a Davi, o Senhor declarou: “Moabe é a minha bacia de lavar; sobre Edom lançarei o meu sapato; sobre a Filístia jubilei” (60.8; 108.9). Quando o povo se rebelou contra Ele, criou nações como instrumentos de castigo (66.12; 106.40-43). Ainda que as nações sejam hostis ao Senhor e adorem falsos deuses (74.10,18,22; 135.15), o seu desejo é que elas abandonem os caminhos rebeldes, reconheçam a soberania dEle e ofereçam-lhe adoração genuína (2.10-12; 47.1; 96.7).

ISRAEL

A posição e obrigações de Israel como o reino vassalo do Senhor. Embora seja Rei sobre a ordem natural e o mundo das nações, Deus escolheu uma nação, Israel, para ser o seu exclusivo povo do concerto. Israel se tornou a “herança” (*nahalab*; cf. 33.12; 78.62,71; 94.5,14; 106.5,40) de Deus e o seu “tesouro peculiar” (*šgullab*; cf. 135.4). Essas duas palavras são usadas em Deuteronômio como termos técnicos que indicam o estado especial de Israel como reino vassalo de Deus (Dt 4.20; 7.6; 9.26,29; 14.2; 26.18).¹⁴ Em sentido único, o Senhor é o “Deus de Jacó” (46.7-11).

Como nação do Senhor, os israelitas receberam a lei divina (147.19), a qual tinham de amar e obedecer (103.18; 105.45; 111.10). A exigência mais básica da lei era a lealdade absoluta ao Senhor. O povo de Deus tinha de colocar a fé somente nEle (37.3,5; 44.4-8; 62.8; 115.9-11) e rejeitar os deuses das na-

¹⁴ Os cognatos semíticos de *šgullab*, palavra relativamente rara, também são usados em contextos de tratado ou concerto para referirem-se a um vassalo ou servo. A palavra acadiana *sikiltum* significa um vassalo/servo em uma impressão de selo de Alalakh, onde Abba-El é chamado o *sikiltum* de uma deusa. Ver Moshe Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East”, in: *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970): p. 195, n. 103. Em um texto de Ugarite, o cognato ugarítico *sglt* significa “vassalo” ou “propriedade”. H. Huffmon e S. Parker traduzem o texto (UT 2060:11-12) da seguinte forma: “Agora vós pertenceis ao Sol, vosso senhor; vós sois seus servos, sua propriedade (*sglt*)”. Ver Herbert B. Huffmon and Simon B. Parker, “A Further Note on the Treaty Background of Hebrew *Yada*”, in: *Bulletin of the American Schools for Oriental Research* 184 (1966): p. 37.

ções (40.4; 81.9). Também não tinha de confiar na própria força ou em alianças estrangeiras (20.7; 33.16,17; 118.8,9; 146.3).

O autor do Salmo 119 exemplifica uma atitude para com a lei mosaica que era a ideal para todo o Israel (cf. também 19.7-11). Nesta oração longa, o salmista empregou uma variedade de expressões e metáforas para descrever a devoção aos mandamentos de Deus. Afirmou inúmeras vezes o grande amor pela lei (vv. 47,48,97,113,119,127,140,163,167) e declarou a obediência fiel a ela (vv. 17,44,55-57,60,67,69,88,100,101,106,112,115,129,134,145,146,166-168). Escolheu a lei do Senhor (vv. 173), lembrou-se dela (v. 52), almejou-a (vv. 20,40,174), buscou-a (vv. 45,94), agarrou-a (v. 31), meditou nela (vv. 11,15,23,27,48,78,95,97,99,148), deliciou-se e alegrou-se nela (vv. 14, 16, 24, 47, 70, 77, 92, 111, 143,174), correu por ela (v. 32), falou dela (v. 46), achou consolo nela (v. 52), esperou nela (vv.74,81,147) e temeu-a (v. 120). No lado negativo, não se esqueceu da lei do Senhor (vv. 61, 93, 109, 141, 153,176), não a abandonou (v. 87) ou afastou-se dela (vv. 102, 110,157). Como ato de louvor, ele levantava as mãos e agradecia a Deus sete vezes ao dia pela lei (119.48,164), que era uma luz para guiá-lo pelo caminho traiçoeiro da vida (v. 105). Para o salmista, a lei de Deus era mais valiosa do que as riquezas materiais (vv. 72,127) e mais satisfatória que o mel (v. 103).

A presença de Deus com o povo do concerto. Como Senhor do concerto de Israel, Deus vivia entre o seu povo. Nos dias de Moisés, Ele os guiou e os protegeu com uma coluna de nuvem e uma coluna de fogo (78.14; 105.39). Mais tarde, habitava no Tabernáculo em Siló (78.60) e subseqüentemente escolheu o Templo em Jerusalém como santuário permanente (78.68, 69; 87.1,2; 132.13,14).

Muitos salmos, especialmente os cânticos de Sião (46; 48; 76; 84; 87; 122), exaltam Jerusalém como a residência do Senhor. Safom, situado ao norte de Israel, era a montanha sagrada dos cananeus, de onde o seu supremo deus El supostamente reinava. Porém, Sião era o verdadeiro “Safom”, pois era aqui que o Senhor Deus de Israel, o “Grande Rei” do universo, vivia e reinava (48.2). Como capital do reino universal de Deus, Sião desfrutava da proteção e bênçãos divinas. A presença de Deus na cidade a tornava imune das nações furiosas fora dos muros (46.1-11). Quando atacavam a cidade, eram rapidamente destruídas pelo poder devastador de Deus (48.3-8; 76.3-6). O monte Sião permaneceria para sempre, sem se abalar por causa dos seus inimigos (125.1). Deus provia a subsistência dos residentes da cidade, levando-os a cantar com alegria (132.15,16). As suas bênçãos abundantes eram como correntes vivificantes que fluem pela cidade (46.5; cf. 36.8). Subseqüentemente até as nações pagãs seriam forçadas a reconhecer a grandeza de Sião e a posição privilegiada dos seus habitantes (87.3-7).

Sião era o foco da antiga religião e fé israelita, tanto antes quanto depois do exílio. O povo de Deus, especialmente os peregrinos religiosos que chegavam

à cidade (84.5-7), encontravam consolo e encanto nas suas estruturas físicas (48.12,13; 84.1; 122.3), porque eram lembranças tangíveis da presença protetora de Deus. O Salmo 84 exalta o Templo em termos particularmente ardentes, romantizando-o como lugar de segurança para os passarinhos e seus filhotes (v.3). Na sua alegria, o autor clamou: “Vale mais um dia nos teus átrios do que, em outra parte, mil. Preferiria estar à porta da Casa do meu Deus, a habitar nas tendas da impiedade” (84.10). Todos que amavam Jerusalém tinham de orar pelo bem-estar e prosperidade contínuos da cidade (122.6-9). Até quando foram levados cativos à Babilônia e os seus captores pediram zombeteiramente que cantassem uma das canções de Sião, os exilados atemorizados continuaram prestando lealdade à cidade (137.1-6). Escrevendo depois da queda de Jerusalém, o autor do Salmo 102 orou pela restauração de Sião e previu um dia em que o ideal de Sião se cumpriria (vv. 13-22). Naqueles dias, as nações e seus governantes temeriam ao Senhor (v. 15) e se reuniriam em Jerusalém para adorar o seu nome (vv. 21,22).

Claro que a menção do exílio e da queda de Jerusalém nos lembra que o ideal hínico de Sião como cidade de Deus estava em nítido contraste com a realidade histórica da subversão violenta e ruína total da cidade. De acordo com os Salmos examinados acima, Sião, como residência permanente de Deus (cf. Sl 132.14), era imune aos ataques das nações. Os outros Salmos descrevem em detalhes vívidos a destruição da cidade pelas mãos de exércitos pagãos. O autor do Salmo 74 lamentou que os soldados babilônios entraram no Templo e o despedaçaram com machados antes de queimá-lo até aos alicerces (74.1-11, esp. vv.4-8). Os que celebravam a presença protetora de Deus em Sião eram meros pensadores levados ao extremo do ridículo por expectativas irreais? Não denunciou Jeremias os cidadãos de Jerusalém por colocarem falsas esperanças nas defesas da cidade e nos pátios do Templo (Jr 7.4; 8.19; 21.13)?

Para solucionar esta tensão, temos de reconhecer que os cânticos de Sião, com a sua linguagem extravagante e ponto de vista otimista, não são garantias proféticas ou promessas incondicionais, mas são expressões de um ideal que só foi parcialmente realizado no período pré-exílico. O Sião cantado nas canções é o que Jerusalém deveria e poderia ter sido caso seus líderes e cidadãos tivessem permanecido leais ao Deus que habitava no meio deles. A libertação milagrosa de Jerusalém dos assírios em 701 a.C. proporcionou um vislumbre do que Deus podia e queria fazer pela cidade com respeito ao arrependimento genuíno e fé do povo (Is 36;37). A confiança de Ezequias no Senhor naquele momento foi uma exceção rara na história de Israel. A absoluta falta de fé mostrada em ocasião anterior pelo seu pai Acaz (Is 7) era a norma entre o povo de Deus. A desobediência obstinada do povo forçou o Senhor a retirar a sua presença protetora da cidade pervertida, deixando-a aberta aos invasores inimigos e à destruição (cf. Ez 10;11). Naqueles dias, o ideal de Sião sofreu um retrocesso sério.

Os autores dos cânticos de Sião não deveriam ser ridicularizados como sonhadores ou ser associados com os rebeldes idólatras e injustos, que transformaram o ideal de Sião em falsa garantia de proteção divina e lançaram a crítica dos profetas sobre eles. Antes, devem ser admirados como seguidores leais do Senhor que se deliciaram na realidade da presença divina na Jerusalém pré-exílica e que, pela fé, antegozaram a realização do pleno potencial que propiciava. Embora escolhessem focalizar no ideal, em vez dos pré-requisitos morais-éticos para a sua realização, com certeza não negligenciaram ou repudiaram estes últimos (cf. 84.11b,12). Um dia, o ideal que almejaram e até em pequena medida haviam experimentado, se materializará. Os mesmos profetas que também anunciaram a queda da antiga Jerusalém esperavam o dia em que Deus purificaria e restabeleceria Sião e a tornaria novamente o lugar da sua habitação. Naquele tempo, a cidade e seus habitantes receberão reconhecimento universal como a “cidade de Deus” (cf. 87.3-7). Por isso, o ideal de Sião continuou inspirando os israelitas, mesmo quando eles eram confrontados pelas realidades do julgamento de Deus (cf. 102.13-22).¹⁵

O presente de Deus de um mediador para o povo do concerto. Além de dar ao povo do concerto a sua presença protetora, Deus lhes deu o rei davídico para servir de mediador entre Ele e a nação. Tirou Davi do apascentamento de ovelhas e o estabeleceu para “apascentar a Jacó, seu povo” (78.70-72; cf. 89.20), responsável por guiá-los em justiça e assegurar a paz e a justiça na terra.

Deus estabeleceu um concerto com o seu rei ungido, que elevou Davi e seus descendentes a uma posição especial diante dEle (2 Sm 7). O rei davídico desfrutava do *status* de “Filho” de Deus (2.7) e “primogênito” de Deus

¹⁵ O ideal de Deus habitando entre o povo, que o Israel antigo experimentou em parte e o Israel futuro viverá por completo, mexeu com a imaginação da Igreja Primitiva. No Novo Testamento, o motivo de um Sião ideal que incluía a garantia da presença protetora e bênçãos constantes de Deus, é ampliado para abranger as realidades além da restauração literal de Sião. O autor de Hebreus usou Sião em sentido figurado em referência à cidade celestial povoada por Deus, as hostes angelicais e a “igreja dos primogênitos” (Hb 12.23; cf. também Hb 13.14; Gl 4.26). O apóstolo João previu uma nova Jerusalém que desce dos céus após o julgamento final (Ap 21.1; 22.6). Esta cidade, chamada “a esposa, a mulher do Cordeiro” (Ap 2.19), é habitada pelo povo de Deus de todas as eras (cf. Ap 21.12-14, cujo simbolismo alude às tribos de Israel e à Igreja). Esta extensão da Sião ideal fora dos limites do Antigo Testamento ilustra como se realiza o pleno potencial dos temas bíblicos no progresso da revelação quando estes temas são utilizados como figuras e símbolos. Há um sentido no qual a Sião ideal já está sendo cumprida pela Igreja. Porém, quando a nação de Israel for restabelecida (cf. Rm 11.25-32), o ideal será mais completamente (e literalmente!) realizado quando Deus estabelecer o seu reino terreno de Jerusalém. Entretanto, o uso de João do motivo no Apocalipse mostra que nem sequer este cumprimento milenar literal do ideal de Sião esvazia o seu potencial. Chegará o dia em que todo o povo de Deus de todas as eras desfrutarão junto a sua presença protetora quando Ele reinar da nova Jerusalém sobre as novas criaturas.

(89.26,27).¹⁶ Como vice-regente do Senhor sobre Israel, ele se assentou, por assim dizer, à mão direita de Deus (110.1, entretanto, ver análise deste salmo mais adiante) e até foi tratado por “Deus” (45.6).¹⁷

Os estudiosos propõem vários paralelos ao fenômeno em Salmos 45.6 (um rei ou oficial ser tratado ou chamado “Deus”). Em Êxodo 4.16; 7.1, Moisés, como representante divino de Arão e faraó, é chamado “Deus”, mas o uso figurativo do título está claramente delineado no contexto (por conseguinte, a tradução “como Deus”, NVI). Certos estudiosos entendem que os juízes humanos são o referente de *'elohim* em Êx 21.6, 22.8,9,28 e 1 Sm 2.25, mas não há razão para não entendermos que Deus seja o referente direto nestes textos. Em Salmos 82.1,6, os “deuses” tratados são reis humanos que entretêm ilusões de deidade para si mesmos e são, portanto, adequadamente (e sarcasticamente!) chamados seres divinos (ver análise ainda neste capítulo). Talvez o paralelo mais estreito em Salmos 45.6 seja Isaías 9.6, onde um dos títulos do rei guerreiro é “Deus Forte” (*'el gibbor*). Ver análise de Isaías 9.6 9 (no capítulo 8, em *Uma teologia de Isaías*).

O pano de fundo para o concerto davídico e a imagem de filiação associada com ele é o concerto de concessão do antigo Oriente Próximo, por meio do qual um rei recompensava um servo fiel, elevando-o à posição de “filiação” e concedendo-lhe presentes especiais, normalmente relacionados com a terra e a dinastia. Ao contrário do tratado condicional entre suserano e vassalo no qual foi moldado o concerto mosaico, o concerto de concessão era incondicional e o

¹⁶ Em Salmos 2.12a, temos, ao que parece, outra referência ao rei davídico como “filho” de Deus. Entretanto, vários problemas surgem. O texto massorético é tradicionalmente interpretado com a leitura “beijai o filho”, mas a palavra traduzida por “filho” não é o termo hebraico comum *ben* (como consta no versículo 7), mas *bar*, a forma aramaica da palavra. Certos intérpretes defendem a leitura mostrando que a exortação é dirigida aos reis das nações circunvizinhas, entre as quais haveria reinos aramaicos. Outros, porém, preferem a leitura: “Beijai (ou seja, prestai homenagem) com sinceridade”, entendendo a forma em questão como substantivo ou adjetivo relacionado ao verbo *barar*, “purificar”. Essa leitura se ajusta bem ao paralelismo do versículo precedente (cf. “Servi [...] com temor” e “alegrai-vos com tremor”). Outra possibilidade é que o texto dos versículos 11b e 12a esteja corrompido e deva ser reconstruído, dando esta entre outras leituras: “com temor beijai os pés dele” (cf. NTLH).

¹⁷ Embora seja possível argumentar que Salmos 82.6 refere-se a Deus, não ao rei, isso é improvável neste que desde o início refere-se ao rei (cf. 45.2). Propor uma mudança de destinatário do rei para Deus em algum lugar entre os versículos 2-6 (e depois mudar novamente nos vv. 6,7) não tem justificativa no texto e prejudica a integridade literária dos versículos iniciais. O “centro de equidade” mencionado no versículo 6 é obviamente do rei, cujo amor é aplaudido pela justiça no versículo 7, onde ele é claramente o endereçado. Referir-se ou dirigir-se ao rei como “Deus”, ainda que raro, não deve ser considerado como blasfêmia, por um lado, nem como prova de deidade do rei, por outro. Como o vice-regente escolhido de Deus, o rei representava Deus no campo de batalha (cf. 45.3-5) e no trono da nação. Quando Deus o capacitou para a guerra ou realizou as suas ações justas por meio dele, era como se o próprio Deus estivesse lutando no campo de batalha ou fazendo os pronunciamentos do trono.

recebedor não podia ter seus direitos perdidos.¹⁸ Por conseguinte, as promessas de Deus a Davi relacionadas ao concerto estavam garantidas por juramento divino irrevogável (89.3,28-37; 132.11). Lógico que havia obrigações ligadas ao concerto. Cada rei era responsável por obedecer à lei de Deus (132.12). Caso falhasse neste aspecto, ele seria disciplinado severamente e perderia a participação plena nos benefícios da promessa de Deus (89.30-32). Entretanto, mesmo sob essas circunstâncias, Deus não revogaria a promessa feita à casa de Davi (vv. 33,34). A linhagem davídica continuaria e os benefícios ligados ao concerto permaneceriam disponíveis aos que se mantivessem fiéis às exigências de Deus. O juramento solene de Deus a Davi era tão certo quanto à existência contínua do sol e da lua, que nunca deixa de aparecer regularmente no céu (89.35-37).

Deus prometeu ao seu rei escolhido uma dinastia permanente, vitória sobre os inimigos e domínio universal. A promessa central do concerto era de dinastia perpétua. O Senhor declarou a Davi: “A tua descendência estabelecerei para sempre e edificarei o teu trono de geração em geração” (89.4). Entretanto, os reis davídicos habitavam em um mundo hostil, onde inimigos internos buscavam usurpar-lhes a posição e os reis estrangeiros lhes ameaçavam o reino. O Senhor prometeu fortalecer o rei, capacitando-o a vencer os supostos opressores e inimigos (20.6; 21.8-12; 63.9-11; 89.21-23; 132.18). Em Salmos 18, Davi descreveu em detalhes como Deus de modo sobrenatural lhe deu poder para a batalha (18.29,32-35; cf. 144.1) e o capacitou a vencer os inimigos (18.36-42). Como protetor, o Senhor era para ele um rochedo, um lugar forte, um escudo e o chifre de boi selvagem (18.2, 30,31; cf. 144.2). Estupefatos pela grandeza de Davi e o seu Deus, as nações se submetiam de boa vontade à sua autoridade (18.43-45), de acordo com a promessa de Deus relacionada ao concerto de dar ao seu ungido o domínio sobre a terra inteira (2.8; 72.8-11; 89.25).

O sucesso do rei na batalha era essencial para o bem-estar da nação. É o que vemos claramente no Salmo 144, que registra a oração do rei pela intervenção de Deus a seu favor (vv. 1-11, esp. vv. 5 a 8) e descreve as conseqüências nacionais de uma resposta positiva (vv. 144.12-15). O rei pediu a Deus que

¹⁸ Ver Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East,” pp. 184-203, para inteirar-se de um estudo completo sobre este tipo de concerto e seus paralelos bíblicos, inclusive sobre o concerto davídico. Temos ilustração particularmente informativa acerca do servo favorecido ser elevado à “filiação” num tratado do segundo milênio entre o rei hitita Suppiluliuma e seu súdito Mattiwaza. O servo revoca as palavras do seu senhor e benfeitor: “(O grande rei) me agarrou com as mãos [...] e disse: ‘Quando eu conquistar a terra de Mitanni, não te rejeitarei, farei de ti meu filho, estarei ao teu lado (para ajudar nas guerras) e te farei assentar no trono do teu pai’” (Weinfeld, p. 191). O excerto a seguir é um tratado entre o rei hitita Hattusilis III e o seu súdito Ulmi-Tesup de Dattasa e ilustra a natureza incondicional da concessão real: “Depois de ti, o teu filho e neto a possuirão [a terra e dinastia concedidas pelo senhor], ninguém a tomará deles. Se um dos teus descendentes pecar, o rei o processará no tribunal. Então quando ele for achado culpado, [...] se merecer a morte, morrerá. Mas ninguém o tomará do descendente de Ulmi-Tesup *ou a sua casa ou a sua terra* para dá-las a um descendente de outrem” (cf. Weinfeld, p. 189, *itálicos no original*).

descesse do céu em todo o seu esplendor e o livrasse dos exércitos inimigos que surgiram contra ele como “muitas águas”. Quando a segurança da nação estivesse garantida por vitória, haveria sinais de prosperidade e fertilidade em todos os lugares, incluindo jovens fortes, jovens bonitas, celeiros cheios de comida e campos abundantes de rebanhos e manadas.

Os Salmos régios esboçam claramente as obrigações e responsabilidades essenciais do rei davídico. Como comentado acima, a sua responsabilidade mais básica era obedecer à lei de Deus (89.30,31; 132.12). Mais especificamente, o rei tinha de promover a retidão e a justiça na terra (72.1) por meio de exemplo pessoal e ação. É o que vemos claramente no Salmo 101, que é a confissão da lealdade do rei a Deus (cf. também 18.20-24). O rei declarou: “Portar-me-ei com inteligência no caminho reto. [...] Andarei em minha casa com um coração sincero. Não porei coisa má diante dos meus olhos” (101.2,3a). Também jurou escolher para a sua corte real homens fiéis e tementes a Deus, em vez de optar pelos caluniadores enganosos (vv. 3b-7), e fazer todo esforço para eliminar os homens maus da terra (v. 8). O Salmo 72 descreve o rei ideal como aquele que ativamente promove a justiça na terra defendendo a causa dos aflitos, fracos e necessitados e exterminando aqueles que os oprimem (72.2,4,12-14). Era por este tipo de rei que a nação teria paz, prosperidade e prestígio internacional (cf. vv. 3,5-11,15-17).

O cumprimento messiânico do ideal davídico. Como com o ideal de Sião já analisado, os Salmos régios descrevem que o ideal de um rei davídico justo e temente a Deus nunca foi completamente atingido no antigo Israel. Salomão dominava sobre um reino vasto, mas a introdução de práticas religiosas estrangeiras contribuiu para a sua queda. Quando o tolo filho Roboão buscou intensificar o tratamento opressivo que o seu pai dava a força trabalhista do norte, o reino foi permanentemente dividido, com o rei davídico exercendo autoridade somente sobre um remanescente sulista da nação. Embora alguns reis exibissem características piedosas, o ideal de um rei justo que trouxesse paz e prosperidade duradoura para a nação ficou só nisso, um ideal nunca realizado.

Quando Deus julgou a nação por suas ações rebeldes, os reis davídicos até experimentaram humilhação. O autor do Salmo 89, depois de lembrar Deus das suas antigas promessas feitas à casa de Davi (cf. vv. 1-37), lamentou a catástrofe que se abatera sobre a dinastia dos seus dias (vv. 38-51). Observou que Deus na sua ira rejeitara e abandonara o seu rei ungido e que renunciara o concerto. A coroa do rei jazia no pó, o palácio estava em ruínas e o rei era objeto de desprezo. O Senhor removera o seu apoio do rei e permitira que os inimigos o derrotassem e escarnecessem dele. Em agonia, o salmista perguntou: “Até quando, Senhor? Esconder-te-ás para sempre? Arderá a tua ira como fogo? Senhor, onde estão as tuas antigas benignidades, que juraste a Davi pela tua verdade?” (vv.46,49). Esse quadro de vergonha e ruína está em nítido contraste com o retrato bonito e real pintado no Salmo 72.

Embora o exílio desse a impressão de escapar do golpe fatal ao ideal davídico, as palavras dos profetas continuaram ecoando pelas ruínas de Jerusalém. Antes do exílio, Isaías, Miquéias, Jeremias e outros anunciaram a queda do trono davídico. Esperavam também o dia depois do julgamento, quando Deus levantaria um rei ideal e cumpriria as promessas feitas a Davi de domínio eterno e universal. No período pós-exílico, Ageu e Zacarias reavivaram esta esperança ligando as promessas davídicas à pessoa de Zorobabel, o governador de Judá sob o Império Persa e um descendente de Davi. Subseqüentemente Deus levantou o “Ungido” ou Messias. Jesus Cristo, o incomparável filho de Davi, veio como Messias de Israel, mas foi rejeitado e crucificado. Um dia, porém, Ele voltará à terra para estabelecer o reino previsto pelos profetas. Naqueles dias, o ideal davídico dos salmos régios se tornará realidade quando Jesus reinar “de mar a mar” e trazer bênçãos para todas as nações (72.8,17).

Porque o ideal davídico retratado nos Salmos régios foi completa e cabalmente cumprido em Jesus, estes salmos são classificados como Salmos messiânicos. O título é apropriado, mas necessita de qualificação. Os Salmos régios, por sua natureza literária, não são inerentemente proféticos e não deveríamos entender que são predições *diretas* do reinado messiânico de Jesus. Como já observado, expressam um ideal que, embora ligado com renovada esperança a muitos reis davídicos históricos na ocasião da sua ascensão ao trono, foi totalmente realizado em Jesus e por Ele. Por si só, devemos entender estes Salmos como messiânicos em sentido indireto, em contraste com as predições messiânicas da literatura profética que, embora também fundamentadas no concerto davídico ideal, podem ser classificadas como diretamente messiânicas com base no gênero literário no qual aparecem.

Um exame mais minucioso em muitos dos Salmos régios apóia esta conclusão em que os detalhes dos salmos espelham mais logicamente o fundo histórico do antigo Israel, e não o futuro reinado de Cristo. Ao mesmo tempo, o ideal expresso como um todo no Salmo se realiza em Jesus, e não em um mero rei humano.

Por exemplo, o Salmo 2 espelha o período do império davídico-salomônico em que muitas nações vassalas circunvizinhas devem ter buscado libertar-se do rei israelita. O Salmo começa com a descrição do desejo de as nações se rebelarem contra o Senhor e o seu ungido (2.1-3). Os versículos 4 a 6 dão a resposta do Senhor. Ele ri zombeteiramente e lembra aos reis que Ele instalou o seu rei em Sião. O rei fala nos versículos 7 a 9, recordando o decreto do Senhor por meio do qual ele foi elevado à posição de filiação e recebeu domínio universal. Por fim, os reis são advertidos a exercer sabedoria, submetendo-se ao Senhor e ao seu rei antes de serem eliminados pelo julgamento divino (vv. 10-12). Talvez o Salmo fosse usado quando os representantes das nações súditas fossem levados a Jerusalém para prestar lealdade e pagar tributo. A repetição do decreto de Deus teria tornado adequado o Salmo também para cerimônias de coroação.

Com a o decorrer do tempo e o enfraquecimento da glória do império davídico, houve pouca correspondência entre o ideal do Salmo de domínio universal e as realidades políticas do mundo de Israel. Israel teve de esperar um rei futuro por meio de quem o ideal seria cumprido. No progresso da história e revelação, Jesus emergiu como esse rei (Ap 9.15 cita Sl 2.9 descrevendo a descida de Jesus dos céus para destruir os inimigos). Reconhecendo Jesus como o Messias, o apóstolo Pedro viu a sua rejeição pelos reis dos seus dias como uma manifestação da rebeldia descrita no Salmo 2 (cf. At 4.25-28 que cita o Sl 2.1,2). Outros entenderam que as palavras do versículo 7 são especialmente aplicáveis ao Cristo ressuscitado e ascendido que está assentado à mão direita do Pai (At 13.33; Hb 1.5; 5.5).

O Salmo 45 é outro exemplo de Salmo régio que espelha a situação histórica do antigo Israel, mas que se aplica a Cristo, pois é por meio dEle que se cumprem plenamente os aspectos primários do seu retrato idealista do rei davídico. Ele foi escrito para o rei (cf. v. 1) na ocasião de um casamento da realza. Os versículos 2 a 7 elogiam o rei como “o mais formoso dos filhos dos homens” (ARA), que vence os exércitos inimigos pela força militar e estabelece justiça na terra. Os versículos 8 a 15 enfatizam o rei e a sua noiva, ao passo que a conclusão (vv. 16,17) prometem ao rei uma dinastia duradoura e fama permanente. Neste Salmo, vemos o rei davídico no seu melhor momento. É um guerreiro bonito e robusto imbuído de justiça e certo de ter uma dinastia permanente na ocasião do casamento com uma linda princesa. O eventual fim da dinastia davídica ameaçava reduzir o Salmo ao estado de uma relíquia irrelevante, embora romântica, do passado distante. Mas por meio de Cristo se cumprirá o seu retrato do rei ideal. O autor de Hebreus aplicou as palavras dos versículos 6 e 7 a Jesus (Hb 1.8,9).¹⁹ Desta forma, ele utilizou a passagem que mais facilmente pertence a Cristo, isto é, a porção do Salmo que lida com o *status* especial e caráter justo do rei. Ao mesmo tempo, o Novo Testamento evita traçar qualquer conexão alegórica entre o antigo casamento da realza e a relação de Cristo com a igreja.

O Salmo 72 é outro Salmo régio indiretamente messiânico. Ele começa e termina com orações (vv. 1,15-17) oferecidas em prol do rei (talvez Salomão ou o seu filho, cf. o título).²⁰ Os versículos intervenientes descrevem as condições que prevalecerão no reino, caso o Senhor responda positivamente a estas peti-

¹⁹ Em seu cenário original, o título “Deus” era aplicado ao rei como vice-regente e representante terreno de Deus (ver nota 17). Mas em Hebreus 1.8,9, onde é endereçado a Jesus como Deus encarnado, assume um sentido elevado ou literal.

²⁰ A estrutura petitória está claramente estabelecida pela forma imperativa no versículo 1 do Salmo 72 (*ten*, “dâ”) e as formas jussivas (forma verbal que exprime uma ordem) nos versículos 15-17 (*wifi*, “viverá”, e *yehi*, “haverá um punhado” e “permanecerá”). Os versículos 18-20 são a conclusão do Livro II do Saltério (Sl 42; 72) e não do Salmo 72.

ções de bênçãos.²¹ O retrato idealista do rei como aquele que estabelece justiça, paz e prosperidade no seu reino e alcança fama duradoura tem notáveis paralelos nas inscrições semíticas ocidentais relacionadas a reis datado de princípios do primeiro milênio a.C.²² Certas características da descrição, como a extensão geográfica do reino (v.8) e as referências a visitas e tributos vindo de terras distantes, inclusive de Sabá (vv. 10,11,15), espelham a era salomônica (cf. 1 Rs 4,21; 10.1-15,23-25). O ideal expresso no Salmo nunca foi totalmente realizado na história de Israel, nem mesmo durante o reinado de Salomão. Podemos rotular o Salmo de messiânico, porque somente durante o reinado milenar de Cristo é que Israel e as nações desfrutarão de paz e prosperidade para as quais o autor do Salmo almejou.

Certos estudiosos rotulam o Salmo 110 de régio indiretamente messiânico, mas neste caso a classificação é mais incerta por causa do modo em que é utilizado no Novo Testamento. Para avaliarmos a complexidade do problema precisamos examinar o conteúdo do Salmo e seu uso no Novo Testamento.

O Salmo 110 começa com um decreto formal, falado pelo Senhor (que é tradução de *yhw*, “Jeová”) ao “Senhor” (*’adon*) do salmista, que é claramente uma personagem real (cf. “cetro da tua fortaleza desde Sião” e “domina”, v.2). Nem o autor nem o “Senhor” é identificado precisamente. Se entendermos que a frase *l’dawid* no título indica autoria (“Salmo de Davi”), então o “Senhor” de Davi seria alguma outra personagem real a quem ele está subordinado. Se considerarmos o título no sentido de “para Davi” ou “relacionado com Davi”, então o próprio Davi seria o “Senhor” citado e o salmista seria um dos súditos de Davi, talvez um membro da corte. Seja como for, o salmista observou que o Senhor Jeová concedeu ao seu “Senhor”, o rei, uma posição privilegiada à mão direita divina e prometeu subjugar os inimigos do rei (v.1). Nos versículos 2 e 3, o salmista fala com o seu “Senhor”. Ele reiterou o conteúdo do oráculo precedente e previu o rei ser sustentado pelos súditos ou tropas (não está claro o significado preciso do v.3). O versículo 4 informa outro decreto divino (cf. v.1) por meio do qual Jeová eleva o “Senhor” do salmista ao *status* de rei-sacerdote configurado de acordo com Melquisedeque. O versículo 5a pode estar endereçado a Deus (cf. “à tua direita” com “à minha mão direita” no v.1), em cujo caso os versículos 5b a 7 descrevem as vitórias do rei sobre os seus inimigos e o sustento na batalha. Outra possibilidade é que o rei é endereçado no versículo 5a e que “o Senhor” (*’adonay*) é Jeová (*yhw*). Neste caso, os versículos 5b e 6 descrevem

²¹ Não sabemos se devemos traduzir as formas verbais em Salmos 72.2-14 no tempo futuro ou se podemos considerá-las como a forma jussiva. Mesmo que usemos o tempo futuro, a realização da situação descrita é condicional à resposta positiva à oração introdutória e bênção final. Os versículos não devem ser considerados como profecia incondicional de uma era futura.

²² Ver especialmente a inscrição de Azitawadda, cuja tradução consta em James B. Pritchard, editor. *The Ancient Near East*, 2 Volumes (Princeton: Princeton University Press, 1958-1975), vol. 1, pp. 215-217.

as ações de Deus e não as do rei. A menos que o versículo 7 seja antropomorfo, descreve os efeitos revivificantes que a intervenção de Deus produz para o rei.

Jesus, Pedro e o autor de Hebreus utilizaram o Salmo 110. Em um debate com os fariseus, Jesus, presumindo que Davi falou as palavras do versículo 1 sobre o seu Deus, o Messias, perguntou para os oponentes como o Messias poderia tanto ser filho quanto Senhor de Davi (Mt 22.41-45; Mc 12.35-38; Lc 20.41-44). Entendendo o linguajar do versículo 1 em sentido literal, Pedro concluiu que Davi não poderia ser o endereçado, visto que ele não ascendeu aos céus e assentou-se à mão direita de Deus. Pedro presumiu, como Jesus, que Davi falou estas palavras sobre o Messias e concluiu que Jesus é “Senhor e Cristo” (At 2.34-36). O autor de Hebreus entendeu que Jesus era o recebedor de ambos os decretos registrados no Salmo 110 (Hb 1.13; 5.6-10; 6.20; 7.11-22) e desenvolveu uma teologia elaborada do sacerdócio de Cristo com base no segundo oráculo. Em suma, o Novo Testamento dá como certo que o Messias Jesus é pelo menos o referente último de “meu Senhor” em Salmos 110.1 e o recebedor dos oráculos registrados em Salmos 110.1,4. Jesus e Pedro entenderam que Davi era pelo menos o orador das palavras em Salmos 110.1, se não o autor original.

Levando em conta a evidência do Novo Testamento, concluiríamos facilmente e talvez corretamente que o Salmo 110 é um Salmo exclusivamente régio e profético que contém uma predição direta do reinado e ministério do Messias proferida pelo próprio Davi. Para sermos justos, temos de reconhecer que esta não é a única explanação que satisfaz os dados bíblicos. Outra possibilidade é que o Salmo é indiretamente messiânico como os outros acima examinados. Davi pode ter escrito o Salmo para a coroação de Salomão (ou aplicado a Salomão um Salmo originalmente escrito para ele²³) para autorizar a sucessão (que melhor modo de fazer isto do que chamar o herdeiro escolhido de seu “Senhor”?) e ligar as promessas do concerto ao filho (cf. 1 Cr 28;29 para inteirar-se da narrativa histórica da sucessão de Salomão). Claro que, apesar da grandeza de Salomão, o ideal retratado no Sl não se materializou completa ou permanentemente na história de Israel. Porque Jesus é aquele em quem se cumpriu (e aquele que o rei histórico idealizado pressagiava), ele poderia declarar que Davi falou dele, e Pedro e o autor de Hebreus poderiam entender que os oráculos do Salmo 110 se dirigiam a Jesus.

Se interpretarmos que o Salmo 110 é indiretamente messiânico, então fica claro que Pedro e o autor de Hebreus, aplicando os dois oráculos do Salmo a Jesus, deram à linguagem um sentido elevado ou literal (o autor de Hebreus faz o mesmo em Sl 45.6; ver nota 19). Visto no plano de fundo das promessas e ideal davídicos, o mandamento no primeiro oráculo (“Assenta-te à minha mão

²³ O Novo Testamento pára um pouco ante de atribuir a autoria do Salmo a Davi. Declara apenas que ele falou as palavras em Salmos 110.1, não que era o autor original (Mt 22.43,45; Mc 12.36,37; Lc 20.42,44; At 2.34).

direita”, 110.1) é uma expressão figurativa que enfatiza a eleição e posição especial do rei em relação a Deus. Pedro e o autor de Hebreus entenderam um cumprimento mais literal no caso de Jesus que ascendeu aos céus e tomou lugar à mão direita do Pai (At 2.34,35; Hb 1.3; 8.1; 10.12,13; 12.2). No contexto da antiga realeza davídica, o segundo oráculo (110.4) se refere ao *status* dual do reino davídico de líder civil e religioso, comparando-o ao de Melquisedeque, o antigo rei-sacerdote de Salém (Gn 14.18). Embora certos deveres sacerdotais estivessem estritamente limitados aos levitas (2 Cr 26.16-18), o reino davídico desatendeu muitos aspectos das instituições religiosas e sistema de adoração de Israel e, como mediador entre Deus e o povo, poderia ser chamado “sacerdote”.²⁴ No antigo contexto israelita, as palavras “Tu és um sacerdote eterno” (110.4, grifo meu) eram compreendidas como hipérbole ou como promessa de detenção de *status* sacerdotal para a dinastia do rei e não como promessa de vida eterna literal para o rei como indivíduo.²⁵ O autor de Hebreus elevou o linguajar a outro nível. Como o sacerdote final e ideal régio (ou “melquisedequiano”), Jesus não exerce autoridade apenas sobre os levitas, mas, antes, os substitui e torna obsoleta a velha ordem (Hb 7;10). Estabelecendo o caso, o autor de Hebreus enfatizou que Jesus é literalmente um sacerdote eterno (Hb 7.3,16,17,24,25), em contraste com os levitas, que chegavam ao ofício por sucessão ancestral (Hb 7.16,23).

AS FUNÇÕES RÉGIAS DE DEUS

JUIZ

Plano de fundo do antigo Oriente Próximo. Preservar a ordem e a justiça era responsabilidade principal dos reis no antigo mundo do Oriente Próximo. Os nomes régios egípcios da décima segunda dinastia contêm os elementos *ma’at*,

²⁴ Para inteirar-se de um resumo conveniente e análise proveitosa, ver as observações de John H. Stek, na *The NIV Study Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1985), p. 907 (nota sobre Salmos 110.4 [Edição brasileira: *Bíblia de Estudo NVI* (São Paulo: Vida, 2003), p. 1.009]). Uma análise dos textos pertinentes mostra que o rei davídico superintendeu o sistema de adoração de Judá, autoridade exercida acima dos levitas, e às vezes exerceu funções de adoração. Davi deu instruções para os levitas levarem a Arca para Jerusalém (1 Cr 15.11-15), participou na procissão, ofereceu sacrifícios, dançou diante do Senhor trajado com um éfode feito de linho e pronunciou bênçãos para o povo (2 Sm 6.12-19). Na dedicação do Templo, Salomão conduziu a cerimônia oferecendo sacrifícios, pronunciando bênçãos ao povo e orando ao Senhor em prol da nação (1 Rs 8). Vários reis, entre eles Asa, Joás, Ezequiel e Josias, comissionaram sacerdotes a consertar e rededicar o Templo (2 Rs 12.4-16; 22.3-7; 23.4; 2 Cr 15.8; 24.4-14; 29.3-36; 35.15-19). Davi e Ezequias nomearam músicos para conduzir na adoração (1 Cr 6.31,32; 25.1; 2 Cr 29.25,30) e designaram os levitas para os diversos deveres (1 Cr 23.2-32; 31.2). Josafá nomeou sacerdotes para ensinar o povo (2 Cr 17.7-9) e resolver disputas (2 Cr 19.8-11).

²⁵ A vida eterna é hiperbolicamente atribuída aos reis humanos em Salmos 21.4-6; 61.6,7; 72.5 (LXX).

“justiça”, ou *ma’a*, “justo”.²⁶ Os reis mesopotâmios se referiam à justiça nas suas fórmulas de ano régio. Por exemplo, o segundo ano de Hamurábi era conhecido por “o ano em que ele estabeleceu a justiça na terra”.²⁷ Em benefício da justiça, proclamava-se uma liberação de dívidas.²⁸ Os reis também eram responsáveis em ajudar os elementos fracos e destituídos da sociedade, entre eles as viúvas, os órfãos e os pobres. Richard Patterson escreve: “Existem nas estipulações legais e na literatura sapiencial babilônicas a ordem para cuidar das viúvas, órfãos e pobres, visto que se esperava que o rei ideal, como representante vivo do deus da justiça, o deus sol Samas, cuidasse dos elementos oprimidos e necessitados da sociedade”.²⁹ Em um texto de Ugarite, Yassib denunciou o rei Keret da seguinte maneira: “Tu não julgas a causa das viúvas, não processas o caso dos inoportunos. Tu não banes os extorsivos dos pobres, não alimentas os órfãos diante de ti (nem) as viúvas atrás de ti”³⁰ No papel de guardião da justiça, o rei era considerado pastor do povo.³¹ Por exemplo, o assírio Tukulti-ninurta I declarou: “Quando Assur, meu senhor, fielmente me escolheu para ser seu adorador, deu-me o cetro para o ofício de pastor, (presentou)-me com o cajado para o ofício de pastor... (Naquele tempo), pus meu pé no pescoço das terras (e) pastoreei o povo de extensas pústulas como animais. Ele (Ashur) me ensinou a tomar decisões sábias”.³²

Deus como juiz universal. De modo típico do antigo Oriente Próximo, muitos hinos no saltério descrevem o Senhor como um juiz régio que preserva a ordem e executa a justiça ao longo do reino universal. Ama a retidão e a justiça (33.5; 99.4), que formam “a base do seu trono” (97.2). O Senhor executa justiça em favor dos necessitados e/ou oprimidos, entre eles os pobres (113.7), as mulheres estéreis (v. 9), os cativos famintos presos em calabouços escuros (146.7,8), os que moram como estrangeiros em terras estranhas, os órfãos e as viúvas (v. 146.9).

Infelizmente, a realidade conflita com essas afirmações hínicas da justiça de Deus. Encontramos evidências da preocupação de Deus com os necessitados ao longo de toda a história da humanidade, mas os exemplos de injustiça

²⁶ John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (Chicago: University of Chicago, 1956), p. 133.

²⁷ H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon* (Nova York: New American Library, 1962), p. 198.

²⁸ Por exemplo, ver o édito de Ammisaduqa em Pritchard, *The Ancient Near East*, vol. 2, pp. 36-41.

²⁹ Richard D. Patterson, “The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature”, in: *Bibliotheca Sacra* 130 (1973): p. 226.

³⁰ Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, p.102 (ver texto, 16 vi 45-50).

³¹ Ver Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 132,133, and Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, p. 353.

³² A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, 2 Volumes (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972-1976), vol. 1, p. 102.

fragrante e opressão cruel são mais abundantes. Como harmonizar a realidade com as afirmações dos salmistas? Será que os escritores dos hinos antigos eram culpados de generalizar Deus de forma exagerada, enquanto fechavam os olhos e os ouvidos à miséria do mundo ao redor?

Não há solução fácil ou completamente satisfatória para este problema. Entretanto, temos de considerar pelo menos três fatores nesta análise. Primeiro, apesar do tom universal dos hinos (cf. 113.4,5; 146.6), eles derivam de um contexto israelita em que o envolvimento de Deus na vida do povo do concerto era exclusivamente pessoal e revelador, colocando esta comunidade à parte do mundo em geral. Sob este aspecto, é digno de nota afirmar que dois dos hinos são endereçados aos “servos do Senhor” (113.1) e a Sião (146.10), que repetidamente experimentara a ajuda divina (v. 5).

O tema da mulher estéril fornece boa ilustração de como a experiência e, portanto, a perspectiva de Israel podiam diferir das da humanidade em geral. Muitas mulheres estéreis jamais tiveram a alegria do parto, mas na história do povo do concerto de Deus as mulheres estéreis eram os instrumentos do Senhor no cumprimento das suas promessas e libertação do povo. Deus miraculosamente capacitou que a estéril Sara (Gn 11.30) tivesse um filho, mesmo depois, segundo ela própria disse, “de haver envelhecido” (Gn 18.12). Outras mulheres estéreis deram à luz importantes personagens na história de Israel: Rebeca (Gn 25.21), Raquel (Gn 29.31), a mãe de Sansão (Jz 13.2,3) e Ana (1 Sm 1;2). Com esta tradição em vista, não admira que o autor do Salmo 113 lembrasse os servos do Senhor que Deus “faz com que a mulher estéril habite em família e seja alegre mãe de filhos” (v. 9).

Vários outros elementos hínicos também espelham a experiência dos israelitas. Deus os libertou da prisão no Egito (cf. 146.7,8) e lhes deu comida no deserto (v. 7). Pela lei mosaica, ele expressou a preocupação pelos pobres, estrangeiros, viúvas e órfãos (113.7; 146.9; cf. Êx 22.21-23; 23.6,11; Lv 19.33,34; Dt 15.7-11; 24.14).

Segundo, temos de reconhecer o caráter literário destes hinos. Não são narrativas históricas, mas canções compostas para celebrar a realeza de Deus em termos grandemente típicos do antigo Oriente Próximo. Neste gênero, caracterizado como está pela linguagem estereotípica e hiperbólica, não podemos esperar uma correspondência exata com a realidade em todos os detalhes. Os salmistas estavam convencidos de que o seu Deus é o rei justo do mundo, porque lhes dera adequadas evidências factuais e históricas desse fato. As afirmações não precisam insinuar que eles criam que a justiça se realizava em cada caso em escala mundial.

Terceiro, os Salmos — e a Bíblia como um todo — mostram que Deus delegou a tarefa de manter a justiça aos regentes humanos que, em sua maioria, não implementaram os desejos divinos e, por conseguinte, estão destinados a julgamento. O Salmo 82 trata diretamente deste tema. Este Salmo denuncia um grupo de regentes injustos por mostrar favoritismo pelos iníquos (v. 2) e não

fazer caso dos direitos dos pobres e necessitados (vv. 3,4). Por não promoverem a justiça, “todos os fundamentos da terra vacilam” (v. 5) e estes regentes, apesar da posição elevada, morrerão (vv. 6,7). O Salmo conclui com uma oração pedindo que Deus pessoalmente assegurasse a justiça no seu reino mundial (v. 8).

A identidade precisa dos governantes tratados no Salmo 82 é tema de debate. Certas características do Salmo dão a entender que são deuses pagãos. São citados especificamente por *'elohim*, “deuses”, e a frase “congregação dos poderosos” (v. 1, *'adat'el*, literalmente, “assembléia de Deus/El”) lembra uma assembléia divina da mitologia cananéia presidida pelo sublime deus El. Os versículos 6 e 7 também apóiam esta interpretação, visto que chamam tais regentes de “deuses”, mas depois declaram que “como homens morrereis” (“como *simples* homens” e “como qualquer *outro* governante” [NVI; grifos do autor] são termos interpretativos), insinuando talvez que não são realmente humanos. Se seguirmos esta abordagem, então o Salmo seria uma polêmica ousada contra a religião cananéia, descrevendo Deus marchando contra a assembléia e denunciando os deuses como regentes impróprios. Talvez incluía a confissão de um ex-adorador dos deuses cananeus que viera a perceber a impotência deles em comparação ao Deus de Israel (cf. v. 6,7).

Uma interpretação mais tradicional entende que os regentes são reis humanos. Os versículos 2 a 4 apóiam esta visão, pois no contexto do Antigo Testamento a responsabilidade de manter a justiça é mais naturalmente associada a reis humanos do que a deidades pagãs. Também a preposição comparativa hebraica *kē-* nem sempre indica uma verdadeira comparação de objetos distintos, mas tem a força de “sob todos os aspectos”.³³ Por conseguinte, a tradução de “como simples homens” e “como qualquer outro governante” (v. 7, NVI), embora interpretativa, é gramaticamente possível, no caso de os regentes serem entendidos como humanos. Por fim, os proponentes desta visão tentam mostrar que os juízes humanos aparecem como os referentes de *'elohim* em várias outras passagens (cf. nota 17).

A solução mais provável para o problema combina as forças destas duas visões. Os regentes são reis humanos (cf. 82.2-4) que, para efeito retórico e de acordo com a autopercepção arrogante, são tratados como se fossem membros

³³ Para inteirar-se da análise deste ponto gramatical ver E. Kautzsch, editor, *Gesenius' Hebrew Grammar*, translated by A. E. Cowley, Second English Edition (Oxford: Clarendon, 1910), p. 376, sect. 118x; and Ronald J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*, Second Edition (Toronto: University of Toronto, 1976), p. 47, sect. 261. Para inteirar-se de exemplos deste uso de símile, ver E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible* (1898; reprint, Grand Rapids: Baker, 1968), pp. 728,729. Jó 31.33a diz: “Como Adão [homem], encobri as minhas transgressões”. A frase “como Adão [homem]”, que é a mesma construção usada nos Salmo 82.7a (*kē adam*), não é verdadeiramente comparativa aqui, mas tem a força de “sob todos os aspectos como homens” ou “como os outros homens fazem”. Se entendermos Salmos 82.7 da mesma maneira, então o texto não estaria comparando os regentes a homens, mas avisando que os regentes morreriam da mesma maneira que todos os homens morrem.

da assembléia divina conhecidos da mitologia cananéia (Sl 82.1,6,7). Paralelos a este fenômeno ocorrem em Isaías 14, em que o rei da Babilônia é comparado a um deus insignificante que tentou subir a montanha de El para usurpar-lhe a autoridade, e em Ezequiel 28, onde o orgulhoso rei de Tiro é descrito em termos de querubim que tem acesso à montanha santa de Deus, mas é lançado abaixo por ser insolente. O Salmo 82 comprova o fracasso geral dos governantes humanos em cumprir adequadamente o desejo de Deus por justiça. O salmista almeja o dia em que Deus tomará a questão nas próprias mãos (ver também o 58).

A verdade é que os ditos salmos de entronização prevêem, quase que em estilo profético, um tempo em que Deus virá e estabelecerá justiça na terra. Salmos 96.13 declaram que o Senhor “vem, vem a julgar a terra” (cf. 96.10; 98.9). Este advento é saudado por uma explosão de cânticos e louvores na natureza (vv. 11-13; 98.7,8) e pelo reconhecimento mundial da soberania divina (vv. 1-8; 98.4-6).

Resumindo esta seção, os Salmos, de acordo com o ideal típico do antigo Oriente Próximo, mostram que Deus é aquele que preserva a ordem e a justiça no mundo e defende a causa dos necessitados e oprimidos. Embora este retrato conflite com a dura realidade de um mundo povoado de homens maus e infestado com governantes injustos, é consistente com a preocupação de Deus por justiça e espelha os seus decretos e ações justos, especialmente conforme foram revelados e experimentados pelo povo do concerto. Está chegando o dia em que Deus estabelecerá a justiça pessoalmente na terra e as descrições generalizadas, hínicas e um tanto quanto hiperbólicas do seu governo justo terão cumprimento total em escala universal.

Deus como juiz de Israel. Ter Deus como rei justo foi uma espada de dois gumes para Israel. Deus executava justiça através do povo do concerto, protegendo-o de pretensos opressores hostis. Quando Israel se rebelava contra a autoridade de Deus, ele era forçado a julgar disciplinarmente o povo. Mesmo quando o povo de Deus experimentava as justas conseqüências da rebelião, continuavam confiando que o Senhor os protegeria das nações zombeteiras.

Ao longo da história de Israel, Deus protegeu o povo de nações hostis. O autor do Salmo 95 exortou os ouvintes: “Ó, vinde, adoremos e prostremo-nos! Ajoelhemos diante do Senhor que nos criou. Porque ele é o nosso Deus, e nós, povo do seu pasto e ovelhas da sua mão” (vv. 6,7; cf. 100.3). Como “pastor de Israel” (80.1), o Senhor tirou o povo da escravidão no Egito, guiou-os seguramente pelo deserto e os instalou na Terra Prometida (136.10-22). Plantou-os como uma vinha na terra e capacitou-os para que se espalhassem, como os ramos de uma vinha, e enchessem a terra (80.8-11). Como bom agricultor, ergueu um muro de proteção em volta da “vinha” para que o produto estivesse protegido de passantes e animais selvagens (cf. v. 12). O Senhor cuidou incessantemente de Israel (121.4) e destruiu as nações hostis pelos próprios esquemas delas (9.5,6,15). Tendo observado o castigo justo de Deus vir sobre

tais nações, o autor do Salmo 9 concluiu: “O Senhor é conhecido pelo juízo que fez; enlaçado ficou o ímpio nos seus próprios feitos” (v. 16). Muitas nações procuraram oprimir e humilhar o povo de Deus, mas em retrospecto Israel pôde declarar: “O Senhor é justo; cortou as cordas dos ímpios” (129.4).

Os Salmos contêm orações nacionais pela proteção de Deus em face de ataques injustos feitos por nações inimigas. Por exemplo, Salmos 59.5-8 fala que as nações hostis são como cães selvagens cruéis que procuraram a destruição de Israel. O salmista clamou a Deus, que é rei justo, e rogou-lhe que castigasse as nações opressivas.³⁴ O autor do Salmo 83, depois de descrever os enredos das nações circunvizinhas (dez das quais especificamente citadas) para destruir o povo de Deus (vv.1-8), pediu ao Senhor que interviesse mais uma vez a favor de Israel de modo poderoso, exatamente como ele fizera nos dias de Gideão e Débora (vv. 9-18).

Enquanto muitos salmos louvam ou olham para Deus como rei e protetor justo de Israel, outros indicam que esta proteção divina era ocasionalmente suspensa por causa das ações rebeldes do povo. Quando os israelitas eram culpados de pecado, o Senhor, como regente justo, era forçado a pagá-los pelo mal que cometiam. O Salmo 78 recita os atos poderosos de Deus em favor de Israel, mas também lamenta que a nação tivesse sido “contumaz e rebelde” (v.8). Embora o povo tivesse experimentado uma libertação poderosa pelo mar Vermelho, eles reclamaram no deserto, provocando a ira de Deus contra eles (vv. 9-31). As gerações subseqüentes seguiram os passos pecadores dos pais, despertando a ira de Deus e fazendo-o permitir que as nações circunvizinhas conquistassem o povo (cf. esp. versículos 56 a 67). O Salmo 106 descreve igualmente como Israel se rebelou no deserto e na Terra Prometida (vv. 13-39), forçando Deus a castigá-los com vigor e logo depois entregá-los a governantes estrangeiros opressivos (vv. 41,42). No Salmo 81, o próprio Senhor lamenta que Israel perdera a proteção por desobedecer-lhe a vontade: “Mas o meu povo não quis ouvir a minha voz, e Israel não me quis. Pelo que eu os entreguei aos desejos do seu coração, e andaram segundo os seus próprios conselhos. Ah! Se o meu povo me tivesse ouvido! Se Israel andasse nos meus caminhos! Em breve eu abateria os seus inimigos e voltaria a minha mão contra os seus adversários” (vv. 11-14).

Muitos salmistas, tendo testemunhado os efeitos do julgamento disciplinar de Deus sobre Israel, continuavam esperando que Ele defendesse e restabelecesse a nação. Quando reconheciam que Deus estivera irado com o povo do concerto, rogaram pela cessação da ira (74.1; 79.5; 80.4; 85.5) e aguardavam esperançosamente pelo perdão misericordioso (79.8; 85.2-7; 130.1-8). Lembravam Deus do

³⁴ O título do Salmo 59 o atribui a Davi na ocasião de uma das muitas tentativas de Saul tirá-lo a vida. Embora grande parte do Salmo indique as circunstâncias aludidas no título, os versículos 5-8 espelham um plano de fundo diferente, isto é, uma ameaça chefiada por nações estrangeiras contra Israel. Talvez o Espírito Santo levou um escritor posterior a reaplicar uma oração davídica à experiência da nação, acrescentando ao Salmo os versículos 5-8 (ou talvez só os versículos 5 e 8). Ver os comentários de Stek na *The NIV Study Bible*, p. 845 (notas sobre o Salmo 59 [Edição brasileira: *Bíblia de Estudo NVI* (São Paulo: Vida, 2003), pp. 938, 939]).

antigo compromisso com Israel ligado ao concerto (74.2,12,19,20) e enfatizavam as atrocidades executadas pelas nações (74.21; 79.2,3,7,10; 137.7-9). Os inimigos profanavam o Templo (vv. 3-9; 79.1), ridicularizavam o povo (79.4; 80.6) e até escarneciam do próprio Deus (vv. 10,18,22,23; 79.6,10). Tais ações exigiam uma resposta do justo rei do universo. O autor do Salmo 79 apelou pela justiça divina em termos incisivos: “Por que diriam os gentios: Onde está o seu Deus? Torne-se manifesta entre as nações, à nossa vista, a vingança do sangue derramado dos teus servos. Chegue à tua presença o gemido dos presos; segundo a grandeza do teu braço, preserva aqueles que estão sentenciados à morte. E aos nossos vizinhos, deita-lhes no regaço, setuplicadamente, a sua injúria com que te injuriaram, Senhor” (79.10-12). O autor do Salmo 137 foi tão longe quanto pronunciar uma bênção ao instrumento de vingança que o Senhor usou contra os cruéis babilônios (vv. 8,9).

Deus como protetor dos seus servos justos. No papel de juiz, Deus também protegia os indivíduos justos na comunidade do concerto dos homens maus que se opunham e procuravam destruir os servos do Senhor. Este conflito entre o bem e o mal é desempenhado dramaticamente nas páginas do saltério. Muitos Salmos (conhecidos por lamentos) contêm as orações dos justos, nas quais descrevem as ameaças dos ímpios, protestam a inocência e clamam a Deus por justiça. Cânticos de ação de graças recordam a intervenção de Deus em tais situações difíceis e o louvam pela libertação. Os salmos sapienciais contrastam os estilos de vida e os destinos de justos e injustos.

Na visão mundial dos salmistas, havia somente duas categorias de homens — os justos e os injustos. Os justos exibem temor genuíno do Senhor obedecendo-lhe os mandamentos (112.1; 128.1; cf. Sl 1.2; 18.20-24; 37.31). Suas palavras e ações são caracterizadas por justiça e integridade (15.2-5; 24.4; 34.12-14; 37.30; 112.5) e dão generosamente aos que estão em necessidade (37.21,26; 112.5,9). Evitam a companhia e práticas dos homens maus e irreligiosos (1.1,2; 17.3-5; 26.4,5; 31.6; 139.19-22). Em contrapartida, os injustos são arrogantes e vivem como se Deus e a sua lei fossem inexistentes (10.2-11,13; 12.3,4; 14.1; 31.18; 36.1,2; 73.6,9,11; 75.4,5; 94.4,7; 119.155). Muitos Salmos contêm citações dos ímpios que ilustram o ateísmo prático. O ímpio pensa de si mesmo: “Deus esqueceu-se; cobriu o seu rosto e nunca verá isto. [...] Tu não inquirirás” (10.11,13). Ele pergunta: “Como o sabe Deus? Ou: Há conhecimento no Altíssimo?” (73.11) e declara com confiança: “O Senhor não o verá; nem para isso atentará o Deus de Jacó” (94.7). Confiantes de que Deus não está ativamente envolvido no mundo e que não serão considerados responsáveis pelas ações que praticam, os ímpios promovem os interesses próprios sem atenção pelo bem-estar dos outros. Não pagam as dívidas (37.21) e acumulam riquezas às custas dos outros (52.6). Usam difamação e engano para destruir e explorar os outros (5.6,9; 10.2; 12.2; 28.3; 31.18; 36.3,4; 37.7,12; 52.2-4; 73.7; 109.2) e não pensam duas vezes para recorrer à violência e matança (5.6; 10.8-10; 73.6; 94.5,6; 140.4).

No mundo dos salmistas, os justos e injustos não coexistem pacificamente em prol do pluralismo. Os injustos elaboram toda a astúcia e poder no empenho

de aniquilar os justos (31.13; 56.5,6; 71.10; 143.3). Imagens vívidas são empregadas para descrever os seus ataques. Os injustos são como arqueiros que esperam as vítimas desatentas de emboscada (11.2; 64.3,4) e como caçadores que armam armadilhas e laços para a presa (35.7; 38.12; 57.6; 64.5; 140.4,5; 141.9; 142.3). São comparados a touros perigosos (22.12), cães selvagens (22.16,20) e leões ferozes (10.9; 17.12; 22.13,16 [cf. Texto Massorético], 21; 57.4). Suas palavras enganosas são tão mortais quanto o veneno de uma cobra peçonhenta (58.3,4; 140.3).

Porque representam ameaça mortal aos justos, os ataques dos injustos são vistos como um ataque da própria morte. No Salmo 18, Davi compara os ataques dos inimigos (vv. 3,17,18) a laços e armadilhas de morte (vv. 4,5; cf. 116.3). Para salvá-lo, o Senhor teve de abrir à força o inferno com um brado poderoso para tirá-lo das águas furiosas e caóticas (vv. 15,16). O autor do Salmo 69 (Davi, de acordo com At 1.16,20 e Rm 11.9) comparou os inimigos (cf. v.4) às águas súbitas que tinham lhe alcançado o pescoço e ameaçavam submergi-lo (vv. 1,2). Desesperado, clamou a Deus: “Tira-me do lamaçal e não me deixes atolar; seja eu livre dos que me aborrecem e das profundezas das águas. Não me leve a corrente das águas e não sorva o abismo, nem o poço [um nome para a morte e o inferno que consta nos Salmos; cf. 30.3; 88.3,4] cerre a sua boca sobre mim” (69.14,15).

Confrontado por tais inimigos hostis e aparentemente invencíveis, os justos apresentaram a sua causa a Deus. Para enfatizar a seriedade da situação e a urgência do pedido, descreveram os efeitos físicos e emocionais do ataque do inimigo em termos visuais e às vezes exagerados (6.2,3,6,7; 22.14,15; 31.9-13; 42.10; 55.4,5; 109.24; 143.4). Para deixar claro que eram merecedores da justiça de Deus, referiram-se a si mesmos como fracos, desamparados e oprimidos (10.2,9,17; 12.6; 25.16; 69.33), e compararam-se aos elementos socioeconomicamente empobrecidos, como os órfãos (10.14,18) e os pobres (35.10; 37.14; 40.17; 86.1; 109.16,22; 140.12). Apesar de serem falsamente acusados pelos inimigos (27.12; 35.11,20) e até rejeitados pelos amigos (31.11,12), os justos protestam a inocência e apelam a Deus por defesa e proteção. Por exemplo, o autor do Salmo 17, quando cercado por inimigos orgulhosos e cruéis (vv. 10-12), orou: “Saia a minha sentença de diante do teu rosto; atendam os teus olhos à razão. Provaste o meu coração; visitaste-me de noite; examinaste-me e nada achaste; o que pensei, a minha boca não transgredirá. [...] pela palavra dos teus lábios me guardei das veredas do destruidor. Dirige os meus passos nos teus caminhos, para que as minhas pegadas não vacilem” (vv.2-5). De maneira semelhante, o autor do Salmo 26 pediu: “Julga-me, Senhor, pois tenho andado em minha sinceridade; tenho confiado também no Senhor; não vacilarei” (v. 1). Como prova da sua afirmação, ele mostrou que rejeitara as más companhias e oferecido ao Senhor adoração genuína (vv. 4-7).

Para que Deus defendesse e livrasse os justos, os inimigos tinham de ser mortos. Por isso, os justos rogavam que Deus lhes vingasse os atormentadores. O autor

do Salmo 5 pediu: “Declara-os culpados, ó Deus; caiam por seus próprios conselhos; lança-os fora por causa da multidão de suas transgressões, pois se revoltaram contra ti” (5.10; cf. Sl 3.7; 7.6-9; 28.4; 31.17,18; 35.26; 54.5; 58.6-8; 140.7-11). O Sl 109 contém uma imprecação (ou maldição) prolongada, na qual o autor (Davi, de acordo com Atos 1.16) roga que Deus julgue os inimigos (109.6-10). Em estilo tipicamente semítico, ele orou que os inimigos fossem liquidados já no início da vida e que suas famílias fossem reduzidas à pobreza e subseqüentemente extintas.³⁵

Os salmistas colocavam o destino nas mãos de Deus, porque estavam convencidos de que Ele não era “um Deus que tenha prazer na iniquidade” (5.4), contudo, mais exatamente, era um “justo Deus” que prova “o coração e a mente” (7.9,11) e defende “ao órfão e ao oprimido, a fim de que o homem, que é da terra, não prosiga mais em usar da violência” (10.18; cf. 140.12). O autor do Salmo 11 fala que Deus é como o regente soberano, entronizado nos céus, que cuidadosamente prova os filhos dos homens e retribui os ímpios por suas ações violentas (11.4-6; cf. 28.5; 94.23). No Salmo 18, Davi declarou que o Senhor trata os justos e injustos de maneira apropriada (18.25,26; cf. 62.12). Os que são fiéis descobrem que o Senhor é fiel, mas os que são enganosos descobrem que Ele não se deixa enganar.³⁶

³⁵ Poderíamos pensar que o castigo fosse limitado ao indivíduo e que a família não deveria ter de sofrer pelos erros dele. Porém, no antigo pensamento semítico, o homem e a sua descendência estavam inseparavelmente ligados, de forma que as ações do indivíduo influenciava o destino da descendência. Claro que vemos este princípio todos os dias em ação no mundo e, não surpreendentemente, impregna a Bíblia também. Alguns exemplos bastarão. O pecado do primeiro homem afetou adversamente toda a raça humana (Rm 5.12,18,19). Nos dez mandamentos, Deus advertiu que Ele castigaria “a maldade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que [o] aborrecem” (Êx 20.5). No deserto, a terra engoliu as famílias de Coré, Datã e Abirão, inclusive “seus filhos, e suas crianças” (Nm 16.27). Quando Acã pecou contra o Senhor, toda a nação sofreu e ele e seus filhos foram apedrejados até à morte (Js 7.15,24), embora o texto não dê indicação de que os filhos e filhas sabiam do ato dele (o texto, na realidade, sugere o oposto, Js 7.21). Nos dias de Davi, Deus trouxe uma fome sobre Israel que só acabou quando sete dos filhos de Saul foram entregues aos gibeonitas para serem mortos como retribuição pelas atrocidades do pai contra aquela cidade (2 Sm 21.1-9). Ezequiel 20.14-20 equilibra este quadro até certo ponto. O Senhor declara que o indivíduo que rejeitar os maus caminhos do pai será poupado e a sua própria justiça lhe será creditada.

³⁶ A tradução “indomável” (Sl 18.26) é um quanto fraca neste contexto. (O verbo hebraico *patal* transmite a idéia literal de “torção” ou “luta” em Gênesis 30.8, onde Raquel usou a palavra para descrever a “luta” com a irmã Léia pelo afeto de Jacó. [Em um jogo de palavras, ela chamou o filho da sua concubina de “Naftali”]. Em Jó 5.13, a palavra se refere aos esquemas dos “perversos” que são frustrados por Deus. Em Provérbios 8.8, a sabedoria declara que a sua palavra de aconselhamento é sã e correta, e não tortuosa ou “perversa”). Por repetição de palavras, Salmos 18.25,26a enfatiza que Deus responde aos fiéis, inocentes e puros de acordo com o caráter de cada um. As ações divinas para com eles são a cópia idêntica das suas próprias ações. Embora a forma literária varie no versículo 26b (as palavras hebraicas traduzidas por “perverso” [*iqqes*] e “indomável” são de raízes diferentes; não obstante, estão em outros textos bíblicos proximamente associadas; cf. Dt 32.5; Pv 8.8), o ponto é o mesmo. Como Deus faz com o puro, aquele cujo ato é “perverso” (ou seja, enganoso; cf. o uso da raiz hebraica *qs* no Sl 101.4; Pv 2.15; 10.9; 11.20; 17.20; 19.1; 28.6; Is 59.8) descobre que Deus o trata de forma idêntica às suas próprias ações. No seu caso, Deus apropriadamente usa o

Digressão aos protestos de inocência e orações de maldição dos salmistas. Certos elementos destas orações estão, ao que parece, em conflito com outras porções da Bíblia. Os protestos de inocência dos salmistas (ver, por exemplo, 17.3; 18.20-24; 26.1) soam afirmações farisaicas de perfeição inocente e estão aparentemente em conflito com a doutrina bíblica de que todos os homens são pecadores e culpados diante de Deus [cf. Rm 3.23]. As maldições contêm várias declarações problemáticas [ver, por exemplo, 109.9-12], sobretudo quando colocadas ao lado de injunções bíblicas de abençoar os inimigos (cf. Mt 5.44; Lc 6.28; Rm 12.14; 1 Co 4.12). Será que dá de harmonizar estes aspectos das orações dos salmistas com outros ensinamentos bíblicos, ou temos de descartá-los como características excessivas de homens desesperados que viviam em uma era menos esclarecida?

Protestando a inocência, os salmistas não estavam fazendo proposições teológicas universais (como as colocadas pelo apóstolo Paulo na carta aos Romanos). Estavam afirmando que possuíam um grau prático e relativo de justiça, especialmente em comparação aos opressores injustos. De acordo com o Salmo 15, a justiça, como viam os escritores dos salmos, exigia falar com honestidade e não com calúnia, tratar o semelhante com justiça, menosprezar os irreligiosos, mas dar aos religiosos o respeito próprio, cumprindo a palavra e rejeitando todas as formas de ganho desonesto (15.2-5). Para o autor do Salmo 17, a justiça significava ter motivos puros, vigiar a língua e evitar as práticas do mau (vv. 3-5). De acordo com o Salmo 26, levar uma vida sincera significa evitar as más companhias, oferecer ao Senhor o devido louvor e desejar estar na sua presença (vv.4-8). Estes salmos deixam claro que esses que protestavam inocência não estavam tratando do tema paulino da situação espiritual da humanidade diante de Deus. Estavam afirmando que o seu estilo de vida e valores eram evidência de devoção essencial a Deus e aos seus padrões. Como tais, eram inocentes das acusações difamadoras dos inimigos e eram dignos da proteção de Deus.

Para prova adicional de que os salmistas não estavam dizendo que eram impecáveis em sentido absoluto, precisamos apenas considerar os Salmos em que os justos reconheceram que foram corrompidos pelo pecado que, em alguns casos, ocasionara a situação difícil que enfrentavam. Por exemplo, o autor do Salmo 25, quando atacado pelos inimigos ferozes (v.19), declarou a confiança em Deus (vv.1,21), pediu que o Senhor não guardasse os pecados da juventude contra ele (v.7) e implorou perdão (vv.11,18). O autor do Salmo 38, embora tenha afirmado

engano para provocar a queda do perverso. Temos uma ilustração deste princípio em 1 Reis 22.19-22, em que o profeta Miquéias descreve uma cena celestial na qual Deus autorizou que um espírito de mentira induzisse (ou enganasse) o mau e enganoso Acabe para levá-lo à morte.

que procurou o que é bom (v.20), confessou o seu pecado (vv.3,18) junto com o pedido de ser liberto dos inimigos (vv.16,19-22). Semelhantemente, o autor do Salmo 40, ao mesmo tempo em que afirmava a devoção irressolva ao Senhor em termos vigorosos (vv.6-10) e pedia que fosse liberto dos opressores (vv.15-17), admitiu que os seus pecados o tinham “prendido” (v.12). O autor do Salmo 41 referiu-se tanto ao seu pecado (v.4) quanto à sua integridade (v.12).

As maldições dos salmistas contra os inimigos apresentam um desafio maior para o teólogo bíblico. Jesus ordenou que os seus seguidores abençoassem e orassem pelos que os amaldiçoassem. Pelo menos superficialmente, tal resposta é exatamente o oposto do que se encontra no saltério, onde oração após oração há o pedido para que Deus ocasione a morte dos inimigos. Talvez Jesus estivesse exigindo um novo modo de reagir aos maus-tratos, mas antes de nos precipitarmos em rejeitar ou condenar as orações imprecatórias dos salmistas, certas observações se fazem necessárias.

Primeiro, não devemos entender que os salmistas estavam expressando índole vingativa. Mais exatamente, as expressões comprovam a confiança dos salmistas no justo caráter de Deus. Os salmistas, ao encontrarem inimigos que lhes ameaçavam a reputação e a vida, recusaram tomar a questão nas próprias mãos, mas se voltaram com fé a Deus como justo juiz e defensor. Desta forma, a resposta estava de acordo com o ensino de Moisés e de Provérbios (cf. Lv 19.18; Pv 20.22; 24.29), que por sua vez influenciou o ensino de Paulo sobre o assunto (cf. Rm 12.17,19). Os salmistas estavam tão preocupados com a reputação de Deus quanto pelo próprio bem-estar. Se Deus era realmente o justo rei do universo, então ele tinha de interceder pelos inocentes e oprimidos. Caso falhasse a este respeito, haveria razão para questionar a sua soberania e os ímpios ficariam mais complacentes e arrogantes (140.8). Isso explica por que o autor do Salmo 58, depois de pedir que Deus quebrasse os dentes dos ímpios (v.6), declarou: “O justo se alegrará quando vir a vingança; lavará os seus pés no sangue do ímpio. Então, dirá o homem: Deveras há uma recompensa para o justo; deveras há um Deus que julga na terra” (vv.10,11). De modo semelhante, o autor do Salmo 35 previu que a sua libertação e a morte dos inimigos levariam os observadores a declarar: “O Senhor, que ama a prosperidade do seu servo, seja engrandecido” (vv.26,27).

Segundo, os julgamentos específicos invocados a sobrevirem aos ímpios, ainda que soem indevidamente severos e indiquem um espírito vingativo, comprovam o sentimento forte de justiça dos salmistas e a sua preocupação pelo caráter de Deus. A morte dos ímpios teve de ser terminante e adequada, de forma que os observadores ficassem impressionados com a certeza e exatidão da justiça divina. É por isso que o autor do Salmo

109 amaldiçoou os inimigos e pediu que os filhos fossem reduzidos à pobreza (vv.9-12). A forma da oração e a punição desejada são apropriadas, pois o ímpio “amou a maldição” e “perseguiu o varão aflito e o necessitado, como também o quebrantado de coração” (vv.16,17).

Terceiro, tais apelos à justiça divina não estão limitados ao saltério ou até mesmo ao Antigo Testamento. Apocalipse 6.10 diz que as almas dos mártires estão clamando a Deus para vingar-lhes o sangue derramado. Neste mesmo livro, Deus é louvado por vingar as injustiças cometidas contra os santos (Ap 16.5,6; 19.2) e o povo é exortado a alegrar-se com o fato (Ap 18.20). Na segunda carta aos Tessalonicenses, Paulo encorajou os crentes perseguidos dizendo-lhes que Deus é justo e pagaria tribulação aos inimigos no dia do julgamento (2 Ts 1.6-9). Na segunda carta a Timóteo, o apóstolo declarou que o Senhor pagaria a Alexandre, o latoeiro, pelos males que ele lhe causara (2 Tm 4.14).

O saltério dá ampla evidência de que a confiança dos salmistas na justiça de Deus não era inapropriada ou sem recompensa. Eles testemunharam que Deus lhes ouviu as orações e os livrou dos inimigos (22.24; 34.4-7,17-20; 92.10,11; 116.1-6), muitas vezes de modo dramático (18.3-19; 30.1-3; 40.1,2). Proclamaram que Ele é o salvador e protetor (18.1,2; 25.5; 27.9; 31.4; 38.22; 40.17; 54.4; 59.16; 62.6; 91.9), comparando-o a um pássaro que abriga os filhotes sob as asas (17.8; 36.7; 57.1; 91.4), a um escudo (5.12; 7.10; 18.2; 28.7) e a um rochedo ou fortaleza (18.2; 27.1; 28.1; 31.2,3; 59.16,17; 61.3; 62.7; 71.3). Protegidos das ameaças dos inimigos, os justos têm acesso à presença de Deus (Sl 11.7; 15.1,5; 16.11; 23.6; 26.12; 27.6; 73.23-26; 140.13) e desfrutam das bênçãos de paz, prosperidade e vida longa (1.3; 37.11,18,19,29; 52.8; 112.2,3).

Em contraste com os justos, os injustos são exterminados pelo julgamento de Deus como a palha ao sabor do vento forte (1.4; 35.5). Embora os injustos prosperem durante certo tempo (10.5,6; 52.7; 73.3-5), Deus envia destruição súbita sobre eles (64.7; 73.18-20) como fogo vindo do céu (11.6; 140.10) e secam como relva murcha (37.1,2,20). No vigor dos seus anos, eles desaparecem no inferno (31.17; 37.10,35,36; 52.5; 55.15,23; 141.7) e a sua descendência é cortada da terra (34.16; 37.28,38; 69.25; 109.13).

Muitos salmos enfatizam a natureza apropriada da morte dos malfeitores. Em muitos casos, os salmistas os descrevem sendo destruídos por suas próprias maquinacões e instrumentos. Por exemplo, o autor do Salmo 7 (Davi, de acordo com o título) observou: “Cavou um poço, e o fez fundo, e caiu na cova que fez. A sua obra cairá sobre a sua cabeça; e a sua violência descenderá sobre a sua mioleira” (vv.15,16; cf. Sl 35.7,8; 57.6; 141.9,10). De acordo com Salmos 37.15, “a sua espada lhes entrará no coração, e os seus arcos se quebrarão”. O Salmo 64 combina ironia e trocadilho para enfatizar a natureza adequada do castigo de Deus dado aos ímpios. Os ímpios destemidamente ficam à espreita do salmista inocente para atacá-lo de repente com flechas (vv. 3,4). São confiantes que nin-

guém os descobrirá (vv. 5,6). Mal sabem eles que o arqueiro divino os matará de repente com as suas flechas (v. 7). Ironicamente os que se vangloriam que ninguém os vê sofrerão humilhação pública quando os passantes sacudirem a cabeça com desprezo (v. 8). Embora os ímpios não temam o castigo, os que testemunharem a morte deles ficarão tomados de medo ao considerarem as ações justas do Senhor (Sl 64,9).

Algumas das declarações que falam da proteção oferecida aos justos foram tomadas como provas de que os salmistas previram a regozijadora vida após a morte na presença do Senhor e a conseqüente ressurreição. Por exemplo, o autor do Salmo 49, depois de contemplar o destino dos orgulhosos (vv.13,14), afirmou: “Mas Deus remirá a minha alma do poder da sepultura, pois me receberá” (v.15). Semelhantemente, o autor do Salmo 73, depois de descrever a morte dos ímpios (vv.18-20), corajosamente afirmou: “Todavia, estou de contínuo contigo; tu me seguraste pela mão direita. Guiar-me-ás com o teu conselho e, depois, me receberás em glória” (vv. 23,24). Para nós que vivemos depois da ressurreição de Cristo é tentador e natural interpretar estas passagens de acordo com as grandes afirmações do Novo Testamento relativas à vida após a morte e ressurreição.

Há estudiosos que debatem tal interpretação destas e de outras passagens, argumentando que o entendimento dos salmistas sobre a realidade depois da morte era limitado e que declarações de confiança como as supramencionadas espelham a esperança de proteção nesta vida. Arrazoam que só mais tarde no progresso da revelação foi que o povo de Deus recebeu um quadro mais detalhado e positivo do que esperar depois da morte.

Antes de examinarmos mais de perto os Salmos fundamentais, é necessário observarmos a atitude geral dos salmistas para com a morte. Com isso, logo fica evidente que eles não olhavam a morte com a mesma expectativa e confiança como o apóstolo Paulo (cf. Fp 1.21-23). Pelo contrário, os salmistas em muitos dos seus lamentos imploraram ao Senhor que os livrasse da morte às mãos dos inimigos. Apresentando o caso diante de Deus, o autor do Salmo 6 declarou: “Porque na morte não há lembrança de ti; no sepulcro quem te louvará?” (v. 5). Semelhantemente, o autor do Salmo 30, pelo dispositivo literário da pergunta retórica, indicou que os mortos estão cortados da comunidade de adoradores: “Que proveito há no meu sangue, quando desço à cova? Porventura, te louvará o pó? Anunciará ele a tua verdade?” (30.9; cf. 115.17). Com outra série de perguntas retóricas, o autor do Salmo 88 indicou que os mortos não testemunham ou louvam as ações poderosas de Deus: “Mostrarás tu maravilhas aos mortos, ou os mortos se levantarão e te louvarão? Será anunciada a tua benignidade na sepultura, ou a tua fidelidade na perdição? Saber-se-ão as tuas maravilhas nas trevas, e a tua justiça na terra do esquecimento?” (vv.10-12).³⁷ Será que esta atitude geralmente negativa em relação à morte representa uma visão menos

³⁷ Atitude semelhante em relação à morte se encontra fora dos Salmos (cf. Ec 9.4-6,10; Is 38.10,11,18).

esclarecida da vida após a morte que conflita com as declarações de confiança citadas acima? Ou será que é uma indicação interpretativa para entendermos que essas expressões de confiança dizem respeito a esta vida? Para responder essas perguntas temos de examinar os Salmos fundamentais mais detalhadamente.

Como indicado acima, a afirmação de confiança em Salmos 49.15 é usada como prova de que pelo menos alguns salmistas previram a ressurreição.³⁸ Neste Salmo sapiencial (cf. vv.1-4), o autor observou que todos os homens, até os ricos e os sábios morrem como animais (vv.7-13). Por conseguinte, os ricos não devem ser temidos ou invejados (vv.5,6,16-20). Virá o tempo em que “os retos terão domínio sobre eles na manhã” (Sl 49.14). Levando em conta esses fatos, o salmista expressou a certeza de que Deus o resgataria da sepultura (v.15).³⁹

O que faremos com as afirmações de confiança nos versículos 14 e 15? É possível que o salmista esteja olhando para as realidades escatológicas últimas, prevendo a própria ressurreição e um tempo em que os justos, não os ricos, reinarão na terra. É mais provável que o predomínio dos justos se refira à proteção deles nesta vida, um tema bem comprovado no saltério, especialmente nos Salmos sapienciais (ver, por exemplo, Sl 1; 34; 37; 112, como também a discussão acima). Neste caso, Salmos 49.15 se refere a Deus preservar o salmista nos “dias maus” (cf. v. 5), guardando-o da morte prematura e violenta às mãos dos ricos opressivos e da calamidade lhes que sobrevêm.⁴⁰ A “manhã” (v.14), que traz à mente o amanhecer de um novo dia depois de uma noite de escuridão, habilmente simboliza a o fim desses “dias maus”.

É comum entendermos Salmos 73.24 como alusão à vida após a morte na presença de Deus. O autor deste Salmo recordou como ele invejava os ímpios porque eram prósperos (vv. 2-12). Questionou se realmente valia a pena seguir os caminhos da justiça, até que entrou no santuário do Senhor (vv.13-17). Quer por um oráculo divino ou por reflexão sobre as verdades proferidas lá pelos ado-

³⁸ Uma visão alternativa é que o salmista esperava escapar da morte sendo levado repentinamente para o céu, como Enoque e Elias. Os proponentes desta visão mostram que o verbo hebraico traduzido por “receberá” (*laqah*) em Salmos 49.15, é usado para descrever a translação de Enoque e Elias (Gn 5.24; 2 Rs 2.10).

³⁹ Para dar melhor equilíbrio na estrutura poética hebraica, devemos traduzir Salmos 49.15 da seguinte forma: “Mas Deus remirá a minha vida; da sepultura ele realmente me tirará”. Isso elimina a necessidade da adição interpretativa questionável “para si” (ARA).

⁴⁰ Os verbos hebraicos usados em Salmos 49.15 (*padah*, “remirá”, e *laqah*, “receberá”) falam geralmente de libertação e não são termos técnicos para a ressurreição. O verbo hebraico *padah* transmite a idéia de “remir”, “resgatar”, “comprar de volta”, e, por extensão “salvamento”, “libertação”, “redenção”. Em 1 Samuel 14.45, é usado acerca de Jônatas ser salvo da morte física. Jó usou a palavra mostrando aos amigos que ele jamais lhes pedira que “[o redimisse] das mãos dos tiranos” (Jó 6.22,23). O verbo hebraico *laqah*, ainda que seja usado duas vezes para aludir à translação de (Enoque e Elias), dificilmente é termo técnico para essa idéia, como deixa claro a pesquisa de sua vasta gama de uso. Salmos 18.16, descreve o ato de Deus libertar Davi dos inimigos (simbolizado pelas águas furiosas da morte).

radores, o salmista percebeu que a prosperidade dos ímpios era efêmera, pois o julgamento de Deus sobreviria sobre eles de repente (vv.18-20). O salmista entregou-se novamente a Deus e declarou a confiança na mão protetora dEle (vv. 23-28).

Existem duas opções interpretativas para a declaração de confiança registrada pelo salmista em Salmos 73.24b. É possível entendermos a declaração como referência ao salmista ser levado à presença de Deus no céu logo após à sua vida na terra.⁴¹ Pelo contexto dos Salmos é mais provável que ele esteja se referindo ao poder de Deus preservá-lo durante o tempo da calamidade que destruiria os ímpios. Embora “glória” se refira figurativamente ao céu ou à vida após a morte no linguajar poético e hínico cristão, a palavra hebraica assim traduzida no versículo 24 (*kabod*) não é usada deste modo. No contexto do Salmo 73.24, a palavra traz o significado comumente atestado de “honra” (cf. NTLH; NVI). Em contraste com os orgulhosos, que são aniquilados em julgamento, o salmista estava confiante de que a mão protetora de Deus o conduziria a um lugar de honra.⁴² Os versículos 25 a 28 se conformam bem com esta interpretação. No versículo 25, o salmista afirmou que nada mais no universo (observe a merisma “céu” e “terra”) poderia substituir Deus como objeto de desejo.⁴³ Mesmo que o seu corpo ficasse fraco e ele estivesse à beira da morte,⁴⁴ Deus o sustentaria e o protegeria (vv.26,28), ao passo que os ímpios pereceriam (v. 27).

Outras supostas referências à crença da vida após a morte na presença de Deus também são mais bem interpretadas ao longo das linhas de ação sugeridas acima para os Salmos 49.15 e 73.24. Por exemplo, o autor do Salmo 17 concluiu a oração afirmando com confiança: “Quanto a mim, contemplarei a tua face na justiça; eu me satisfarei da tua semelhança quando acordar” (v.15). É improvável que a linguagem idiomática se refira ao despertar do sono da morte para ver a face do Senhor. O salmista exigiu que o Senhor examinasse os seus motivos durante as horas escuras da noite (v. 3), pleiteou inocência e pediu a retribuição divina contra os inimigos. Assegurado de que o exame de Deus do

⁴¹ Por causa do uso do verbo hebraico *laqah* (“receberás”) em Salmos 73.24, alguns estudiosos entendem que essa passagem também se refira à translação. Ver nota 38 acima.

⁴² Nesta interpretação, entendemos *laqah* no sentido de “levar”, “conduzir”, “guiar”, de acordo com a linha sinonimicamente paralela. O verbo hebraico também tem esta conotação em Números 23.14,27,28; Josué 24.3 e Provérbios 24.11.

⁴³ Por causa da proximidade da pergunta no versículo 25a para a declaração do versículo 24b, pensaríamos que a “glória” é referência metonímica ao céu. Porém, o versículo 25b indica que não se trata disso. “Céu” não explica “glória”, mas antes combina com “terra” para se referir idiomáticamente ao universo inteiro.

⁴⁴ A declaração inicial do versículo 26 (“A minha carne e o meu coração desfalecem”) não se refere à morte física, mas à característica da debilidade física dos que se aproximam da morte (cf. Jó 33.21; Sl 71.9; 143.7; Pv 5.11).

seu coração só revelaria retidão, ele estava confiante de que o amanhecer de um novo dia traria novas experiências da presença e bênçãos de Deus (cf. v.14)⁴⁵

Também é improvável que o Salmo 23 se refira à vida após a morte na presença de Deus, embora os versículos 4 e 6 sejam entendidos dessa forma em particular. O versículo 4 refere-se ao pastor divino guiando a ovelha (o salmista) por um vale escuro e perigoso (símbolo do perigo esposado pelos inimigos, cf. v. 5).⁴⁶ No versículo 6, o salmista expressa a confiança de que, ao longo da vida, ele teria acesso à presença de Deus (a “casa do SENHOR” se refere ao Tabernáculo ou Templo terreno; cf. Juízes 19.18; 1 Sm 1.7,24; 2 Sm 12.20; 1 Reis 7.12,40,45,51). “Para todo o sempre” (ARA) é tradução de uma frase hebraica (*’orek yamim*, lit., “longura de dias”) que, quando usada em outros textos bíblicos acerca de homens, diz respeito a um período prolongado de tempo (como a duração da vida de um ser humano), e não à eternidade (cf. Dt 30.20; Jó 12.12; Sl 91.16; Pv 3.2,16; Lm 5.20).⁴⁷

Por causa do uso no Novo Testamento, é comum entendermos Salmos 16.10 em alusão à ressurreição. Entretanto, o Novo Testamento atribui as palavras a Cristo e não ao salmista (Davi, de acordo com o Antigo Testamento). Se o Salmo é considerado exclusivamente messiânico, então de forma única comprova a confiança do salmista na ressurreição do Messias, e não é uma expectativa do Antigo Testamento em geral acerca da ressurreição (sob este aspecto, note que Pedro e Paulo contrastaram as experiências de Davi com Jesus: At 2.29-31; 13.35-37). Se entendermos que o Salmo é indiretamente messiânico (ou seja, é aplicável em menor sentido ao salmista e em maior sentido ao Messias), então Davi, como tantos outros salmistas, estava expressando a confiança de que Deus o guardaria de morte violenta e prematura e lhe daria acesso ininterrupto à sua presença (cf. 16.11).⁴⁸

⁴⁵ Neste contexto, a expressão idiomática “contemplar [*hazab*] a face” diz respeito a receber o favor de Deus. A expressão também ocorre em Salmos 11.7 (“o seu rosto está voltado para os retos”), em que está em vista a defesa dos justos em seguida ao Senhor julgar os opressores maus. Uma expressão relacionada (usando o hebraico *ra’ah* em vez de *hazab*) ocorre em Jó 33.26, onde ver a face de Deus está proximamente associada com a renovação do favor divino.

⁴⁶ A frase “vale da sombra da morte” pode ser mais bem traduzida por “o vale mais escuro”. A leitura tradicional entende que *salmawet* é uma palavra composta rara. A etimologia e o uso indicam que a palavra é um substantivo abstrato que significa “escuridão profunda”. Note em textos poéticos a associação frequente com escuridão/noite e (por contraste) luz/manhã (Jó 3.5; 10.21,22; 12.22; 24.17; 28.3; 34.22; Sl 107.10,14; Is 9.1; Jr 13.16; Am 5.8). Em alguns casos, a escuridão descrita é associada com o reino da morte (Jó 10.21,22; 38.17), mas essa conotação é derivada contextualmente e não é inerente ao significado da palavra em si.

⁴⁷ Salmos 21.4, em que a frase é seguida por “para sempre e eternamente”, é exceção, embora a justaposição das frases seja exemplo de intensificação (em que a segunda frase vai além dos limites da primeira), em vez de ser sinonímia. Mesmo que entendamos que ambas as expressões digam respeito à vida eterna, o linguajar é parte da descrição hiperbólica do rei acerca das bênçãos do Senhor e não devem ser consideradas literalmente.

⁴⁸ Analisamos mais detalhadamente o Salmo 16 neste mesmo capítulo, na subseção intitulada “O cumprimento messiânico do tema do sofredor justo”.

Concluindo, os salmistas tinham uma visão limitada e um pouco negativa da vida após a morte. Para eles, a morte era uma intrusa indesejável, porque separava o indivíduo das ações reveladora de Deus e da comunidade de adoradores. Em vez de ser exceções a este conceito de morte que exhibe uma visão mais positiva da vida após a morte, as declarações de confiança examinadas acima pertencem mais provavelmente à defesa dos justos nesta vida, tema amplamente atestado no saltério e na literatura sapiencial em geral.

Este tema, como os outros que examinamos nesta pesquisa da teologia dos Salmos, conflita com a realidade em muitos aspectos. Apesar das afirmações dos salmistas, os ímpios normalmente prevalecem sobre os justos neste mundo pecador, onde a sobrevivência do mais adequado, não o mais espiritual, é o princípio operacional. A experiência de muitos é exatamente o oposto do autor aparentemente ingênuo do Salmo 37, que declarou: “Fui moço e agora sou velho; mas nunca vi desamparado o justo, nem a sua descendência a mendigar o pão” (v. 25).

No progresso da revelação a tensão entre a realidade e o ideal expressos nos Salmos é atenuada. Nova revelação, especialmente passagens que lidam com eventos escatológicos, deixam claro que a fé dos salmistas não era inapropriada. Sabemos que haverá um julgamento final por meio do qual Deus examinará e recompensará as ações dos ímpios. Eles realmente serão aniquilados pela ira de Deus e os justos serão defendidos. Os justos não precisam ter medo da morte, pois ela não pode separar o indivíduo de Deus e até mesmo o poder que ela exerce sobre o corpo físico é temporário. Em suma, as declarações de confiança expressas pelos salmistas são blocos construtivos importantes no desdobramento gradual do princípio bíblico de que os justos serão defendidos pelo Justo regente do universo.

É natural o cristão ver mais nas declarações de confiança do saltério do que os salmistas pretendiam dizer. Embora o autor do Salmo 23 tivesse confessado ter confiança no poder de Deus para protegê-lo dos inimigos que encontrou nesta vida, o crente que entende que a proteção de Deus se estende além desta vida, acha as palavras consoladoras e pertinentes em todas as circunstâncias, sobretudo quando a realidade inevitável da morte física lhe invadiu a família ou está prestes a ser experimentada pessoalmente. Ainda que o salmista não esteja falando especificamente da vida após a morte na presença de Deus, no progresso da revelação suas palavras expressam tamanha esperança para o povo de Deus, que agora entende as plenas ramificações da afirmação do Salmo de que Deus protege os que lhe pertencem. Da mesma maneira, as declarações nos Salmos 17.15; 49.15 e 73.24 se tornam, nos lábios do cristão, um testemunho de fé na defesa final de Deus pelos justos, até mesmo além da sepultura.⁴⁹

⁴⁹ A análise precedente ilustra como as tarefas do exegeta, do teólogo bíblico e do pregador são distintas, mas relacionadas. Por exemplo, lidando com o Salmo 23, o exegeta, que está preocupado com o significado do Salmo em seu contexto literário e cultural, entende que as palavras

O cumprimento messiânico do tema do sofredor justo. No retrato de Jesus como Servo sofredor de Deus, o Novo Testamento utiliza muitas declarações dos Salmos que descrevem a agonia, a lealdade e a defesa dos seguidores justos de Deus. Os Salmos usados deste modo são apropriadamente rotulados de messiânicos, mas, como ocorre com os salmos régios analisados acima, esta classificação precisa ser qualificada e explicada. Pela própria natureza como lamentos e cânticos de louvor, não devemos entender que estes salmos sejam predições diretas do ministério de Jesus. Um exame minucioso do conteúdo mostra que eles se referem diretamente às experiências dos antigos autores e não às dos seguidores de Jesus. Eles apresentam o ideal do sofredor inocente que é perseguido por causa da justiça mas, no final, é defendido por Deus — um ideal que o profeta Isaías ligou a uma figura escatológica e que se cumpriu em Cristo. Quando os escritores do Novo Testamento refletiram sobre os ensinamentos e experiências de Jesus, eles o identificaram corretamente como o Servo sofredor de Isaías e perceberam que Ele trouxe à culminação a longa linhagem de justos sofredores, muitos dos quais constam nas páginas do saltério. Aplicando declarações dos Salmos a Jesus, eles seguiram a direção do próprio Senhor e empregaram um princípio hermenêutico reconhecido em seus dias, que envolvia raciocínio do menor para o maior. Certas descrições do sofrimento, esperança e defesa dos salmistas eram até mais aplicáveis a Jesus, o Servo sofredor de Deus acima de toda comparação. Quando aplicadas a Jesus, tais declarações assumem um sentido mais literal ou elevado, como que a dirimir qualquer dúvida de que Ele é aquele que eles apontam. Levando em conta a análise precedente, denominemos os salmos mencionados pelo Novo Testamento de indiretamente messiânicos. Façamos uma análise desses salmos.

O Salmo 22 começa com um lamento prolongado no qual o autor lamentou o fato de que Deus aparentemente o abandonara (vv.1-10). Embora o salmista, como as outras gerações de israelitas fiéis, tivesse outrora experimentado o favor de Deus, agora se sentia abandonado quando os atormentadores lhe escarneciam a fé em Deus. Depois de um breve grito de ajuda (v.11), ele descreveu a situação desesperadora em detalhes vívidos (vv.12-18). Os inimigos o cercaram como touros poderosos, leões rugidores e cães selvagens ferozes. A força física estava se esvaindo e os observadores tinham tanta certeza de que

dos salmistas se referem à proteção de Deus nesta vida. O teólogo bíblico, que se preocupa mais com o princípio fundamental do Salmo (Deus protege os que lhe pertencem) e o seu desenvolvimento na Bíblia, descobre que a revelação posterior amplia a extensão do princípio. O pregador, não negligenciando a intenção do autor ou toldando as distinções entre exegese e teologia por não explicar a natureza progressiva da revelação de Deus, foca a contribuição do Salmo para a totalidade da revelação bíblica e mostra como a articulação inigualável do princípio fundamental se relaciona com a situação da audiência. No caso do Salmo 23, o pregador enfatiza o princípio teológico da proteção de Deus e mostra que as palavras do Salmo, quando lidas pelos cristãos, trazem consolo em todas as situações, incluindo as não diretamente percebidas pelo autor.

ele morreria de um momento para o outro que estavam ansiosos para dividir as posses dele entre si. Por fim, respondendo ao seu pedido (vv.19-21a), Deus o livrou dos inimigos (v. 21b; cf. NVI; ARA). Agradecido pelo poderoso ato de salvação de Deus, o salmista promete louvar ao Senhor na assembléia de Israel (vv. 22-26). Na sua alegria, até previu um tempo em que todas as nações reconheceriam a grandeza de Deus (vv. 27-31).

Quando estava pendurado na cruz, Jesus usou as palavras do Salmo 22.1 para expressar a agonia e o abandono que Ele sentia (Mt 27.46; Mc 15.34). Porque o próprio Jesus associou a sua experiência com a do antigo salmista, não é de admirar que os escritores do Evangelho vissem que certos aspectos da crucificação de Jesus fossem cumprimento da linguagem e imagem do Salmo 22. Os passantes lançavam insultos a Jesus, balançavam a cabeça de um lado para o outro e lhe escarneciam a fé em Deus Pai (Mt 27.39,43; Mc 15.29; cf. 22.7,8), enquanto os soldados repartiam entre si as roupas de Jesus e lançavam sortes para determinar quem ficaria com a roupa de baixo sem costura de Jesus (Mt 27.35; Mc 15.24; Lc 23.34; Jo 19.23,24; cf. Sl 22.18).⁵⁰

O Salmo 69 é outro indiretamente messiânico que é amplamente usado no Novo Testamento. O autor pediu ao Senhor que o livrasse dos inimigos que ameaçavam subjugar-lo como águas furiosas (vv.1-4,13-18). Reconhecendo a insensatez e culpa (v. 5), também ratificou o zelo por Deus e pelo templo (v. 9). Lamentou a rejeição que sofreu pelos parentes (v. 8) e a humilhação lançada sobre ele por aqueles que testemunhavam o seu suplício (vv.10-12). Quando procurou alívio, só recebeu desprezo, como alguém que passa fome e sede e lhe é dado fel e vinagre (vv. 19-21). Invocou a ira de Deus sobre os inimigos, pedindo que as suas tendas ficassem desertas (vv. 22-28, esp. o v. 25). Concluiu com outro pedido de ajuda e outra promessa de louvar a Deus quando a libertação sucedesse (vv. 29-33).

O Novo Testamento traça muitas comparações entre as experiências do salmista e Jesus. Quando Jesus expulsou os cambistas do Templo, os discípulos lembraram as palavras do Salmo 69.9 (Jo 2.17). A noite anterior à crucificação, o Senhor explicou aos discípulos que o ódio injustificado que o mundo tinha por ele cumpriu as palavras do Salmo 69.4 (Jo 15.25). Enquanto estava

⁵⁰ O Novo Testamento não cita Salmos 22.16 para descrever a crucificação de Jesus. A tradução tradicional da linha final ("*traspassaram-me as mãos e os pés*", grifos do autor) é enganosa. O Texto Massorético diz literalmente: "Como um leão, minhas mãos e meus pés". Embora esta leitura seja geralmente rejeitada como sem sentido, as palavras do salmista podem estar se referindo à imobilização que o leão faz com as patas para prender as mãos e os pés da vítima humana ao chão, cena descritiva no antigo Oriente Próximo. Neste caso, podemos parafrasear a declaração elíptica: "Como faz um leão, eles fixaram minhas mãos e meus pés ao chão". Seguindo várias versões antigas, outros preferem retificar "como um leão" por um verbo, como "amarrar" ou "cavar". Cavar seria mais descritivo da roedura e rasgamento que o cão faz nas mãos e pés da vítima (cf. Sl 22.16a) do que a perfuração ou furo associado com a crucificação. Por causa do silêncio do Novo Testamento e os problemas textuais envolvendo essa passagem, é melhor não associar o versículo 16b com a crucificação de Jesus de qualquer modo específico ou direto.

na cruz, ofereceram a Jesus fel e vinagre de acordo com as palavras do Salmo 69.21 (Mt 27.34,48; Mc 15.23,36; Lc 23.36; João 19.28-30). Paulo viu a devoção auto-sacrificial de Jesus a Deus como ilustração das palavras do Sl 69.9b. (Examinaremos mais adiante a aplicação de Pedro do versículo 25 a Judas [At 1.16,20].)

Duas observações são pertinentes. Primeiro, certas declarações do Salmo 69 (cf. a admissão de imperfeição no versículo 5 e a maldição formal nos vv.22-28) deixam claro que o antigo salmista (Davi; cf. At 1.16,20; Rm 11.9) estava descrevendo a situação difícil dele e não a de Jesus. Mesmo assim, visto que Jesus é o exemplo e cumprimento perfeito do sofredor típico apresentado no Salmo, algumas declarações do salmista podem ser aplicadas à experiência de Jesus. Segundo, a aplicação dos Salmos 69.21 à experiência de Jesus na cruz ilustra como a imagem poética pode se concretizar quando o ideal do Antigo Testamento se cumpre em Jesus. O salmista estava comparando o desprezo dos inimigos à comida e bebida amargas (cf. 69.19,20). Estes itens foram oferecidos literalmente a Jesus, como demonstrando que a rejeição do salmista pressagiava a de Jesus.

Os Salmos 22 e 69 são os mais extensivamente usados na descrição neotestamentária do sofrimento de Cristo. Contudo, declarações de outros Salmos também são utilizadas. O apóstolo João aplicou Salmos 34.20 à crucificação de Jesus. Depois de descrever como as pernas de Jesus, ao contrário dos criminosos crucificados com Ele, não foram quebradas, João declarou: “Isso aconteceu para que se cumprisse a Escritura, que diz: Nenhum dos seus ossos será quebrado” (Jo 19.31-37, esp. o v. 36).

O Salmo 34, atribuído a Davi (cf. o título), é um cântico de ação de graças pela libertação concedida por Deus. O salmista recordou o seu tempo de necessidade e louvou ao Senhor por salvá-lo (Sl 34.4,6). Exortou os ouvintes a confiar no Senhor, prometendo-lhes que a fé não se perderia (vv.8-10). Advertiu-os que evitassem o mal (vv.12,13), pois os malfeitores são cortados da terra (vv.16,21). Em contrapartida, os justos têm a proteção de Deus (vv.15,17-20,22). O versículo 20 descreve em termos figurativos como o Senhor protege os justos das dificuldades que lhes sobrevêm.

Superficialmente, a aplicação de João no versículo 20 à experiência de Jesus na cruz, soa esquisita. João deu à passagem um sentido literal que é estranho ao contexto literário aplicando a promessa de proteção divina a um homem que há pouco fora brutal e injustamente crucificado pelos inimigos. Levando em conta a terrível situação de Jesus, a observação de que as pernas não lhe foram quebradas soa irrelevante.

Contudo, reflexões adicionais mostram que a observação de João é bastante pertinente. A interpretação literal da linguagem figurativa do Salmo, como vimos em outros casos, tem o efeito de chamar para atenção a Jesus como aquele em quem se cumpre o ideal apresentado no Salmo. Neste caso, João viu Jesus como o Justo que está acima de toda comparação. Quando o valor simbólico é devidamente avaliado, os ossos não quebrados de Jesus testemunham este fato e

tornam-se a garantia da sua defesa última, um evento que João passou a descrever no contexto que vem imediatamente a seguir.

O autor de Hebreus usou Salmos 40.6-8 na descrição da obra sacerdotal de Cristo (Hb 10.5-7). Embora reconhecesse prontamente o seu pecado (40.12), o autor deste Salmo também afirmou a devoção sincera a Deus (vv. 6-10). Louvou a Deus pelos atos salvíficos no passado (vv.1-3) e pediu que fosse livre daqueles que queriam tirar-lhe a vida (vv.11-17). Nos versículos 6 a 8, que são parte da confissão de lealdade, ele enfatizou que Deus deseja devoção genuína e não ritual vazio (cf. 51.15-17).

Na aplicação neotestamentária destas palavras a Jesus, vemos os mesmos princípios comentados acima com respeito ao Salmo 69. Primeiro, certas declarações no Sl deixam claro que o orador é o antigo salmista e não Jesus (cf. v.12). Não obstante, porque Jesus cumpre o ideal do Justo sofredor retratado no Salmo, as palavras do salmista também eram as palavras de Jesus, como se dá em Hebreus 10.57. Segundo, quando faladas por Jesus, as palavras dos versículos 6 a 8 assumem um sentido elevado. No contexto do Antigo Testamento, a declaração do salmista não indica uma rejeição do sistema sacrificial, mas comprova a prioridade de lealdade genuína. Nos lábios de Jesus, as palavras assumem nova significação e indicam que o sacrifício totalmente suficiente de Jesus pelos pecados tornou o sistema sacrificial do Antigo Testamento obsoleto (cf. Hb 10.8-14).

Considerando que Jesus é o cumprimento do justo sofredor ideal, então os inimigos de Jesus são a culminação da longa linhagem de malfeitores que se opunham aos servos fiéis do Senhor. Tendo em vista que Judas possuía muitas das características destes homens maus (especialmente a ganância, o engano e a infidelidade), ele cabia muito bem como seu representante. Nesta função, certas descrições que os salmistas fizeram dos seus inimigos se ajustavam perfeitamente nele.

Foi o que Jesus fez na noite anterior à crucificação. Indicou que um dos doze o trairia (Jo 13.10,11,18a) e depois citou as palavras dos Salmos 41.9: “O que come o pão comigo levantou contra mim o seu calcanhar” (Jo 13.18b). No contexto original, essas palavras não se referiam a Jesus e a Judas. Mais exatamente, o salmista falava como alguém infestado por uma doença física séria (41.3,8), que aparentemente fora ocasionada pelo seu próprio pecado (v.4). Lamentou o fato de que os inimigos, incluindo um que outrora fora seu amigo chegado, o caluniaram e avidamente esperavam que o ele morresse (vv.5-9). Implorou por livramento e afirmou a sua integridade e lealdade essencial a Deus (vv.1a,10-12). Como incomparável servo perseguido de Deus (diferente do salmista, Jesus não tinha pecado), que também foi traído por um amigo, Jesus destinou a si as palavras do versículo 9. Fazendo isso logo antes da refeição na qual ele compartilhou pão com Judas (cf. Jo 13.26,27), Jesus deixou claro que a linguagem do Salmo se referia ao fato de Ele ser traído por Judas.

Pedro também aplicou a linguagem dos Salmos a Judas. Observou que a Escritura falara da queda de Judas com muita antecendência. Para apoio de

sua observação, citou os Salmos 69.25 e 109.8 (cf. At 1.15-20). Nos contextos literários, ambas as declarações são maldições formais pronunciadas por Davi contra os inimigos. Argumentando do menor para o maior, Pedro aplicou as maldições a Judas, o inimigo no mais alto grau que sintetizava a horda de malfeitores que se opusera aos justos ao longo da história. Para facilitar a aplicação dos Salmos 69.25 a Judas, Pedro alterou a forma gramatical do texto, mudando para o singular as formas plurais da passagem. Ainda que haja quem acuse Pedro de ser irresponsável e insincero com o texto, o tratamento da passagem está em harmonia perfeita com o princípio hermenêutico de que a morte de Jesus às mãos dos inimigos era a culminação da luta entre os justos e injustos desempenhada nas páginas do saltério. Como tal podemos aplicar (e até mesmo adaptar) o linguajar que descreve as primeiras fases nessa luta até ao seu episódio final.

O Novo Testamento também utiliza a linguagem do saltério para proclamar que Deus defendeu Jesus pela ressurreição. Falando aos irmãos israelitas no dia de Pentecostes, Pedro anunciou que Jesus ressurgira dos mortos de acordo com as palavras de Davi registradas em Salmos 16.8-11. Presumindo que as palavras dos salmistas se referem à ressurreição, ele explicou que elas não podiam se aplicar à experiência de Davi, porque há muito que ele morrera e o túmulo era conhecido por todos. Davi, sendo profeta, falara da ressurreição de Cristo (cf. At 2.22-31). De modo semelhante, o apóstolo Paulo proclamou que a ressurreição de Jesus cumpriu as palavras dos Salmos 16.10. Como que a demonstrar que as palavras do Salmo, entendidas neste sentido, não se referiam a Davi, ele também contrastou Davi, cujo corpo sofrera decomposição, com Cristo que escapara da morte pela ressurreição (At 13.35-37).

Levando em conta as declarações de Pedro e Paulo, é tentador e talvez correto entender o Salmo 16 como um Salmo diretamente profético, no qual Davi, falando em nome do seu Descendente, previu a ressurreição do Messias. Afinal de contas, Pedro intitulou Davi especificamente de “profeta” e declarou que Davi “sabendo [...] *nesta previsão*, disse da ressurreição de Cristo” (At 2.30,31, grifos meus).

Alguns intérpretes preferem entender que o Salmo 16, como tantos outros Salmos usados pelo Novo Testamento, é indiretamente messiânico. Levando em conta as declarações devidamente claras de Pedro, tal interpretação é possível? Para responder essa pergunta, temos de examinar mais cuidadosamente o Salmo e as passagens pertinentes no Novo Testamento, tendo em mente princípios observados em nossa análise dos salmos indiretamente messiânicos discutidos acima.

Podemos classificar o Salmo 16 como cântico de confiança. Na primeira seção do Salmo o orador pede proteção divina (v. 1), afirma lealdade a Deus em contraste com outros que se afastam dele (vv. 2-4), fala em termos figurativos das ricas bênçãos de Deus (vv.5,6) e promete louvar ao Senhor (v. 7). Nos versículos 8 a 11 (a porção citada por Pedro), ele declara confiança na presença protetora de Deus. Ele não se abalará, porque o Senhor está à sua mão direita,

permitindo-lhe ter alegria e segurança (vv. 8,9). Deus não o deixará no “inferno” ou que “veja corrupção” (v.10; respectivamente, “sepulcro” e “sofra decomposição”, NVI). Antes, ele desfrutará de vida na presença de Deus (v.11).

O versículo 10 é o versículo-chave, necessitando de atenção especial. Várias observações são pertinentes à sua interpretação. Primeiro, o paralelismo poético do versículo é sinônimo, com cada um dos elementos na primeira linha correspondendo a um elemento na segunda. A declaração “não deixarás” corresponde a “nem permitirás”, enquanto que “a minha alma” (lit., “a minha vida”) e “o teu Santo” são paralelos, como são “inferno” e “corrupção”, por causa da estrutura paralela do versículo, é praticamente certo que “o teu Santo” é o próprio orador e não um indivíduo distinto.

Segundo, o termo hebraico traduzido por “Santo” não é um termo técnico para referir-se ao rei, mas é usado nos Salmos acerca dos servos fiéis de Deus em geral.⁵¹ Portanto, não podemos entender como inerentemente messiânico.

Terceiro, traduzir a palavra hebraica *sahat* por “decomposição” é problemática. Essa tradução presume a existência de um substantivo *sahat* “corrupção” (derivado do verbo *sahat*, “ser corrompido”, “ser destruído”), que se compreende que é homônimo do bem atestado *sahat*, “cova”.⁵² Considerando que *sahat* (“cova”) se refere figurativamente à morte ou sepulcro, faria sentido excelente em Salmos 16.10 paralelo ao “sepulcro”.⁵³ Se lermos “cova” em vez de “decomposição”, fica mais difícil ver uma referência à morte e sepultamento literal no texto.

Quarto, os verbos usados (“deixarás” e “permitirás”) diriam respeito teoricamente ou a ser liberto da morte física (sobretudo se lermos “cova” em vez de “decomposição”) ou a ser liberto do sepulcro depois da morte física. No contexto do saltério, a primeira opção é mais provável (ver a discussão acima sobre a visão que os salmistas tinham da vida após a morte). Em suma, um exame dos

⁵¹ Compare o uso da palavra (*hasid*) em Salmos 4.3; 12.1; 32.6; 86.2 (singular) e em Salmos 30.4; 31.23; 37.28; 52.9; 79.2; 85.8; 89.19; 97.10; 116.15; 132.9; 145.10; 148.14 e 149.9 (plural).

⁵² O significado léxico de *sahat*, “cova” (que é derivado de *suah*, “abaixo”) desfruta de excelente apoio (cf. os verbos de fazer, cavar, ascender e descer associados a ele).

⁵³ O termo hebraico *sahat* significa claramente “cova” em Jó 33.18,22,24,28,30 (cf. “desça à” e “ir para a”, Jó 33.24 e 28, respectivamente); (Sl 30.9) (cf. “desço”); 103.4; Isaías 38.17; Ezequiel 28.8 (cf. “descer”); Jonas 2.6 (cf. “fizeste subir”, ARA). Em outros textos em que *sahat* está associado com o reino da morte (Jó 17.14; Sl 49.9; 55.23), a tradução “cova” faria bom sentido em cada caso, em vez de entender o homônimo proposto (nestes textos, *sahat* é traduzido por “corrupção” ou “perdição”). Em Jó 17.14, “cova” é definitivamente preferível, levando em conta o uso do livro da palavra em outros textos bíblicos (cf. Jó 9.31 e os versículos em Jó 33 citados acima). Em Salmos 55.23 (*lib'er sahat*, “poço da perdição”) esperaríamos um genitivo atributivo depois de “poço”, mas neste caso, *sahat* pode ser uma glosa explicativa ou um genitivo apositivo enfático (cf. *nismat ruah*, literalmente, “sopro do sopra” [“soprar das [...] narinas”] Sl 18.15).

Salmos 16.10 no contexto literário não exige que entendamos como referência à ressurreição. Exceto pelo uso neotestamentário da passagem, o versículo 10 é mais facilmente compreendido (no contexto do saltério como um todo) como a declaração confiante do salmista de que ele seria protegido de uma morte prematura, violenta e injusta às mãos daqueles que são hostis a Deus e seus servos.

Claro que, possuindo o cânon completo da Bíblia, não podemos separar o Salmo do seu uso no Novo Testamento. Ao considerarmos o Novo Testamento, temos de ter cuidado para não fazermos suposições gratuitas sobre a natureza do uso do Salmo e assim negligenciarmos injustamente outras opções interpretativas. O que exatamente o Novo Testamento assume como certo sobre a natureza do Salmo 16? Até que ponto podemos pressionar legitimamente as suas declarações? O tratamento que o Novo Testamento dá ao Salmo exige que este seja entendido exclusiva e diretamente como messiânico?

Como já comentado, o Novo Testamento presume que a ressurreição está em vista em Salmos 16.10 e que Jesus Cristo é o orador, como também o referente do "Santo". Entretanto, isso por si só não significa necessariamente que o Salmo seja exclusivamente messiânico ou diretamente profético. Podemos explicar a aplicação cristológica que o Novo Testamento faz ao Salmo pelos princípios hermenêuticos já comentados em relação aos salmos indiretamente messiânicos. Considerando que os sofrendores justos do saltério foram defendidos ao serem libertos da morte às mãos dos inimigos, esperamos que Jesus, o Justo sofredor por excelência, também fosse defendido. Quando ameaçados pelos inimigos, os salmistas não passaram pela morte física, embora ficassem face a face com os seus horrores antes de serem salvos das suas garras. Como o epitome do sofredor ideal, Jesus deu um passo a mais descendo realmente ao sepulcro e depois ressuscitando. Quando recebe o sentido elevado dado pelo Novo Testamento, Salmos 16.10 descrevem a experiência de Jesus. Em seu sentido elevado, a linguagem aplica-se exclusivamente a ele, mas não significa necessariamente que o Salmo, compreendido em sentido menor e mais tipicamente do Antigo Testamento, não possa se referir a Davi, ou seja, também aplicável aos leitores. Os apóstolos estavam preocupados com a significação cristológica do Salmo. Por isso, não esperaríamos que mencionassem um sentido mais imediato (e relativamente mundano!) que as palavras do salmista poderiam ter possuído. O fato de não terem feito assim não significa que tal sentido não exista.

Apesar do que acabamos de comentar, temos de admitir que certos elementos na declaração de Pedro se diferenciam de outros contextos do Novo Testamento que utilizam os Salmos em sentido indiretamente messiânico. Nos outros casos, não temos declarações claras e explícitas de que o salmista entendia que as palavras possuíam um sentido sublime e profético. Entretanto, de acordo com Pedro, Davi estava ciente de que as palavras dos versículos 8 a 11 eram aplicáveis (quer exclusivamente ou em última análise) a um dos seus descendentes. Davi entendeu as ramificações da promessa de Deus que dos seus

descendentes cumpriria o ideal messiânico e ocuparia o trono (At 2.30). Como profeta (At 2.30), Davi deve ter visto que isso exigia a vitória divina sobre o poder da sepultura que transcendia ao mero livramento de uma morte prematura e injusta às mãos dos inimigos (o sentido das palavras caso aplicável ao próprio Davi). Embora não saibamos exatamente a clareza com que ele viu estes desenvolvimentos futuros, uma coisa é certa em retrospecto — ao falar que este futuro descendente ideal triunfaria sobre a morte, Davi estava falando da ressurreição do Messias (At 2.31).

Para resumir, levando em conta as declarações de Pedro, é possível vermos o Salmo 16 exclusivamente como e diretamente messiânico. Nada no Salmo ou no Novo Testamento exige essa interpretação. Não é impossível que em Salmos 16.10 seja a declaração de confiança de Davi em Deus que o livraria de uma morte violenta às mãos dos inimigos e, ao mesmo tempo, a confissão profética de que o Messias escaparia da morte de modo até mais dramático. Neste caso, podemos intitular o Salmo 16 de indiretamente messiânico, embora as declarações de Pedro sobre Davi estar ciente do seu sentido elevado o diferencie dos outros assim acima categorizados. Neste caso, a significação da experiência do salmista que previa a experiência do Messias não esperava descerramento no progresso da revelação, mas foi compreendida pelo próprio autor.

GUERREIRO

Um dos papéis primários dos reis do antigo Oriente Próximo era ser guerreiro. Os reis se vangloriavam da coragem militar. Por exemplo, o governante assírio Asurnasirpal II disse que ele era como o “grande rei [...] subjugador de todos os príncipes, destemido na batalha, dragão feroz, aquele que quebra as forças dos rebeldes, [...] que pisa no pescoço dos príncipes insubmissos, é como enchente poderosa cujo conflito não há comparação, [...] aquele que (provoca) a batalha (e) o conflito, que força os príncipes insubmissos curvarem-se a ele, que domina todos os povos, rei forte, que destrói as fortificações dos inimigos, que esmaga as armas dos príncipes”.⁵⁴

Os Salmos afirmam que Deus é um guerreiro-rei poderoso, que protege o povo e, na função de juiz, executa justiça a favor deles. Quando ameaçados pelos inimigos, os indivíduos apelavam a Deus como guerreiro. Por exemplo, o autor do Salmo 35 orou: “Pega do escudo e da rodela e levanta-te em minha ajuda. Tira da lança e obstrui o caminho aos que me perseguem” (v. 2,3a). Os reis davídicos testemunharam que Deus os treinara na arte da guerra e os equipara especialmente para a batalha (18.34,35; 144.1). Os cânticos de Sião descrevem que Deus é um Guerreiro impressionante, que devasta as forças hostis (cf. 47.2; 76.7,12). O Senhor traz “desolações [...] na terra”, “quebra o arco”, “corta a

⁵⁴ Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, vol. 2, pp. 158,159.

lança” e “queima os carros no fogo” (46.8,9; cf. Sl 75.3). Quando os exércitos inimigos marcham contra a cidade escolhida, Deus, dando o seu poderoso grito de guerra, coloca terror nos corações (76.5,6; cf. 48.4-6).⁵⁵ Da mesma maneira que o vento forte despedaça veleiros, assim ele despedaça os inimigos fora dos muros de Sião (48.7). Salmos 24.7-10 falam que Deus é “o Rei da Glória” voltando à cidade depois de ter obtido uma vitória arrasadora. Ele é chamado “o Senhor forte e poderoso” (ou “Deus dos Exércitos”) que é “poderoso na guerra”. Neste contexto militarista, a “glória” de Deus é o brilho físico que Ele exhibe em batalha (cf. 29.3; 97.6). De modo semelhante, o Salmo 68 diz que o Senhor, acompanhado por milhares de carros, sobe ao seu santuário com cativos e tributos (vv.17,18,24-31) logo após ter vencido reis e exércitos (vv.12,14).

As descrições mais vívidas de Deus como guerreiro constam em passagens denominadas teofânicas, que mostram o Senhor vindo em esplendor e poder a para lutar pelo povo. A imagem um tanto quanto estereotipada usada nestas descrições teofânicas foi expressivamente influenciada pelas teofanias históricas do Senhor (ver, por exemplo, Êx 19; Js 10; 1 Sm 7; 2 Sm 5), antigos relatos poéticos das ações poderosas de Deus (cf. Êx 15; Dt 33; Jz 5), e pelas antigas representações do Oriente Próximo de guerreiros-reis e deuses, especialmente Baal, o deus das tempestades. Embora esses textos poéticos não relatem aparições literais dEle, espelham que os salmistas tinham consciência da intervenção real de Deus na história e mostram que eles tinham fé no envolvimento pessoal contínuo de Deus na vida da nação.

Salmos 18.7-16 é o mais detalhado destes textos teofânicos. Davi disse que o Senhor vem do céu a toda velocidade para defendê-lo nas asas do vento, personificado aqui como um querubim (18.9,10). Exalando fumaça e fogo (v. 8), Ele troveja do céu e espalha os inimigos com relâmpagos (vv. 13,14).⁵⁶ O cosmo treme diante dEle (v. 7) e até o inferno é escancaradamente aberto pelo seu grito de guerra (v. 15). Esta exibição de poder é em benefício do seu servo escolhido, a quem Ele tira em segurança das águas furiosas do caos (v. 16).

Estes mesmos elementos aparecem em outras descrições teofânicas. De modo vívido e amedrontador, o Salmo 29 fala que Deus usa os elementos do temporal com trovões quando batalha pelo seu povo (cf. 29.11). Como no Salmo

⁵⁵ Em Salmos 76.6, “repreensão” é tradução muito fraca do termo hebraico *ge'arah*. O uso em outros contextos militaristas/teofânicos indicam que a palavra se refere um brado alto e ressonante ou grito de guerra (note as correspondentes expressões paralelas em Sl 18.15b; 104.7) que tem efeitos físicos devastadores em tudo ou todos que o ouvem (cf. Jó 26.11; Sl 18.15; 104.7; Isaías 50.2). Note também o uso do verbo hebraico relacionado *ga'ar* em Salmos 106.9; Isaías 17.13; e Naum 1.4.

⁵⁶ O verbo hebraico traduzido por “despediu” em Salmos 18.14 (*hamam*) ocorre pelo menos cinco vezes nas narrativas históricas das vitórias do Senhor sobre os inimigos de Israel (cf. Êx 14.24; 23.27; Js 10.10; Jz 4.15; 1 Sm 7.10). Talvez Davi, usando esta palavra, afirmasse a confiança de que o Deus vivo (cf. Sl 18.46) ainda estava intervindo milagrosamente pelo povo, da mesma maneira que fizera nas primeiras gerações dos israelitas.

18, o cosmo treme diante dEle. O Salmo 68 fala que Deus como “vai montado sobre os céus dos céus, desde a antiguidade” (cf. 104.3) e “envia a sua voz e dá um brado veemente” (68.4,33). Os versículos 7 e 8 desse Salmo usam imagem teofânica (tirada de Jz 5.4,5) junto com a conquista de Canaã (cf. Jz 5.9,10). O mesmo Deus que fez tremer o monte Sinai marchou à frente do povo para conduzi-lo à Terra Prometida. Salmos 77.16-19 usa imagem teofânica recordando a travessia do mar Vermelho. A aparição de Deus na tempestade sacode a terra e incapacita o mar para que ele conduza o povo com segurança através de suas águas violentas (cf. também 114.3-7). Nos Salmos 97.3-5, a chegada de Deus para defender o povo (cf. v. 10) é acompanhada por fogo destrutivo (cf. 104.4) e relâmpagos, causando perturbações cósmicas generalizadas. Usando linguagem e imagem rememorativas do Salmo 18, o autor rei do Salmo 144 pediu ao Senhor que descesse do céu, atirasse relâmpagos como flechas e o livrasse do inimigo, que o ameaçava como águas tempestuosas (144.5-7).

AS CARACTERÍSTICAS E ATRIBUTOS DO REI DIVINO

A análise precedente sobre a posição e funções da realza de Deus realça a sua soberania, incomparabilidade, justiça e poder. Entretanto, os Salmos também enfatizam muitas das outras características ou atributos que exigem análise mais minuciosa.

ÓDIO E IRA

De acordo com os Salmos, Deus odeia “a todos os que praticam a maldade” e “o que ama a violência” (5.5; 11.5) Ele os rejeita e os destrói (cf. vv. 4,6; 11.6). Direciona sua ira àqueles que se rebelam contra a autoridade soberana (2.5) e procuram destruir o seu povo (18.7; 69.24; 76.7). A compaixão e o amor de Deus o levam a ser “longânimo” (86.15; 103.8) e a abster-se de enviar o pleno poder da sua ira contra o seu povo (78.38; 103.9). Ainda que o pecado do povo provoque a ira do Senhor às vezes (78.49,50; 95.10; 106.40), Deus responde favoravelmente aos seus clamores por misericórdia (cf. 86.3-6; 90.13-17 [cf. 90.7]). Os que experimentam a restauração divina podem afirmar que “não passa de um momento a sua ira; o seu favor dura a vida inteira” (30.5, ARA).

BONDADÉ

Os Salmos afirmam que Deus é “bom” (*tob*). Este termo é superficialmente bastante vago e geral. Mas, os contextos específicos nos quais aparecem dão um foco mais concentrado. Por exemplo, a bondade de Deus é associada com a sua fidelidade e amor duradouros (100.5; 106.1; 107.1; 136.1) exibido em sua proteção e provisão para o seu povo (34.8; 54.6; 69.16; 109.21; 118.1,29; 135.3). A bondade de Deus também abrange a sua compaixão por todos que ele criou (145.9) e o seu perdão misericordioso do pecado (25.7; 86.5). Para o salmista, a bondade de Deus é como uma fonte da qual outras características mais específicas emanam.

FIDELIDADE E AMOR LEAL

De acordo com os salmistas, um dos atributos de Deus mais fundamentais e importantes é a fidelidade (cf. os termos hebraicos praticamente sinônimos *'emund* e *'emet*), que é estabelecida no céu e o cerca em sua regência desde o trono celestial (89.1,2,5,8,14). Não conhece limitações geográficas (36.5; 57.10; 108.4; entretanto, cf. 88.11) ou temporais (100.5; 119.90; 146.6). A fidelidade de Deus caracteriza as suas palavras e ações (33.4; 111.7,8). A sua lei é confiável (119.86, 138) e as suas promessas a Davi, certas (89.25,33,49). A sua confiabilidade se mostra claramente na proteção e libertação daqueles que clamam a Ele em tempos de necessidade (31.5; 40.10; 57.3; 61.7; 69.13; 71.22; 91.4; 98.3; 138.2; 143.1).

Estreitamente relacionado à fidelidade de Deus estão o amor leal ou a devoção (*hesed*), que Ele oferece ao povo do concerto de modo coletivo e individual.⁵⁷ Como a sua fidelidade, o amor leal de Deus não conhece limites geográficos ou temporais (57.10; 100.5; 103.7; 138.8). Este amor desempenha um papel tão importante na história de Israel que a declaração “porque o seu amor dura para sempre” aparece como refrão em todos os vinte e seis versículos do Salmo 136 (AEC; cf. NTLH, NVI), um recital hínico das poderosas ações de Deus a favor da nação. Primariamente, Deus exhibe o seu amor leal libertando (6.4; 21.7; 31.16,21; 32.10; 44.26; 48.9; 66.20; 85.7; 86.13; 94.18; 98.3; 107.8, 15,21,31) e perdoadando (25.7; 51.1; 103.8-11) aqueles que o reconhecem (36.11), confiam nEle (147.11) e o temem (103.11,13,17).

MISERICÓRDIA E COMPAIXÃO

Os Salmos também declaram que o Senhor é “piedoso (ou misericordioso) e compassivo” (*hannum u' rahum*, 111.4, AEC; 145.8; cf. 86.15; 103.8; 116.5). Este par de palavras se refere à disposição favorável de Deus para com aqueles cujas necessidades o movem emocionalmente. Os salmistas apelavam para a misericórdia e/ou compaixão de Deus quando eram derrotados por inimigos poderosos ou pela própria pecaminosidade (4.1; 6.2; 9.13; 25.6,16; 26.11; 27.7; 30.10; 31.9; 40.11; 41.4,10; 51.1; 56.1; 57.1; 79.8; 86.3,16; 119.58,77,132,156; 123.3).

A RESPOSTA APROPRIADA À REALEZA DE DEUS: PETIÇÃO E LOUVOR

O livro de Salmos é a única coletânea de orações e hinos divinamente inspirados que o povo de Deus possui. Fornece um padrão para o povo seguir

⁵⁷ Note a estreita associação entre *hesed* e *'emunabl'emet* em Salmos 25.10; 26.3; 40.10,11; 57.3; 61.7; 85.10; 86.15; 88.11; 89.2,14,24; 92.2; 98.3; 115.1; 117.2; 138.2.

em tempos de dificuldade e triunfo. Reconhecendo a soberania do Senhor, os salmistas o buscavam com fé durante os tempos de necessidade e achavam confiança no seu caráter e palavra revelados. Quando o livramento chegava, agradecidamente louvavam o rei divino pela intervenção feita e exortavam as pessoas a aprenderem com a experiência deles e a unirem-se a eles na exaltação às virtudes de Deus. A confiança contínua em Deus em tempos de angústia levou o povo a escrever hinos de louvor que proclamavam em termos gerais a bondade e grandeza divinas.

PETIÇÃO: FÉ NO REI EM TEMPOS DE DIFICULDADE

O saltério está cheio de Salmos de petição (chamados salmos de lamento) nos quais o povo de Deus clama a Ele por ajuda em meio às angústias. Esses Salmos exibem certas características formais padronizadas. São elas um clamor inicial por ajuda, um lamento (ou descrição da situação problemática), uma petição (ou pedido de ajuda), uma declaração de confiança na disposição e/ou vontade de Deus para livrar e a promessa de louvor, na qual o salmista promete contar aos outros sobre a bondade e grandeza de Deus que acompanham a libertação. Três características gerais destes salmos são particularmente notáveis, pois fornecem um modelo de como o povo de Deus deve se aproximar do Deus soberano em tempos de necessidade. Os autores dos lamentos buscavam a Deus como libertador, chegavam-se a Ele de modo pessoal, argumentando com Ele e apelando para as suas emoções colocando a confiança no seu caráter e palavra revelados.

Dependência em Deus. A própria forma destes Salmos ilustra a dependência dos autores em Deus. Os Salmos de petição invariavelmente começam, ou contêm na declaração inicial, um tratamento para Deus (3.1; 4.1; 5.1; 6.1; 7.1; 10.1; 12.1; 13.1; 17.1; 22.1; 25.1; 26.1; 28.1; 31.1; etc.). Em vez de serem indiretos ou investigarem outras fontes possíveis de libertação, os salmistas iam diretamente a ele quando enfrentavam dificuldades.

Aproximando-se de Deus como Pessoa. Os salmistas tinham como certo que Deus é pessoal (possui faculdades intelectuais, emocionais e volitivas). Por conseguinte, podia ser persuadido a agir a favor deles. Mais especificamente, ao buscarem uma resposta favorável os salmistas apelavam para a reputação de Deus, o seu desejo de ser louvado e os seus atributos pessoais de justiça, fidelidade, amor e compaixão.

Lamentando a queda de Jerusalém, o autor do Salmo 74 argumentou que os maus-tratos do inimigo dirigidos à nação foi na verdade um desafio à reputação de Deus. Destacou que os babilônios tinham queimado o santuário *de Deus* até aos alicerces e contaminado o lugar da residência *divina* (v. 7). Perguntou: “Até quando, ó Deus, nos afrontará o adversário? Blasfemarás o inimigo o teu

nome para sempre?” (v. 10. cf. v. 18). E concluiu com esta oração: “Levanta-te, ó Deus, pleiteia a tua própria causa; lembra-te da afronta que o louco te faz cada dia. Não te esqueças dos gritos dos teus inimigos; o tumulto daqueles que se levantam contra ti aumenta continuamente” (vv. 22,23). Para inteirar-se de análise adicional e exemplos da preocupação dos salmistas pela reputação de Deus, ver a subseção “Digressão aos protestos de inocência e orações de maldição dos salmistas” já apresentada neste capítulo.

Os salmistas reconheceram que Deus era desejoso dos louvores devidos a Ele (cf. Is 42.8). Por conseguinte, prometiam que, caso fossem atendidos, contariam a todos que ouvissem acerca da bondade e grandeza de Deus (para inteirar-se de exemplos de tal promessa, ver Salmos 9.14; 22.22-31; 35.18; 43.4; 51.14,15; 54.6; 56.12; 57.9; 59.16,17; 61.8; 69.30-33; 71.22-24; 79.13). Alguns chegavam a argumentar ousadamente que se Deus não os atendesse significaria que Ele não receberia louvores, pois aqueles que descem ao mundo dos mortos não têm com que se alegrar e são cortados da comunidade de adoradores (cf. 6.5; 30.9; 88.10-12).

Os salmistas também apelavam ao caráter justo de Deus. Como já vimos (subseção “Deus como protetor dos seus servos justos”), eles se declaravam inocentes, buscavam a defesa do Rei justo e pediam retribuição divina contra os inimigos.

Os apelos dos salmistas à fidelidade e amor de Deus (cf. 6.4; 31.16; 44.26; 61.7; 69.13; 85.7; 143.1) pressupunham a existência de uma relação obrigatória entre eles e Deus, na qual se prometia proteção divina aos que permanecem leais ao Senhor. Os salmistas faziam tremendos esforços para enfatizar a devoção. Referiam-se a si mesmos como servos de Deus (por exemplo, 27.9; 86.2,4,16; 116.16; 123.2; 143.2,12), tratavam-no como o seu Deus, rei e salvador (5.2; 25.5; 27.9; 44.4; 74.12; 84.3) e formalmente proclamavam a confiança nele (por exemplo, 7.1; 9.10; 25.2,20; 26.1; 28.7; 31.1,14; 55.23; 56.4,11; 57.2; 71.1; 141.8; 143.8). A declaração dos salmistas que eles “se refugiavam” (*basah*) no Senhor é equivalente a uma confissão de lealdade e, como tal, pode ser oferecida como razão fundamental para receberem a proteção divina (16.1, ARA; 57.1, ARA; 71.1, RA; 141.8, AEC, NVI). Os que se refugiam em Deus são identificados como os seus servos justos que o amam e o temem (5.11; 31.19; 34.22; 37.39,40; 64.10). Estão em contraste com os rebeldes (2.12), os idólatras (16.1-4) e os que confiam em meros homens (118.8,9). Os que exibem tal devoção a Deus têm a absoluta certeza de que experimentarão a sua fidelidade e amor leal na forma de libertação e proteção.

Digressão ao Salmo 44. Talvez o pedido mais ousado do saltério à fidelidade de Deus esteja no Salmo 44, um Salmo de lamento comunal oferecido a Deus durante certa catástrofe nacional não identificada. A nação testemunhou as poderosas ações históricas de Deus e confessou a fé na proteção soberana divina (vv. 1-8).

O tom do Salmo muda abruptamente, quando a nação lamentou que Deus a entregara aos inimigos e os sujeitara à humilhação (vv. 9-16). Neste momento, conhecendo a tendência de Israel à rebelião conforme está esboçado nas páginas do Antigo Testamento, esperaríamos uma confissão de pecados, mas, ao invés disso, temos um protesto de inocência. A nação reivindica que foi fiel ao concerto e leal ao Senhor (vv. 17-22). O Salmo termina com um dos pedidos mais chocantes encontrados no saltério: “Desperta! Por que dormes, Senhor? Acorda! Não nos rejeites para sempre! Por que escondes a face e te esqueces da nossa miséria e da nossa opressão? Pois a nossa alma está abatida até ao pó; o nosso corpo, curvado até ao chão. Levanta-te em nosso auxílio e resgata-nos por amor das tuas misericórdias” (vv. 23-26).

A inclusão deste lamento entre as orações inspiradas do saltério indica que não devemos refutá-lo como expressão irreverente de farisaísmo e falta de fé da nação. Mais exatamente, trata-se do clamor sincero e brutalmente honesto de uma nação confusa e sofredora, diante do fato de que uma das afirmações teológicas primárias (Deus é fiel às promessas do concerto de proteger aqueles que são leais a ele; cf. Êx 23.22) foi seriamente questionada pela realidade da catástrofe nacional. Claro que este Salmo, como o livro de Jó, fala que o Deus soberano não pode ser compartimentado. Há ocasiões em que os seus propósitos maiores ditam que até os justos e inocentes têm de sofrer temporariamente. Não devemos condenar os autores do Salmo 44 como teologicamente míopes ou pouco dispostos a submeterem-se aos propósitos soberanos de Deus. Pelo contrário, devemos elogiá-los por terem fé insistente na fidelidade de Deus. No meio de angústia extrema, eles se agarraram ao credo teológico (cf. vv. 4-8) e oraram, de acordo com esse credo, por uma nova exibição do amor leal de Deus. Temos de encarar este pedido como demonstração da ousadia e persistência recomendada por Jesus (Lc 11.5-13; 18.1-8).

Os salmistas também apelaram à compaixão de Deus (4.1; 6.2; 9.13; 26.11; 31.9; 56.1; 57.1; 79.8; 86.3,16; 123.3), fundamentando os pedidos com lamentos expressando as mais profundas e internas emoções e descrevendo a condição lastimável em detalhes horripilantes. No empenho de mover Deus à ação, alguns salmistas descrevem a situação sem reservas, dizendo que são uma desgraça absoluta e sofrimento intenso. Por exemplo, o autor do Salmo 6 declarou: “Já estou cansado do meu gemido; toda noite faço nadar a minha cama; molho o meu leito com as minhas lágrimas. Já os meus olhos estão consumidos pela mágoa e têm envelhecido por causa de todos os meus inimigos” (vv. 6,7). Semelhantemente, o autor do Salmo 109 lamentou: “Porque estou aflito e necessitado, e, dentro de mim, está aflito o meu coração. Eis que me vou como a sombra que declina; sou

sacudido como o gafanhoto. De jejuar, estão enfraquecidos os meus joelhos, e a minha carne emagrece. E ainda lhes sirvo de opróbrio; quando me contemplam, movem a cabeça” (vv. 22-25). Outras descrições vívidas de sofrimento são os Salmos 22.12-18; 31.9-13; 35.11-16; 69.1-4; 102.3-11.

Digressão aos Salmos penitenciais. Enquanto que muitos salmistas ofereciam a inocência, a lealdade e o estado de perseguição como razões para Deus livrá-los dos inimigos, outros apelavam para a fidelidade, o amor e a compaixão de Deus no meio do fracasso espiritual pessoal. As orações por perdão e restauração aparecem nos denominados Salmos penitenciais. Há muitas características nestes Salmos que são dignas de nota e instrutivas para o povo penitente de Deus de todos os tempos. Os salmistas confessaram honestamente a sua condição e ações pecadoras, não fazendo esforços para justificar-se ou lançar a culpa em alguém (25.7,10,11,18; 32.5; 38.18; 41.4; 51.3-5). Mostraram uma atitude de arrependimento genuíno, repudiando o ritual vazio (51.16,17) e pedindo uma transformação de caráter e ações (25.4,5; 51.10,12,13). Como fundamento para o pedido, apelavam aos atributos pessoais de Deus (25.6,7; 51.1) como também aos debilitantes efeitos físicos e emocionais do pecado e da culpa (32.3,4; 38.2-14; 51.8b).

Confiança no caráter revelado de Deus e na sua Palavra. Além de apelar a Deus como defensor exclusivo e chegar-se a Ele de modo pessoal, os salmistas colocavam a confiança no seu caráter revelado e na sua Palavra. Com rara exceção (88), o tom dos salmos petitórios se movimentava do lamento para a confiança (ver, por exemplo, Sl 6.1-7 [petição e lamento]/8-10 [confiança]; 7.1-9/10-17; 10.1-13/14-18; 13.1-4/5-6; 28.1-5/6-9).

Em alguns casos, esta mudança de perspectiva se deve à reflexão sobre o caráter de Deus conforme está revelado nas suas ações passadas. Por exemplo, o autor do Salmo 77, depois de lamentar a angústia e expressar o sentimento do abandono por Deus (vv. 1-9), declarou: “E eu disse: isto é enfermidade minha; e logo me lembrei dos anos da destra do Altíssimo. Lembrar-me-ei, pois, das obras do SENHOR; certamente que me lembrarei das tuas maravilhas da antiguidade. Meditarei também em todas as tuas obras e falarei dos teus feitos” (vv. 10-12).

Em outros casos, a mudança de confiança é o resultado de um oráculo divino de salvação dado (provavelmente por um intermediário autorizado, como um profeta ou sacerdote) em resposta ao pedido do solicitante. Tal oráculo aparece nos Salmos 12.5, em que o Senhor, em resposta ao lamento e petição do salmista (vv. 1-4), declarou: “Por causa da opressão dos pobres e do gemido dos necessitados, me levantarei agora, [...] porei em salvo aquele para quem eles assopram”. Salmos 60.6-8 registram um oráculo entregue à nação depois de uma derrota militar (cf. vv. 1-3). Neste caso, o Senhor falou “desde o santuário” e prometeu

vitória sobre as nações circunvizinhas. Vários outros salmos referem-se indiretamente a oráculos de salvação (6.9; 18.30; 28.6; 56.3,4,10,11; 130.5).

Quer em virtude de reflexão no registro histórico das ações poderosas de Deus ou em resposta à sua garantia verbal de libertação, os salmistas colocaram a confiança em Deus (ver, por exemplo, 12.6-8; 60.9-12; 77.13-20). Da mesma maneira, o atribulado povo de Deus em todas as eras pode colocar a confiança no seu caráter revelado e na sua Palavra.⁵⁸

LOUVOR: DECLARANDO A BONDADE E A GRANDEZA DO REI

Cânticos de ação de graças. Logo após serem atendidos, os salmistas compunham cânticos de ação de graças a Deus em cumprimento das promessas feitas em tempos de dificuldade. Embora estes Salmos exibam muita variação relativa à forma, todos têm uma seção narrativa na qual o autor relembra os tempos de necessidade e descreve a intervenção salvadora de Deus. As seções narrativas, que em geral são curtas e direto ao ponto (o Sl 18 é exceção), enfatizam a absoluta impotência dos salmistas e o invencível poder de Deus. Na maioria dos casos, a força dos salmistas acabou e enfrentavam o prospecto da morte certa (18.4,5,15,16; 30.3,9; 32.4-6; 40.2; 116.3). Deus milagrosamente os tirou das violentas águas da morte (18.16) e da cova lamacenta (30.1,3; 40.2a) e os colocou em terra firme (40.2b).

Com base na experiência, os salmistas exaltaram o caráter de Deus em termos gerais e exortaram os leitores a aprender as lições práticas sobre como viver diante dEle. As ações poderosas de Deus a favor deles demonstram que Ele é justo (18.25,26; 116.5), confiável (v. 30; 32.10), capaz de proteger os que lhe pertencem (18.30; 34.7; 116.6; 118.6-9), incomparável (18.31), perdoador (32.1,2) e compassivo (116.5). A proteção recebida diante dos inimigos prova que ele salva os humildes e justos, mas se opõem aos orgulhosos e maus (18.27; 34.15-22; 138.6). Quando forçado a disciplinar as pessoas, o castigo de Deus é por tempo limitado e leva à conseqüente restauração (30.5). Em vez de serem teimosos (32.9), os homens devem confiar e obedecer a Deus, pois os que o temem são abençoados divinas (32.1,2,10; 34.5,8-14; 40.4; 118.8,9).

Como modelos divinamente inspirados de como o povo de Deus deve responder à intervenção divina na vida, os cânticos de ação de graças fornecem *insight* sobre a natureza do louvor genuíno. A exuberância das proclamações iniciais (30.1; 34.1,2; 116.1,2), conclamações ao louvor (30.4; 32.11; 34.3; 116.19) e declarações sobre os atributos de Deus mostram que os louvores públicos são a expressão lógica e natural de gratidão à libertação de Deus. O louvor também diz respeito a ir além dos detalhes de uma experiência específica e descobrir nela as implicações sobre o caráter de Deus e como os homens devem

⁵⁸ Com o transcurso da era apostólica, os cristãos do Novo Testamento não recebem revelação especial do Senhor como muitos dos salmistas receberam. Não obstante, eles podem colocar a confiança nas promessas e princípios da Bíblia, a revelação escrita de Deus.

viver diante dEle. O louvor glorifica a Deus, o rei soberano, e assim instiga os outros a confiar nEle mais inteiramente (cf. 40.3).

Hinos. O gênero hínico surge logicamente das declarações generalizadas de cânticos de ação de graças. Tipicamente, os hinos contêm uma chamada e base para o louvor, com o louvor estando na forma de declarações gerais sobre a bondade e grandeza de Deus conforme se mostram no mundo em geral e na história do povo do concerto. Talvez mais sucintamente que qualquer outra porção da Bíblia, os hinos declaram quem Deus é e o que ele realiza no mundo, fatos que o povo de Deus faz bem em manter em mente permanentemente.

Em muitos aspectos, o conteúdo dos hinos foi o assunto desta composição sobre a teologia dos Salmos, pois os hinos, mais que qualquer outro gênero no saltério, encapsulam essa teologia. Um resumo dos temas hínicos é ao mesmo tempo uma conclusão conveniente para este estudo. Os autores dos hinos louvam a Deus como o Rei soberano e Incomparável sobre a criação (29.1,2; 103.19; 145.11-13), incluindo o mundo natural (8.3; 19.1-6; 33.6-9; 104.1-30; 135.6,7; 136.5-9; 146.6; 147.4,8,9,15-18; 148.1-10), a humanidade (8.4-7; 33.10,11,13-15; 113.4-6; 148.11,12) e o povo do concerto — Israel (33.12; 100.3; 103.7; 114.1,2). Como Rei universal, Deus preserva a ordem e executa a justiça (33.5; 103.6; 113.7-9; 135.14; 145.20; 146.7-9; 147.6), revelando o seu poder como guerreiro invencível (29.3-9; 136.10-22). Pelas suas ações poderosas, Deus demonstra que é santo (rejeita e opõe-se furiosamente aos malfetores), bom, fiel, amoroso, misericordioso e compassivo (33.4,5,18; 100.5; 103.1-5,8-17; 111.1-9; 113.7-9; 117.2; 135.14; 136.1-22; 145.8,9,13-19; 147.11-14; 149.4). Os súditos do rei devem confiar nele (33.20,21) e louvá-Lo por sua bondade e grandeza.

Aplaudi com as mãos, todos os povos; cantai a Deus com voz de triunfo.
Porque o Senhor Altíssimo é tremendo e Rei grande
sobre toda a terra (47.1,2).

7

UMA TEOLOGIA DOS LIVROS SAPIENCIAIS E CANTARES DE SALOMÃO

POR ROY B. ZUCK*

INTRODUÇÃO

Jó, Provérbios e Eclesiastes são comumente chamados os livros sapienciais da Bíblia. É por causa da freqüente ocorrência nestes livros de palavras como *hokmah* (sabedoria) e *hakam* (sábio), e dos tópicos relacionados à sabedoria ou do viver sábio. Cantares de Salomão,¹ nem sempre considerado parte da literatura sapiencial bíblica, é incluído no corpo da sabedoria porque a sua autoria, como a de Eclesiastes e grande parte de Provérbios (ver Pv 1.1; 10.1; cf. Pv 25.1),² é atribuída a Salomão, tendo em vista que o livro cita o sábio rei seis vezes (Ct 1.5; 3.7,9,11; 8.11,12),³ e considerando que trata de como viver sabiamente no namoro e no casamento.

A ordem dos livros em muitas Bíblias hebraicas é Jó, Provérbios, Rute, Cantares de Salomão e Eclesiastes. A ordem na Vulgata Latina é Jó, Salmos, Pro-

¹ O título “Cantares de Salomão” se baseia nas duas últimas das quatro palavras hebraicas que há no versículo 1: *’aser lislomoh* (“que é de Salomão”). O título “Cântico dos Cânticos” segue o hebraico *sir hassirim* constante no versículo 1.

² Claro que algumas porções de Provérbios foram compostas por Agur (Pv 30), Lemuel (Pv 31.1-9) e “sábios” anônimos (Pv 22.17; 24.34; ver v. 17; v. 23).

³ Audet propôs que o livro fosse incluído com os livros sapienciais, porque foi “adotado” pelos “sábios” que apreciaram os ensinamentos sobre a fidelidade matrimonial (J.-P. Audet, “Le sens du Cantique des Cantiques”, in: *Revue Biblique* 62 [1955]: pp. 197-221, esp. pp. 202, 203).

* ROY B. ZUCK (Th.M., Th.D.) é vice-presidente para Assuntos Acadêmicos, decano acadêmico e professor de Exposição Bíblica no Seminário Teológico de Dallas.

vérbios, Eclesiastes e Cantares de Salomão. Talvez a Vulgata considerou esses três livros uma coleção salomônica, seguindo uma ordem cronológica ligeiramente livre — Jó (nos tempos patriarcais), Salmos (principalmente escrito por Davi) e Provérbios, Eclesiastes e Cantares de Salomão (compostos em grande parte por Salomão, filho de Davi).

Certos estudiosos também atribuem a autoria do livro de Jó a Salomão,⁴ argumentando que isso justifica sua inclusão no corpo sapiencial. A autoria de Jó é muito debatida. Há fatores que indicam que o livro foi escrito séculos antes.⁵ Sua inclusão na literatura sapiencial bíblica não deve ser fundamentada na suposta autoria salomônica, mas na luta com as perplexidades da vida — fator que também explica a razão de Eclesiastes ser chamado livro sapiencial, embora desafie repetidamente o valor da sabedoria (Ec 2.13-16; 7.11,12,19; 9.1,2,11,12,16; 10.1).

Alguns salmos incluem temas sapienciais, sendo chamados “salmos sapienciais”. São pelo menos os Salmos 1; 19; 32; 34; 37; 49; 73; 78; 112; 119; 127; 128 e 133.⁶ Bullock sugere que certos temas nestes salmos mostram por que os eles são considerados sapienciais. Estes temas são a justiça retribuidora (Sl 37, 49, 73), a recompensa da justiça (Sl 1; 112; 127; 128; 133; 144.12-15) e a ênfase na lei do Senhor como base para a instrução de vida (Sl 1; 19; 119).⁷ O Salmo 49 também tem vários paralelos com as declarações em Eclesiastes.

Temos de distinguir os livros sapienciais bíblicos dos livros poéticos. Os últimos são mais inclusivos, abrangendo o livro de Salmos, que é totalmente poético, mas que, como já declarado, só ocasionalmente lida com temas sapienciais. Há várias partes dos livros proféticos escritos em estilo poético, como deixa claro o formato usado em algumas versões bíblicas, por exemplo, a NVI. Como propõe Hubbard, a literatura sapiencial era “um gênero literário comum no antigo Oriente Médio, no qual constam instruções para a vida bem-sucedida ou observam-se as perplexidades da existência humana”.⁸ As instruções estão escritas em declarações expressivas, como em Provérbios e nos

⁴ Por exemplo, Gregório de Nazianzeno, Martinho Lutero, Hugo Grócio (1583-1645) e F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Book of Job* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), pp. 20-26. Andersen propõe que foi escrito nos dias de Salomão (Francis I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary* [Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1976], p. 63).

⁵ Ver Albert Barnes, *The Book of Job* (Glasgow: Blackie & Son, 1847), pp. xxv-xxvi; and Roy B. Zuck, *Job* (Chicago: Moody, 1978), pp. 8-11.

⁶ Os estudiosos diferem no número dos salmos sapienciais. Outros incluem os Salmos 25,31,39,40, 50,62,78,90,91,92,104,105,106,111, porque todos ou partes destes salmos espelham pelo menos certa influência sapiencial.

⁷ C. Hassell Bullock, *An Introduction to the Old Testament Poetic Books* (Chicago: Moody, 1979), p. 26.

⁸ *The New Bible Dictionary*, s.v. “Wisdom Literature”, by David A. Hubbard, p. 1.334.

livros sapienciais especulativos (Jó e Eclesiastes). De acordo com Crenshaw, a literatura sapiencial consiste em um casamento de certa forma (“sentença ou instrução proverbial, debate, reflexão intelectual”) com o conteúdo (“instruções para dominar a vida”, “tenteio dos segredos da vida com relação ao sofrimento dos inocentes, luta com a finitude e busca pela verdade oculta na ordem criada”).⁹

Os livros sapienciais têm atração universal, tratando de tópicos de interesse e relevância a pessoas de todos os lugares e de todas as eras da história. O livro de Provérbios trata de assuntos relacionados ao cotidiano, inclusive as relações e padrões de conduta própria. Cantares de Salomão lida com uma destas áreas, isto é, o amor e a fidelidade conjugal. Jó e Eclesiastes falam mais do significado último da experiência humana. Jó enfrenta o problema da existência do mal e do sofrimento. Provérbios discute como ter uma existência próspera. Eclesiastes investiga o problema de uma existência significativa. As questões que esses livros analisam são: “O que o homem tem de fazer para satisfazer a consciência e sede de Deus?” (Jó); “O que o homem tem de fazer para ter uma vida de sucesso?” (Provérbios); “O que o homem tem de fazer para tornar a existência suportável?” (Eclesiastes).¹⁰ “Provérbios, ao que parece, diz: ‘Estas são as regras da vida; siga-as e veja se funcionam’. Jó e Eclesiastes dizem: ‘Nós as seguimos, e elas não funcionam!’”¹¹ Os assuntos tratados nestes livros são de extensão incrivelmente ampla, de escopo intrigantemente profundo e de natureza extraordinariamente prática.

O SIGNIFICADO DA SABEDORIA

Hokmah. No Antigo Testamento, o substantivo hebraico *hokmah* (sabedoria) e suas formas relacionadas (o adjetivo *hakam*, sábio; o verbo *hakam*, ser sábio; e o substantivo abstrato plural *hokmot*, sabedoria) são muito usados no Antigo Testamento, sendo especialmente proeminentes em Jó, Provérbios e Eclesiastes. De acordo com Whybray, a raiz hebraica *hkm* ocorre nestes três livros sapienciais 189 vezes das 346 ocorrências no Antigo Testamento (incluindo as 22 ocorrências dos termos aramaicos *hokm^ata* e *hakkim*).¹² Esta frequên-

⁹ James L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Atlanta: John Knox, 1981), p. 19.

¹⁰ R. B. Y. Scott, “The Study of the Wisdom Literature”, in: *Interpretation* 24 (1970): p. 20.

¹¹ David A. Hubbard, “The Wisdom Movement and Israel’s Covenant Faith”, in: *Tyndale Bulletin* (1966): p. 66.

¹² R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (Nova York: Walter de Gruyter, 1974), p. 75, n. 20. Louis Goldberg, porém, declara que o verbo *hakam* e seus derivados ocorrem 312 vezes, excluindo as formas aramaicas (*Theological Wordbook of the Old Testament*, editors R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr., and Bruce K. Waltke, 2 volumes [Chicago: Moody, 1980], vol. 1, p. 284).

cia — mais da metade (54,6%) — explica por que esses livros são chamados “literatura sapiencial”.

Nos livros não sapienciais, a sabedoria refere-se a aptidões em relação ao funcionamento das artes, ao aconselhamento ou deliberação astuta, à administração de pessoas ou tarefas ou à sagacidade intelectual. Os alfaiates que confeccionaram as roupas para o sacerdote Arão (Êx 28.3) e os trabalhadores que construíram o Tabernáculo — inclusive os trabalhadores com metais, os escultores de pedras, os gravadores em madeira (xilógrafos), os bordadores, os tecelões e os designers (Êx 35.30-36.2), e as mulheres que fiavam tecidos e linho (Êx 35.25,26) —, tinham sabedoria para as suas respectivas tarefas. “Sábios de coração” em Êxodo 28.3 e “sábias de coração” em Êxodo 35.35 são traduções literais do termo hebraico *hokmat-leb* (ou “peritos/peritas de coração”). “Sábio de coração” em Êxodo 36.1,2 é tradução do termo hebraico semelhante *hakam-leb*.

Hirão de Tiro, contratado por Salomão para trabalhar na construção do Templo, era artesão perito (possuindo *hokmah*) em artigos de bronze (1 Rs 7.13,14). Os artesãos e artífices para a construção do Templo eram igualmente qualificados (1 Cr 22.15; 2 Cr 2.7,13,14). Os trabalhadores que faziam ídolos (Is 40.20; Jr 10.9) também eram sábios, por causa da sua habilidade especializada. Os marinheiros da Fenícia eram “sábios” (Ez 27.8). Os marinheiros quando estão passando por uma tempestade em alto-mar, “esvai-se-lhes toda a sua sabedoria” (Sl 107.27, literalmente, “toda a sua sabedoria [*hokmah*] foi engolida”). A habilidade habitual de pilotar navios era inútil nos apuros da tempestade desastrosa. Mulheres hábeis (*hakamot*) em prantear eram contratadas para chorar em tempos de desolação (Jr 9.17). *Hokmah* se referia não só à habilidade ou perícia, mas também à habilidade de aconselhar e/ou administrar. Os anciãos das tribos (Dt 1.13,15), José e Daniel nos seus altos cargos administrativos (Gn 41.33-39; Dn 5.11,29), Josué (Dt 34.9) e o rei Salomão (1 Rs 3.12,28; 5.7,12; 10.23,24) eram homens de sabedoria, com a responsabilidade de exercer justiça, tomar decisões certas e proporcionar liderança. O rei de Tiro também possuía sabedoria (Ez 28.4, 5,17).

Hokmah às vezes conota astúcia ou sagacidade, como no conselho dado por Jonadabe (2 Sm 13.3), pela mulher de Tecoa (2 Sm 14.2) e pela mulher de Abel-Bete-Maaca (2 Sm 20.14-16). O Egito tinha sábios nos dias de José (Gn 41.8) e nos dias de Moisés (Êx 7.11) e a Babilônia tinha sábios nos dias de Daniel (Dn 2.12-14, 18, 24 e 48; 4.6 e 18; 5.7, 8,15). Estes homens na corte do rei estavam associados com feiticeiros e adivinhadores, homens que aprenderam a habilidade de interpretar sonhos e usar poderes do oculto. Faraó também teve conselheiros sábios tempos mais tarde (Is 19.11).

Hokmah também é usado acerca de agudeza intelectual como, por exemplo, Salomão compor provérbios e cânticos, e ensinar botânica e zoologia (1 Rs 4.29-34). Faraó reconheceu a inteligência de José (Gn 41.33,39). Essas ocorrências de *hokmah* fora dos livros sapienciais falam da “arte prática, de ser hábil e próspero

na vida”,¹³ da “inteligência superior que sabe alcançar sucesso”.¹⁴ Como ainda discutiremos neste capítulo, esta perícia nos assuntos práticos da vida constitui um elemento essencial na sabedoria em Jó, Provérbios e Eclesiastes.

Sinônimos de hokmah. Vemos outras indicações do significado de sabedoria examinando os sinônimos de *kokmah*, palavras que destacam nuances de pensamento de significado próximo ao de *hokmah*. *Btnah*, “entendimento”, ocorre 22 vezes nos livros sapienciais (oito vezes em Jó e 14 vezes em Provérbios) e 15 vezes em outros textos bíblicos. O adjetivo *nabon*, “inteligente” ou “perspicaz”, consta nove vezes em Provérbios, uma vez em Eclesiastes e 11 vezes em outros livros bíblicos. Na maioria das ocorrências (18 de 21), *nabon* é usado em paralelo ou em associação íntima com *hokmah*.¹⁵ Por exemplo, José era um homem “inteligente” (*nabon*) e “sábio” (*hakam*, Gn 41.33,39). Vemos claramente a idéia de inteligência em Davi, que era, literalmente, “inteligente [*nabon*] de fala” (1 Sm 16.18).

Das 42 ocorrências, *tebunalh*, “entendimento” (ou *insight*), é usada 23 vezes nos livros sapienciais (quatro em Jó e 19 em Provérbios). Como *hokmah*, *tebunah* é usado para referir-se a habilidades manuais. Ocorrem juntas em Êxodo 31.3; 35.31; 36.1 e 1 Reis 7.14. Nas duas primeiras referências de Êxodo e de Reis, *tebunah* foi traduzido por “entendimento” (“inteligência” na terceira referência de Êxodo), um análogo estreito de *hokmah*, “sabedoria”. Nas 17 de suas 42 ocorrências, *tebunah* é usado em paralelo ou em associação íntima com *hokmah*.

Das 90 ocorrências de *da'at*, a palavra comum para referir-se a “conhecimento” (de *yada'*, “saber”), 59 estão na literatura sapiencial: 11 em Jó, 40 em Provérbios e oito em Eclesiastes. O texto de Provérbios 1.2-7 usa várias destas palavras (*hokmah* nos vv. 2,7; *binah* no v. 2; *da'at* nos v. 4,7; e *hakam* e *nabon* no v. 5). Outros sinônimos na passagem são *musar*, “instrução”, “disciplina” (vv. 2,3,7); *'sakel*, “entendimento” (v. 3); *'ormah*, “prudência” (v. 4); *m'zimmah*, “bom siso” ou “planejamento sábio” (v. 4); e *tahbulot*, “sábios conselhos”, “orientação” (literalmente, “direções”, como o equipamento para pilotar um navio (v. 5). Este vocabulário rico para aludir à sabedoria — habilidade, aptidão, entendimento, compreensão, discernimento, perspicácia, insight, conhecimento, disciplina, prudência, astúcia, sagacidade, planejamento, orientação — aponta a natureza prática sapiencial do Antigo Testamento. É utilitário, não teórico. Fomenta a orientação pelo labirinto das experiências da vida.

Definição de sabedoria. Há muito que os estudiosos lutam para definir sabedoria tendo em vista seus usos matizados. A definição clássica de Von Rad diz que sabedoria é “a essência da qual o homem precisa para uma vida apropriada” e

¹³ William Dyrness, *Themes in Old Testament Theology* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1979), p. 189.

¹⁴ Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, p. 10.

¹⁵ *Ibid.*, p. 138.

“o conhecimento prático das leis da vida e do mundo, baseado na experiência”.¹⁶ Já em 1933, Fichtner falou que a sabedoria é a busca do homem por um domínio de vida, uma busca que foi transmitida oralmente e por escrito na forma de admoestações.¹⁷ Schmid relacionou este conceito de domínio com a idéia egípcia de *ma'at*, “justiça”, “verdade”, “ordem”. Quando o homem vive em harmonia com *ma'at*, ele ajuda a manter a ordem divina no mundo, e encontra ordem na sua própria vida.¹⁸ Von Rad reconheceu a existência de ordem no universo, mas não a fundamentou no conceito egípcio de *ma'at*. Ele escreveu: “A sabedoria consistia em saber que no âmago das coisas há uma ordem em ação, de maneira silenciosa e, na maioria das vezes, raramente notada, ocasionando um equilíbrio de acontecimentos. Devemos esperar por isso, e também buscar vê-lo”.¹⁹ Von Rad também escreveu que a meta de procurar sabedoria é “arrancar do caos dos acontecimentos certa semelhança de ordem na qual o homem não fique continuamente à mercê do incalculável”.²⁰

Crenshaw declara que descobrindo esta ordem oculta no universo, o sábio “garante a sua existência agindo em harmonia com a ordem universal que sustentou o universo”.²¹ A conduta apropriada fortalece a ordem, ao passo que a conduta imprópria a ameaça. Sabedoria é “a procura do homem por modos específicos de assumir bem-estar [...] na existência diária”.²² Na sabedoria, o homem mantém “uma atitude apropriada para com a realidade, uma visão mundial”.²³ Crenshaw também propõe que sabedoria é “a busca por auto-entendimento em termos dos relacionamentos com as coisas, as pessoas e o Criador”.²⁴

Whybray rejeita a noção de que sabedoria seja a procura de ordem com a finalidade de dominar a vida. Sabedoria, diz ele, é “um conjunto de idéias, ou uma atitude à vida”.²⁵ É inteligência, capacitando o indivíduo a enfrentar a vida. Murphy também discorda que sabedoria bíblica seja a procura por ordem na

¹⁶ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 2 volumes (Nova York: Harper & Row, 1967), vol. 1, p. 418.

¹⁷ J. Fichtner, “Die alt orientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung”, in: BZAW 62 (Giessen: Alfred Topelmann, 1933), pp.12, 13.

¹⁸ Hans H. Schmid, “Wesen und Geschichte der Weisheit”, in: BZAW 101 (Berlin: Alfred Topelmann, 1966), p.156.

¹⁹ Von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, p. 428.

²⁰ Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville: Abingdon, 1972), p. 308.

²¹ Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, p. 66.

²² *Ibid.*, p. 24.

²³ *Ibid.*, p. 17.

²⁴ James L. Crenshaw, *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (Nova York: KTAV, 1976), p. 484.

²⁵ Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, pp. 72, 73.

vida humana.²⁶ Sua proposta é que seria “melhor falar da imposição do homem a uma ordem (ainda que provisória) na experiência caótica da vida”, pois as declarações sapienciais transmitem “um respeito pela complexidade do que é, e não uma procura por uma ordem (oculta)”.²⁷ Em outras palavras, como declara Bergant, o ponto de Murphy é que o homem sapiencial bíblico não procura por ordem na vida humana; ele busca colocar ordem na vida humana.²⁸ Contudo, pode o homem colocar ordem na vida sem primeiro procurar e observar o que contribui para a ordem?

A idéia de que sabedoria é a procura por ordem da criação para dominar a vida é resumida por Kenworthy como “a habilidade para enfrentar”.²⁹ Outros vão além do sentido de meramente enfrentar a idéia mais positiva de ter sucesso. Para Hubbard, sabedoria é “a arte de ser próspero”,³⁰ e Cazelles escreve que é “a arte de ter sucesso na vida humana”.³¹ Certamente os usos de *hokmah* em relação a habilidades indicariam que a sabedoria bíblica inclui a arte de ser hábil e próspero nas relações e responsabilidades pessoais na vida.³² Sabedoria, de acordo com Paterson, é “uma capacidade; ser sábio é possuir a capacidade necessária para uma tarefa em particular”.³³ A habilidade ou proficiência conduz ao sucesso, sucesso no sentido de realização ou facilidade de operação ou conduta.

O indivíduo é “bem-sucedido” quando dirige a vida de acordo com o desígnio de Deus, os planos divinos para o mundo. Vendo a ordem moral de Deus, sentindo pela revelação divina o que Deus deseja e planeja para o gênero humano, somos desafiados pela literatura sapiencial a administrar a vida em linha com esses princípios estabelecidos pelo Criador. À medida que o indivíduo segue estes princípios ou regras da ordem ou padrão de Deus para a vida, até

²⁶ Roland E. Murphy, “Wisdom Theses”, in: *The Papin Festschrift: Wisdom and Knowledge*, editor Joseph Armenti (Philadelphia: Villanova University, 1976), vol. 2, p.197. Cf. Roland E. Murphy, “Wisdom — Theses and Hypotheses”, in: *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel T. Terrien*, editors John G. Gammie et al. (Nova York: Union Theological Seminary, 1978), pp. 35,36.

²⁷ Murphy, “Wisdom Theses”, pp. 197,198.

²⁸ Diane Bergant, *What Are They Saying about Wisdom Literature?* (Nova York: Paulist, 1984), p. 15.

²⁹ Alexander W. Kenworthy, “The Nature and Authority of Old Testament Wisdom Family Ethics: With Special Reference to Proverbs and Sirach” (Ph.D. dissertation, University of Melbourne, 1974).

³⁰ *The New Bible Dictionary*, s.v. “Wisdom”, by David A. Hubbard, p. 1.333.

³¹ Henri Cazelles, “Bible, sagesse, science”, in: *Religious Studies Review* 48 (1960): p. 42.

³² Embora a “habilidade” inclua a habilidade intelectual superior (Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, p. 11), tem, ao que parece, significado mais abrangente, incluindo a idéia de proficiência em várias funções da vida.

³³ John Paterson, *The Book That Is Alive* (Nova York: Scribner's, 1954), pp. 50, 51.

a esse ponto ele pode enfrentar as realidades e desfrutar a ordem e harmonia interior. Negligenciar a ordem de Deus conduz à desordem e caos; atender ao desígnio de Deus resulta em satisfação e paz.

Fonte da sabedoria. Provérbios encoraja o homem a buscar sabedoria. Ele tem de ouvi-la (1.33; 2.2), adquiri-la (Pv 4.6,7), amá-la (v. 4.6; 8.17) estimá-la ou avaliá-la (4.8) e buscá-la (8.17).

Onde está esta sabedoria? Fazendo esta pergunta duas vezes (Jó 28.12,20), Jó respondeu que só Deus sabe (v. 23). A sabedoria pertence a Deus, dissera Jó anteriormente (12.13). A sua sabedoria é profunda (Jó 9.4). Ele possuiu sabedoria no princípio (Pv 8.22), criou a terra com sabedoria (3.19) e conta as nuvens na sua sabedoria (Jó 38.37). A sabedoria é mais que uma característica humanamente inventada. É a habilitação divina, a habilidade de enfrentar e ter sucesso baseado nas providências de Deus. Só Ele “pôs a sabedoria no íntimo” (Jó 36).

Esta fonte divina de sabedoria significa que a vida não deve ser dicotomizada entre o intelectual e o prático, entre o religioso e o secular. “A totalidade da vida foi conotada em termos de experiência religiosa, e a sabedoria foi mantida para ser pertinente a todos os pontos da existência.”³⁴ A literatura sapiencial trata da conduta ética, conduta vista levando em conta a relação do homem com Deus. A vida assume uma dimensão espiritual, pois a piedade é a chave para a vida prática. A relação do indivíduo com a sua família, vizinhos, empregados, estranhos é afetada pela relação com o Criador e Deus. A pessoa com sabedoria bíblica tem mais que perspicácia secular e intelectual; tem uma perspectiva espiritual que impregna toda a sua vida. A pessoa verdadeiramente sábia é a pessoa piedosa.

O LUGAR DA SABEDORIA

Como os livros sapienciais se relacionam com os demais livros do Antigo Testamento? Diferem tão significativamente em termos de conteúdo e estilo da lei e dos profetas que muitos estudiosos bíblicos ponderam colocar a literatura sapiencial no cânon hebraico. Considerando que os livros sapienciais enfatizam temas mais universais e individualistas do que nacionais (israelitas) e são mais refletivos que proféticos, à primeira vista parecem estar fora de lugar. Temas como a relação do concerto de Deus com Israel, o Êxodo, as mensagens dos profetas para Israel e nações circunvizinhas relativas a julgamento e arrependimento estão ausentes nos livros sapienciais. Em razão dessa observação, Zimmerli escreveu que “a sabedoria não tem relação com a história entre Deus e Israel”.³⁵ Em 1952, Wright escreveu que “o lugar próprio para tratar

³⁴ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 1.008.

³⁵ Walther Zimmerli, “The Place and Limit of Wisdom in the Framework of Old Testament Theology”, in: *Scottish Journal of Theology* 17 (1964): p. 147.

da literatura sapiencial é até certo ponto um problema”,³⁶ pois, ao que parece, não há lugar no fluxo geral da teologia do Antigo Testamento uma ênfase à sabedoria.³⁷ Gese,³⁸ em 1958, e mais tarde Preuss,³⁹ em 1970, perceberam que a literatura sapiencial era estranha ao pensamento do Antigo Testamento.

Esse ponto de vista pode ser confirmado? Não há um jeito de ver os livros sapienciais como parte integrante do Antigo Testamento? Há um foco ou “centro” na teologia do Antigo Testamento que abrange a literatura sapiencial? Os livros sapienciais podem ser vistos como essenciais à revelação do Antigo Testamento em vez de serem opcionais ou contraditórios? Não há nada que ligue Jó, Provérbios e Eclesiastes com a lei e os profetas?

Sabedoria e o temor do Senhor. Há quem proponha que o temor do Senhor atua como princípio unificador na teologia do Antigo Testamento, “como um dos conectores formais entre os escritores sapienciais e a teologia da Torá e dos profetas”.⁴⁰ “O temor do Senhor” é central à literatura sapiencial, ocorrendo 14 vezes em Provérbios e várias vezes em Jó. Este “temor” (*yir’at*) do Senhor é o “princípio” (*re’sit*) da ciência ou conhecimento (Pv 1.7), e o “princípio” (*ʾhillat*) da sabedoria (9.10; Sl 111.10). Além de ser o ponto de partida ou início da sabedoria,⁴¹ o temor do Senhor também é “o princípio primeiro e controlador”,⁴² ou “a essência e o coração”⁴³ da sabedoria.

Provérbios também se refere a “o temor do Senhor” em Provérbios 1.29; 2.5; 8.13; 9.10; 10.27; 14.27; 15.16,33; 16.6; 19.23; 22.4,23.17. O manda-

³⁶ G. Ernest Wright, *God Who Acts* (London: SCM, 1952), p. 115.

³⁷ *Ibid.*, pp. 103,104.

³⁸ Hartmut Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958), p. 2.

³⁹ H. D. Preuss, *Erwägungen zum theologischer Ort altestamentlicher Weisheitsliteratur*, in: *Evangelische Theologie* 30 (1970): pp. 412-417.

⁴⁰ Walter C. Kaiser, Jr., “Integrating Wisdom Theology into Old Testament Theology: Ecclesiastes 3.10-15”, in: *A Tribute to Gleason Archer*, editors Walter C. Kaiser, Jr., and Ronald E. Youngblood (Chicago: Moody, 1986), p.199. Ver também Henri Blocher, “The Fear of the Lord as the ‘Principle’ of Wisdom”, in: *Tyndale Bulletin* 28 (1977): pp. 3-28.

⁴¹ Walter C. Kaiser, Jr., “Wisdom Theology and the Centre of Old Testament Theology”, in: *Evangelical Quarterly* 50 (1978): p. 138.

⁴² Derek Kidner, *The Proverbs: An Introduction and Commentary*, in: *Tyndale Old Testament Commentaries* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1964), p.59. [Edição brasileira: *Provérbios: Introdução e Comentário* (São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1980 [reimpressão 1992]).] De forma interessante, Provérbios 4.7 também usa *re’sit* em referência à sabedoria: “A sabedoria é a coisa principal” (que é tradução das palavras hebraicas *re’sit hokmah*, também traduzidas por “a sabedoria é suprema”).

⁴³ Kaiser, “Wisdom Theology and the Centre of Old Testament Theology”, p. 138.

mento para temer ao Senhor ocorre em Provérbios 3.7 e 24.21, e quatro vezes aparece a forma verbal “teme ao Senhor” (Pv 14.2, 16, 26; 31.30). Jó 28.28 equipara o temor do Senhor à sabedoria, e a forma verbal é usada várias vezes (“temente a Deus”, Jó 1.1,8; 2.3; “teme [...] a Deus” Jó 1.9; “temo-me”, 23.15; “temem”, 37.24), bem como frases nominais relacionadas (“o temor do Todo-poderoso”, 6.14; “temendo o seu esplendor”, 31.23, NVI).

Eclesiastes usa o substantivo hebraico *yir'ah* e o verbo hebraico *yare* seis vezes (“haja temor diante dele”, Ec 3.14; “teme a Deus”, Ec 5.7 [hebraico, v. 6]; “teme a Deus”, 7.18; “temem a Deus”, 8.12; “teme diante de Deus”, 8.13; e “teme a Deus”, 12.13). A conclusão ou resumo (*sop*) das discussões em Eclesiastes é que o homem deve temer a Deus. A literatura sapiencial vê com excelência o temor ao Senhor,⁴⁴ e várias vezes o temor do Senhor está associado com a sabedoria (Jó 28.20; Pv 1.7,29; 2.5; 8.13; 15.33).

Temer ao Senhor significa reconhecer a sua superioridade sobre o homem, reconhecer a sua deidade e, assim, responder em temor, humildade, adoração, amor, confiança e obediência.⁴⁵ O temor do Senhor, “corretamente compreendido, não era mera ‘atitude’, pois envolvia a plena gama de respostas da humanidade à deidade”.⁴⁶ Tal resposta a Deus resulta em sabedoria, em vida sábia e habilidosa.

O assunto do temor do Senhor está limitado à literatura sapiencial? Claro que não! O temor ao Senhor reverbera ao longo do Antigo Testamento, começando com o patriarca Abraão. Tendo obedecido a diretiva de Deus para sacrificar o filho Isaque, Abraão ouviu as palavras de aprovação de Deus: “Porquanto agora sei que temes a Deus” (Gn 22.12). Jó, que pode ter vivido nos tempos patriarcais, temia a Deus (Jó 1.1,8,9; 2.3).

José falou aos seus irmãos: “Eu temo a Deus” (Gn 42.18). As parteiras hebraicas temiam a Deus (Êx 1.17,21), mais do que temiam faraó. Vendo o grande poder de Deus ao libertá-los pelo mar Vermelho em solo seco e destruindo os soldados egípcios, “temeu o povo [de Israel] ao Senhor e creu no Senhor” (Êx 14.31). Uma das qualificações dos líderes a quem Moisés delegou responsabilidade para lidar com disputas era que fossem “tementes a Deus” (18.21). Depois

⁴⁴ O livro de Salmos também se refere muitas vezes ao temor do Senhor (Sl 15.4; 22.23,25; 25.12,14; 31.19; 33.8,18; 34.7,9,11; 36.1; 55.19; 61.5; 66.16; 67.7; 76.7,11,12; 89.7; 90.11; 96.4; 102.15; 103.11,13,17; 111.5; 112.1; 115.11,13; 118.4; 119.38,74,79,120; 128.1,4; 130.4; 135.20; 145.19; 147.11), e quatro vezes a frase “o temor do Senhor” ocorre nos Salmos (Sl 19.9; 34.11; 36.1; 111.10).

⁴⁵ R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs* (London: SCM, 1965), p. 96. Dubarle destaca que a humildade é um componente básico no temor do Senhor, a consciência do sentimento de distância entre o Criador e a criatura, da transcendência de Deus e da finitude do homem (A. M. Dubarle, *Les Sages d'Israel* [Paris: Cerf, 1946], p. 45). Vemos isso em Jó 28.28; 37.24; Provérbios 15.33; 22.4; Eclesiastes 3.14; 12.13.

⁴⁶ Michael L. Barré, “Fear of God’ and the World View of Wisdom”, in: *Biblical Theology Bulletin* 11 (1981): p. 43.

de ter dado a Moisés os dez mandamentos, Deus disse que temê-lo impediria que os seus seguidores pecassem (20.20). Cinco instruções em Levítico contra tirar vantagem dos outros estão acopladas com o mandamento: “Mas terás temor do teu Deus” (Lv 19.14,32; 25.17, 36; 43).

Em Deuteronômio, o Senhor, por Moisés, desafiou o povo repetidamente a temê-lo (Lv 4.10; 5.29; 6.2, 13 e 24; 8.6; 10.12,20; 13.4; 14.23; 17.19; 28.58; 31.12,13). Os israelitas também eram responsáveis por comunicar aos filhos esta resposta ao Senhor (4.10; 5.29; 6.2; 31.12,13). Temer a Deus estava associado com obedecer aos mandamentos da lei (5.29; 6.2 e 24; 8.6; 13.4; 17.19; 28.58; 31.12,13) ou com servi-lo (6.13; 10.12,20) ou amá-lo (10.12).

Referências a temer ao Senhor aparecem no tocante aos principais acontecimentos na história de Israel. Logo após à travessia do rio Jordão e entrar na Terra Prometida (Js 2.24), no discurso de despedida de Josué na renovação do concerto em Siquém (24.14), no discurso de despedida de Samuel à nação (1 Sm 12.14,24), na oração de Salomão na ocasião da dedicação do templo (1 Rs 8.40,43; 2 Cr 6.31,33), nos reinados de vários reis (Josafá, 2 Cr 17.10; 20.29; Uzias, 2 Cr 26.1-5; Ezequiel, Jr 26.19), e na comunidade pós-exílica (Ne 1.11; 5.9).

Vários profetas falaram sobre o temor do Senhor (Is 50.10; Jr 5.22,24; 10.7; Ag 1.12; Ml 3.16). Isaías disse que o Messias se deleita no temor do Senhor (Is 11.2). Quatro profetas falaram de povo de diversas nações temendo ao Senhor durante o Milênio (Is 25.3; 33.6; 59.19; Jr 32.39,40; Mq 7.17; Ml 4.2). De forma interessante, Miquéias associou o temor a Deus com sabedoria: “É verdadeira sabedoria temer-lhe o nome” (Mq 6.9, ARA).

O temor do Senhor não é um conceito dominante apenas na literatura sapiencial, consta também ao longo do Antigo Testamento. Serviu para unir estes segmentos do Antigo Testamento que, caso contrário, pareceriam discrepantes.

Sabedoria e a lei. Em vez de vermos a sabedoria como algo distante da Torá, deveríamos vê-la como algo estreitamente alinhada com ela. Obedecer à lei é evidência da sabedoria: “O testemunho do Senhor é fiel e dá sabedoria aos simples” (Sl 19.7); “Quem é sábio observe estas coisas” (Sl 107.43). Moisés falou para o povo: “Guardai-os [os decretos e as leis de Deus], pois, e fazei-os, porque esta será a vossa sabedoria e o vosso entendimento” (Dt 4.6).

A literatura sapiencial é abordada em pelo menos cinco dos dez mandamentos. Por exemplo, a verdade do quinto mandamento: “Honra a teu pai e a tua mãe” (Êx 20.12), é tratada de forma negativa e positiva em versículos como Pv 15.20; 19.26; 20.20; 23.22; 28.24; 30.11,17. O ato do assassinato (o sexto mandamento, Êx 20.13) é mencionado em Jó 24.14 e Pv 28.17. As consequências do adultério, que é proibido pelo sétimo mandamento (Êx 20.14), é mencionado muitas vezes (Jó 24.15; 31.1-12; Pv 2.16-19; 5.3-6, 20 e 23; 6.23-29, 32-35; 7.1-27; 22.14; 23.27; 30.20). O roubo (o oitavo mandamento,

Êx 20.15) é mencionado em Jó 24.14,16 como ato pecador. Dar falso testemunho contra o próximo (nono mandamento, Êx 20.16) é denunciado em Provérbios (Pv 6.19; 12.17; 14.5,25; 19.5,9,28; 21.28; 25.18).

Aceitar suborno é proibido na lei (Êx 23.8; Dt 16.19; 27.25) e os livros sapienciais também o vêem como pecado (Jó 15.34; 36.18; Pv 15.27; 17.8,23; 29.4). Exercer justiça, um padrão na Torá (Êx 23.2,6; Lv 19.15; Dt 16.19,20; 24.17; 27.19), é assunto frequentemente mencionado na literatura sapiencial (Jó 29.14; 31.13; Pv 8.20; 17.23; 18.5; 19.28; 21.15; 24.23-25; 28.5; 29.4, 7,26; Ec 3.16; 4.1; 5.8; 8.9). A bondade para os pobres, exortada em Deuterônimo 15.11; 24.14, é tratada em Jó 24.4,14; 29.16; 31.19; e Provérbios 14.21,31; 19.17; 31.9,20.

O texto de Ec 12.13 claramente relacionou o princípio da sabedoria — temer ao Senhor — com a lei: “Teme a Deus e guarda os seus mandamentos”. Não há dúvida de que muitos temas na Torá têm elaboração adicional nos livros sapienciais, demonstrando que estes têm um lugar essencial e unificado no cânon do Antigo Testamento.

Sabedoria e a teologia da criação. A literatura sapiencial também está unida ao restante do cânon do Antigo Testamento pela ênfase na criação. Como Zimmerli propôs na sua frase clássica e frequentemente citada: “A sabedoria pensa resolutamente dentro da estrutura da teologia da criação”.⁴⁷ Vemos esta relação de vários modos.

Primeiro, a sabedoria, como já discutido, está envolvida na busca do homem por ordem (ou regularidade e propósito)⁴⁸ no reino natural e na experiência humana. Ser bem-sucedido em enfrentar a realidade (ou seja, ser sábio) envolve (1) ver o desígnio que Deus colocou no reino criado e (2) viver de acordo com esse desígnio. Por exemplo, muitos provérbios estão baseados em observações dos fenômenos múltiplos da natureza e nas complexidades da experiência humana. Esses provérbios enunciam verdades gerais baseadas nessas observações. Notar os padrões na criação de Deus tornou possível a formulação de provérbios.⁴⁹

Segundo, o mundo veio à existência pela sabedoria de Deus. “O Senhor, com sabedoria, fundou a terra; preparou os céus com inteligência. Pelo seu conhecimento, se fenderam os abismos, e as nuvens destilam o orvalho” (Pv 3.19,20). (Cf. Sl 104.24: “Ó Senhor, quão variadas são as tuas obras! Todas as coisas fizeste com sabedoria; cheia está a terra das tuas riquezas”). Em Provérbios 8, a sabedoria é personificada como estando com Deus na hora da cria-

⁴⁷ Zimmerli, “The Place and Limit of Wisdom in the Framework of Old Testament Theology”, p. 148. Este artigo foi publicado originalmente como “Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie”, in: Gottes Offenbarung (Munich: Kaiser, 1963); p. 302.

⁴⁸ Hans-Jürgen Hermisson, “Observations on the Creation Theology in Wisdom”, in: Israelite Wisdom, p. 44.

⁴⁹ Leslie J. Hoppe, “Biblical Wisdom: A Theology of Creation”, in: Listening 14 (1979): p. 20.

ção: “Quando ele preparava os céus, aí estava eu [a sabedoria]” (Pv 8.27). Os versículos 27 a 29 referem-se a cinco aspectos da criação de Deus que foram acompanhados pela presença da sabedoria. O texto descreve a sabedoria dando cambalhotas com Deus, “folgando perante ele em todo o tempo, folgando no seu mundo habitável” (vv. 30,31). Quando estabeleceu o vento, as águas, a chuva e os temporais (Jó 28.25,26), Deus “viu [a sabedoria] e a manifestou; estabeleceu-a e também a esquadrinhou” (v. 27). Quando Jó falou das maravilhas de Deus no universo criado (Jó 9.5-10), ele iniciou o assunto afirmando: “A sua sabedoria é profunda” (v. 4, NTLH). Deus disse a Jó que ele, não o homem, por sua sabedoria conta as nuvens (Jó 38.37), e dá aos falcões o instinto para voar para o sul (Jó 39.26).

Terceiro, na literatura sapiencial o homem aprecia a beleza e diversidade do mundo criado. As lições da natureza animada e inanimada são abundantes nos livros sapienciais. Como escreveu Salomão: “Tudo fez formoso em seu tempo” (Ec 3.11). O louvor pelas obras criativas de Deus origina-se da consciência que o homem tem da natureza que o cerca.

Quarto, a ordem na criação se escora na crença e na justiça divina.⁵⁰ Como Criador, Deus vê tudo que Ele fez e tudo que o homem faz e “criou o universo de tal modo que o pecado é punido [e] a virtude recompensada”,⁵¹ ainda que este exercício da justiça possa ser retardado ou aparentemente pervertido. Jó lutou com a suposta injustiça de Deus, e Salomão, em *Eclesiastes*, estava trans-tornado pelas muitas injustiças que ele observou na vida. Mesmo assim, nem Jó, nem Salomão, amaldiçoaram a Deus ou o abandonaram.

Quinto, a ordem da criação induz o homem a reconhecer as suas insuficiências e limitações. Ele, junto com a natureza, foi criado. É, portanto, incapaz de compreender tudo que Deus fez e planejou, e não pode entender plenamente os caminhos do Criador infinito. Apesar da harmonia observada no universo, muita coisa permanece imprevisível e incompreensível. Jó disse a Deus: “O que faz coisas grandes, que se não podem esquadrinhar” (Jó 9.10). Zofar perguntou: “Alcançarás os caminhos de Deus” (11.7). Depois de ouvir os discursos de Deus, nos quais falou extensivamente sobre a natureza, Jó respondeu: “Falei do que não entendia; coisas que para mim eram maravilhosíssimas, e que eu não compreendia” (42.3). Salomão escreveu que o homem não pode “descobrir a obra que Deus fez desde o princípio até ao fim” (Ec 3.11). Este fato das limitações do homem não contradiz o conceito de ordem, pois, como explica Bergant, “a sabedoria não nos capacita a transcender o ambíguo, mas a lidar adequadamente com ele. Nem a contingência, nem a ambigüidade, precisam minar a teoria versátil da ordem. [...] Há uma ordem cósmica, mas a mente humana não consegue entender todas as suas ramificações”.

⁵⁰ *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, s.v. “Wisdom in the OT”, by James L. Crenshaw, vol. 4, p.956.

⁵¹ *Ibid.*

Sexto, embora a teologia da criação apresente o homem como um ser criado — um ser que pode observar a ordem, questionar e lutar com as aparentes contradições nessa ordem, e tem de admitir a sua finitude e limitação —, ela também o apresenta como um ser que é desafiado a venerar, amar, obedecer e confiar no Senhor, que, em sua soberania, trabalha todas as coisas de acordo com os seus propósitos (Jó 42.2; Pv 16.4; Ec 3.14,15).

Sétimo, a literatura sapiencial vê a obra criadora de Deus como provedora do prazer do homem. Trabalho, prazer, relaxamento e alegria são parte do desígnio de Deus para o homem.⁵² Os justos, embora façam parte do mundo finito e humano pertinente à criatura, podem ter alegria como parte do desígnio de Deus na criação (Jó 33.26,28; Pv 5.18; 10.1,28; 11.10; 12.20; 13.2; 15.20, 23 e 30; 21.15; 23.16, 24 e 25; 27.9; 27.11; 29.2 e 3; Ec 3.22; 5.19; 8.15; 9.9; 11.8 e 9; Ct 1.4; 3.11). Como observa Hoppe, “o ceticismo do *Kohleth* não termina em amargura ou resignação. Ele chama os leitores a agir apesar das incertezas da vida (*Kohleth* 11.1-6)”.⁵³

A literatura sapiencial se relaciona inexoravelmente com a doutrina da criação. E nesta ligação, a literatura sapiencial se mantém parte integrante da teologia do Antigo Testamento. Sem os livros sapienciais, o cânon bíblico seria lamentavelmente pobre.

UMA TEOLOGIA DE JÓ

DEUS

O livro de Jó trata essencialmente da relação do homem com Deus, centralizando-se em duas perguntas. A primeira pergunta é: “Por que o homem adora a Deus?”. Satanás sugeriu que o motivo por trás da adoração de Jó era engrandecimento centrado em si mesmo (Jó 1.9-11). Esse assunto atinge o cerne da relação entre o homem e Deus. O que Satanás queria dizer era que Deus não tem meio de induzir o homem a adorá-lo, exceto subornando-o, recompensando-o pela devoção oferecida. Se isso é verdade, então a adoração é adulterada; já não é adoração voluntariosa do homem a Deus. Adoração egoísta não é adoração.

A segunda pergunta é: “Como o homem pode reagir a Deus se Ele não se interessa pelos problemas do homem?” Jó, o modelo do sofrimento imerecido, apresenta respostas certas e erradas a Deus em tempos de adversidade. Ele questionou Deus, almejando uma explicação da sua experiência dolorosa. Mas ele não amaldiçoou a Deus como Satanás predissera duas vezes (1.11; 3.4). A atitude de Jó foi, a princípio, elogiável: “Bendito seja o nome do Senhor” (1.21); e: “Receberemos o bem de Deus e não receberíamos o mal?” (2.10). Imediata-

⁵² Bergant, *What Are They Saying about Wisdom Literature?*, p. 17.

⁵³ Kaiser, “Integrating Wisdom Theology into Old Testament Theology: Ecclesiastes 3.10-15”, in: *A Tribute to Gleason Archer*, pp. 202, 203.

mente após os dois ataques de Satanás, Jó “não pecou” (1.22; 2.10). Mais tarde, porém, a atitude para com Deus ficou áspera e pecadora. Ele acusou Deus de ficar olhando para ele estupidamente (7.17,19; 13.27), oprimi-lo e aterrorizá-lo (9.33; 10.3; 13.21,25; 16.7-14; 19.8-11; 23.14-16; 30.18,19,21,22), considerá-lo o seu inimigo (13.24; 19.11, 12), esconder-se de Ele (13.24), ser injusto (19.6,7; 27.2) e ignorá-Lo (30.20). Porque Jó desenvolveu uma atitude amarga para com Deus, Ele o confrontou com as suas insuficiências e ignorâncias, levando em conta o poder e a sabedoria soberana de Deus. Mais tarde, Jó reconheceu que o seu pecado o levava a uma atitude de orgulho, arrependendo-se das suas atitudes (42.1-6). O livro de Jó indica que podemos aceitar a dor imerecida, ainda que não compreendida, como proveniente da mão de Deus. A experiência de Jó demonstra que quando o crente enfrenta o mistério da desgraça inexplicável e imerecida, ele não deve rebelar-se ameaçadoramente contra Deus, pois Ele tem propósitos para os sofrimentos que não são imediatamente visíveis.

Os três amigos de Jó afirmaram repetidamente que o seu sofrimento podia ser explicado de um único modo — como castigo por algum mal que cometera. Ao apegarem-se tão firmemente a este conceito, estavam sem perceber limitando os caminhos de Deus. Estavam truncando a soberania divina, sugerindo que o Senhor usa o sofrimento apenas para um propósito, isto é, disciplina por causa do pecado. Por isso, cada um deles sugeriu que Jó se arrependesse (5.8; 8.5; 11.13,14; 22.21-24). Jó insistiu que era inocente de todo pecado conhecido (6.24; 9.21; 10.7; 13.18,19; 16.17; 23.11,12). O assunto da relação do homem com Deus — em adoração, submissão e arrependimento — é supremo no livro de Jó. É adequado examinarmos a visão de cada protagonista em relação a Deus.

Deus na visão de Elifaz. Na opinião de Elifaz, Deus existe nos céus (22.12), é justo e puro (4.17), estava ciente do pecado por parte dos anjos (4.18,19; 15.15), criou o homem (4.17), é superior aos homens (4.17), é independente e não-influenciado pelo homem (22.2,3), julga os ímpios e os faz perecer (4.9,18-21; 15.30), julga os tolos (15.2-7), tem poder para realizar milagres (5.9), faz justiça invertendo a sorte dos inocentes e dos maus (5.11-16), dá bênçãos aos homens (5.18-26; 22.18-21), responde às orações (5.8; 22.27), disciplina os homens (5.17) e beneficia a terra com chuvas (5.10).

Deus na visão de Bildade. O segundo antagonista de Jó enfatizou a justiça de Deus (8.3), particularmente punindo o pecado (8.4). Tratando o destino dos ímpios, Bildade no segundo discurso fala das calamidades e perdas que os ímpios têm (18.5-21). Neste discurso ele não disse que Deus faz esse julgamento, mas está implícito (por exemplo, “A luz dos ímpios se apagará”, 18.5; “afugentá-lo-ão do mundo”, 18.18). Deus só é mencionado uma vez no capítulo 18.

Deus é justo, sustenta Bildade, porque Ele não rejeita os inocentes e não abençoa os pecadores (Jó 8.20), e oferece misericórdia aos arrependidos (8.5-7). Deus também é soberano em reger o universo (25.2) e os anjos (v. 3), e é oni-

presente (v. 3). Deus é justo e puro (v. 4), destacando-se sobremaneira da sua criação no céu (a lua e as estrelas, v. 5) e da sua criação do homem (v. 6). As palavras de Bildade em Jó 4 sobre o homem ser menos justo do que Deus e não ser puro são eco das palavras de Elifaz em Jó 4.7.

Deus na visão de Zofar. Para Zofar, Deus é tolerante (Jó 11.6), esquecendo alguns dos pecados de Jó. Deus é misterioso acima da compreensão do homem (vv. 7,8), é inabordável (v. 10) e observa os pecados dos homens (v. 11). Responde à devoção dos homens a Deus e quando abandonam o pecado (vv. 13,14), abençoando-os (vv. 15-20). De acordo com o terceiro suposto amigo de Jó, Deus faz com que o rico ímpio renuncie as suas riquezas (20.14,15; cf. vv. 20-22), exatamente quando ele está desfrutando delas (vv. 13,14). Na sua ira pelos ímpios (vv. 23,28), Deus lhes pune os pecados severamente (vv. 23-28), pois o julgamento deles é determinado (20.29).

Deus na visão de Eliú. Eliú, mais novo dos amigos, e irado com os três e Jó (32.2,3,5), tinha muito a dizer sobre Deus. Jó questionara o silêncio de Deus, mas Eliú defendeu o direito de Deus falar aos homens (33.13-16) como também o direito de estar calado (34.29). Considerando que Jó questionara a justiça de Deus, Eliú defendeu a justiça divina (34; 36.3; 37.23). E considerando que os três disseram que o único propósito de Deus no sofrimento é castigar por causa do pecado (por exemplo, Jó 4.8,9; 8.4), Eliú destacou outro propósito para o sofrimento, qual seja, ajudar a impedir os homens de pecarem e destruírem-se (36.16-18, 29,30).

Eliú citou os atributos de Deus. O primeiro atributo é a soberania. Ele é maior que os homens (33.12), soberano acima dos indivíduos e das nações (34.29; 36.22) e é grande (34.26) e majestoso (Jó 37.22). Vemos também a soberania divina na natureza, inclusive na evaporação (36.27), chuva (36.28; 37.6), nuvens e trovão (36.29-33; 37.2,4,5,15,16), relâmpago (36.30,32; 37.3,11,12), neve (37.6), gelo (37.10) e céus de verão (37.17,18,21).

O segundo atributo mencionado por Eliú é a imensidão de Deus, porque Ele não pode ser entendido (Jó 36.26; 37.5,15,16) ou visto pelos homens (34.29). O terceiro atributo é a eternidade (36.26,29). O quarto é a justiça de Deus (34.12,17; 36.3,23; 37.23). Ele julga o pecado (34.11), pune os pecadores (Jó 34.26), quebra os poderosos (v. 24), leva os pecadores à morte (v. 20; 36.6), corrige os reis que oprimem os justos (36.7), julga os regentes irreligiosos (34.30) e castiga a lisonja (32.22). O quinto atributo é a santidade, porque Ele não pratica o mal (Jó 34.10). Deus é imparcial (v. 19), e não recompensa segundo os termos humanos (v. 33).

O sexto atributo, Deus é onisciente, porque Ele vê cada um dos passos dos homens (v. 21) e jamais precisa examinar-lhes o coração (v. 23). Os pecadores não podem esconder-se de Deus (v. 22), porque Ele vê as ações dos homens (v. 25; 35.15). Vê também os justos o tempo todo (Jó 36.7). Não admira que Eliú tenha se referido a Ele duas vezes como “perfeito em conhecimento” (Jó 36.4; 37.16; cf. ARA; NVI).

Onipotência é o sétimo atributo divino que Eliú mencionou. Deus é o Criador dos homens, pois os homens são “obra de suas mãos” (Jó 34.19), e Ele é o “Criador” (35.10, NTLH; 36.3), que fez todos os homens “do lodo” (33.6). Seis vezes Eliú chama Deus o “Todo-poderoso” (32.8; 33.4; 34.10,12; 35.13; 37.23), e três vezes ele disse que Deus é “poderoso” (34.17; 36.5, duas vezes: “grande”). Duas vezes ele disse que Deus é “grande [...] em poder” (36.22, ARA; 37.23). Referindo-se seis vezes a Deus como o “Todo-poderoso”, o jovem protagonista usou a palavra hebraica *sadday*. De forma interessante, *sadday* é usado em Jó 31 vezes e só 17 vezes nos demais textos do Antigo Testamento. Jó usou a palavra 14 vezes; Elifaz, sete (em todos os três discursos); Bildade, duas vezes (8.3,5); Zofar, uma vez (Jó 11.7); Eliú, seis; Jó 14 (nos cinco discursos); e Deus, uma vez (40.2). O vocábulo *sadday* pode estar relacionado ao vocábulo acadiano *sadu*, que significa “montanha” ou “seio” ou ambos. Como título de Deus, diz respeito ou à sua força (como a estabilidade de uma montanha) ou o seu cuidado providencial (como o da mãe pelo filho).

Eliú declarou vários fatos sobre as relações de Deus com os homens. Ele dá vida aos homens (33.4) e os mantém vivos (34.14,15). Fornece alimentos (36.31) e dá aos homens perspicácia (32.8,9). Estabelece normas (34.24) e menospreza os orgulhosos (37.24). Vemos na natureza o amor pelas pessoas, como também a punição ao pecado (v. 13). Ouve os clamores dos necessitados (34.28), mas se recusa a responder às orações dos pecadores arrogantes (35.12,13). Comunica-se com os homens por sonhos (33.14,15), dando-lhes avisos para afastarem-se do pecado (vv. 16,17) e da morte (vv. 18,22,30).⁵⁴ Mas também pode se calar, caso prefira (34.29). Deus usa as dificuldades para afastar os homens da angústia (36.16), abençoa os necessitados (v. 6) e os que lhe obedecem (v. 11), dá canções à noite (35.10), ensina os homens (v. 11; 36.22) e restaura os que se arrependem (33.26), livrando-os da morte (v. 28). É óbvio que Eliú tinha um entendendo profundo do caráter e ações de Deus. As suas declarações acerca de Deus são muito mais sublimes que as dos três amigos.

Deus na visão de Jó. Jó disse mais sobre Deus do que os seus conselheiros. Nos seus discursos, é freqüente ele deixar de responder aos três conselheiros e falar diretamente com o Senhor. Dirigindo-se a Deus, ele fez um comentário acerca dos atributos e ações divinas, particularmente em relação ao próprio Jó. Os atributos apresentados a seguir foram citados pelo sofredor de Uz.

Soberania. Ninguém pode deter Deus ou desafiar o que Ele está fazendo (Jó 9.12) ou frustrar os seus planos (40.2), reconheceu Jó. Ninguém pode se opor a Ele, porque faz o que quer (23.13). Está acima dos homens, de forma que Jó sentia que não podia contender com Ele, embora desejasse (9.14-16,32,35).

⁵⁴ Hoppe, “Biblical Wisdom: A Theology of Creation”.

Onisciência. Jó percebia que Deus o observava constantemente, seguindo-lhe os passos para acusá-lo (Jó 7.19,20; 10.14; 30.20). Contudo, Jó se consolava no conhecimento de Deus, porque sentia que Ele sabia da sua inocência (23.10; 31.4,6). Deus vê os “caminhos” dos homens (24.23) e “vê tudo o que há debaixo dos céus” (28.24).

Onipotência. Jó menciona o poder de Deus muitas vezes. Disse que o poder de Deus é “poderoso” (Jó 9.4), “maravilhoso” (10.16, ARA) e “grande” (30.18). Vemos o seu poder em dar ou reter chuva (12.15; 26.8), sacudir as montanhas (9.5,6), cobrir o sol, as estrelas e a lua com nuvens (v. 7; 26.9) e depois limpar o céu (v. 13), despojar os líderes do seu poder e sabedoria (12.16-21,24,25; 24.22), edificar e destruir nações (12.23), fazer milagres (9.10), causar terremotos (26.11) e agitar o mar (v. 12). Porque Deus é poderoso, Jó disse que Deus podia ensinar os três oponentes a respeito do poder de Deus (Jó 27.11). De acordo com Jó, vemos também o poder de Deus na obra da criação. Ele fez as estrelas (Jó 9.9) e o vento, a água, a chuva e os temporais (28.25,26). Três vezes Jó atribuiu a Deus o fato de tê-lo formado no útero materno (10.8-12,14,15; 31.15). Deus sustenta a vida das criaturas dando-lhes respiração (12.10; 27.3), e ele toma a vida (Jó 27.8). Depois dos dois discursos de Deus a Jó, o homem de Uz respondeu reconhecendo o poder do Senhor: “Bem sei eu que tudo podes” (42.2). O uso freqüente do título “Todopoderoso” também indica a força de Deus (Jó 6.4; 21.20; 27.2,10,11,13; 29.5; 31.2,35). Jó também falou de Deus como 'Eloah, ao que tudo indica forma mais antiga de 'Elohim (“Deus”). Jó usou essa palavra para referir-se a Deus 23 vezes, ao passo que os outros no livro a usaram com menos freqüência (Elifaz, seis vezes; Bildade, nenhuma vez; Zofar, três vezes; Eliú, seis vezes; e o próprio Deus, duas vezes). De forma interessante, estes usos respondem por 40 das 45 ocorrências de 'Eloah no Antigo Testamento.

Ira. A raiva e ira de Deus são contra os ímpios (21.17,20) e contra Jó (10.17; 14.13; 16.9; 19.11). Em sua raiva, Deus destrói montanhas (9.5) e se opõe aos “auxiliadores soberbos” (v. 13, ou “séquito de Raabe”, NVI).

Justiça. Três vezes Jó se refere a Deus como Juiz (9.15; 21.22; 23.7). Mas Jó vacilou na sua opinião sobre a justiça de Deus. Às vezes, percebia que Deus estava agindo com justiça em castigar pecado e pecadores (9.4; 10.14; 13.16; 27.13-23; 31.2,3). Outras vezes, Jó sentia que Deus não estava exercendo justiça (10.3; 12.6; 21.7-15,17-28; 24.12), nem na vida dos outros (21.7-15,17,18; 24.12) ou na sua própria experiência. Ele clamou: “Deus é que me transtornou” (19.6), “Não há justiça” (v. 7) e “Vive Deus, que desviou a minha causa” (27.2). Deus ignorou os planos de Jó por justiça: “Não sou ouvido” (19.7) e “Clamo a ti, mas tu não me respondes” (30.20).

Sabedoria. Embora Deus fosse aparentemente injusto com Jó, o sofredor reconheceu a sabedoria de Deus (“ele é sábio de coração”, 9.4). Os homens não podem achar sabedoria por meio de maquinacões próprias (28.12,13) nem comprá-la com jóias preciosas (vv. 15-19), porque está oculta (v. 21). Só Deus sabe onde ela se acha (v. 23).

Outros. Mais alguns atributos do Senhor mencionados por Jó são a retidão (9.2), a santidade (como sugere o título “Santo” em 6.10), a eternidade (10.5), a bondade (v. 12), a distância (23.3,8,9) e a vida (19.25).

Ações. Na visão de Jó, Deus dá e toma bênçãos (1.21) e dá dificuldades como também bens (2.10). Ele abençoara Jó nos dias anteriores à calamidade, quando Deus tomava conta dele (29.2), o abençoava (“fazia resplandecer a sua candeia sobre a minha cabeça”, v. 3) e tinha comunhão íntima com ele (vv. 4,5). Deus perdoa e absolve (7.21; 14.16,17). No lado negativo, Jó disse que Deus despe os regentes de poder e sabedoria (Jó 12.14-21,24,25), levanta nações e as destrói (12.23), reprova a parcialidade (13.10), sobrepuja os homens (14.20) e os leva à morte (vv. 21,22).

A maioria dos comentários de Jó sobre as ações de Deus pertence à opressão do Senhor contra ele. Jó queixava-se de que a sua situação triste era o resultado da oposição do Senhor contra ele. Deus era contra ele! Isto está expresso de várias maneiras: restringindo-o (3.23), atirando setas envenenadas contra ele (6.4; cf. “alvo” em 7.20; 16.12,13), amedrontando-o (7.14; 9.34; 11.19; 13.21; 23.16), mantendo a sua mão de opressão sobre ele (6.9; 12.9; 13.21; 19.21; 23.2; 30.21), esmagando-o (9.17,18; 16.12), olhando para ele estupidamente (7.18-20; 10.14; 13.27; 31.4), consumindo-o (16.7), devastando a sua família (16.7), despedaçando-o como um animal (v. 9), atacando-o como um guerreiro (v. 14; 19.12), bloqueando-lhe o caminho (v. 8), despojando-lhe da armadura (v. 9), fazendo dele um provérbio (17.6), esgotando o seu arco (ou seja, deixando-o indefeso, 30.11), reduzindo-o a pó e cinzas (v. 19), voltando-se contra ele (v. 21), sacudindo-o (como uma folha) em uma tempestade (30.22) e considerando-o seu inimigo (13.24; 19.11; cf. 33.10). Deus continuava observando Jó (7.19,20; 10.14; 30.20), sondando os seus pecados (13.26) e estava aborrecido com ele (14.13; 16.9; 19.11). Lógico que Jó sentia intensamente o antagonismo de Deus contra ele. Esta ação da parte de Deus continuava confundindo e frustrando Jó na sua agonia. Vemos este problema inexorável quando ele falou da hostilidade de Deus em quase todos os seus discursos.

Deus na visão de Deus. Quando falou com Jó (38; 41), Deus revelou verdades sobre si mesmo. Falou do seu poder na criação, inclusive a criação da terra (38.4-7), a separação da terra do mar (vv. 8-11) e o estabelecimento do dia e da noite (vv. 12-15,19-21). Fez os oceanos (v. 16), e os elementos atmosféricos, inclusive a neve, o granizo, o relâmpago, o vento, a chuva, o trovão, o orvalho e o gelo (vv. 22-30,34,35,37,38). É também o Criador das estrelas (vv. 31-33), do homem, dando-lhe sabedoria (v. 36) e dos animais, inclusive os animais selvagens e os pássaros (38.39; 39.30; 40.15; 41.34). Dá força ao boi selvagem (39.9-12), velocidade incomum à avestruz aparentemente estúpida (vv. 13-18), força e vivacidade ao cavalo (vv. 19-25), instinto ao falcão e à águia (vv. 26-30), força física incomum ao beemote (Jó 40.15-19) e ferocidade e força ao leviatã (41.1,9,12,22,25).

As dezenas de perguntas que Deus fez a Jó tinham o propósito de apontar a ignorância de Jó em contraste com o conhecimento de Deus. O Senhor declara o seu cuidado providencial dedicado ao mundo animal. Ele alimenta os leões e os corvos (38.39-41), cuida dos filhotes de cabras e cervos (39.1-4), dá regiões desérticas

e montanhosas para os jumentos selvagens vagarem (vv. 5-8) e provê comida para o beemote (40.20). Vemos a sua providência regulando o levante do sol (38.12-19) e os movimentos dos corpos celestes por meio das “ordenanças dos céus” (v. 33).

As perguntas que Deus faz a Jó também revelam a soberania do Senhor. Deus é soberano sobre o mundo, porque o criou e cuida dele. Jó reconheceu essa soberania admitindo a própria indignidade (40.3-5) e ignorância (“falei do que não entendia”, 42.3) e arrependendo-se (v. 6). Ao questionar o o comportamento de Deus, Jó se colocara como rival de dEle. Mas quando Deus questionou repetidamente Jó, o demandante reconheceu que desafiar Deus e defender a própria inocência era impróprio e inútil. Jó acusara Deus de “privação injusta” ilegalmente tomando-lhe a riqueza, a família e a saúde. Jó acusara Deus de ter cometido uma transgressão (hamas, Jó 19.7, um ato de conduta ilegal).⁵⁵

Deus respondeu a acusação, afirmando que Ele tem o direito de propriedade por causa da obra da criação: “O que está debaixo de todos os céus é meu” (Jó 41.11). As muitas referências de Deus à criação são altamente apropriadas, porque por elas estava discursando para a sua propriedade do universo, ao mesmo tempo refutando a acusação de privação levantada por Jó.⁵⁶ Deus não privou Jó de nada, porque, como Criador, possui tudo que está no universo. O Fundador é o Dono; o Criador é o Regente.

Deus também revelou a sua justiça: “Porventura, também farás tu vão o meu juízo [*mispat*]⁵⁷ ou me condenarás, para te justificares?” (40.8). *Mispat* aqui indica soberania ou governo, como também posição de juiz. Em outras palavras, temos de ver a justiça divina como um sistema judicial humano, mas também como um sistema de realza divina.⁵⁸ “O que Jó aprende é que a justiça divinamente ordenada no mundo é o governo de Deus.”⁵⁹ Acusar Deus de injustiça era presunção, porque Deus como Rei tem um sistema de justiça que excede o que Jó percebia no foro legal humano.

Por que Deus fala do beemote (40.15-24) e do leviatã (41), normalmente considerados o hipopótamo e o crocodilo?⁶⁰ No antigo Oriente Próximo, esses animais

⁵⁵ No Antigo Testamento, cova é palavra usada como sinônimo de morte ou sepultura, o lugar dos mortos. As linhas paralelas em Jó 33.22 deixam isso claro: “A sua alma se vai chegando à cova; e a sua vida, ao que traz morte”. Ver também Jó 33.24,28,30; Salmos 55.23; 88.3,4; Isaías 38.18; Ezequiel 31.14,16; 32.18,24,29,30.

⁵⁶ Sylvia Huberman Scholnick, “Poetry in the Courtroom: Job 38;41”, in: *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, editor Elaine Follis (Sheffield: JSOT Press, 1987), p. 187.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 191.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 194-196.

⁵⁹ Sylvia Huberman Scholnick, “The Meaning of *Mispat* in the Book of Job”, in: *Journal of Biblical Literature* 101 (1982): p. 529.

⁶⁰ Para inteirar-se de uma defesa que o beemote e o leviatã são criaturas reais e não mitológicas, e que são o hipopótamo e o crocodilo, ver Roy B. Zuck, “Job”, in: *The Bible Knowledge Commentary, Old Testament* (Wheaton, Illinois: Victor, 1985), p. 771; and Zuck, Job, pp. 70-80.

eram símbolos de poder e caos cósmico.⁶¹ Por meio de numerosas perguntas retóricas e declarações irônicas, Deus demonstrou a Jó que ele não podia subjugar estas criaturas sinistras e ferozes. Portanto, não tinha o direito de desafiar Deus. Considerando que ele pensou que Deus permitia o caos na sua vida e considerando também que ele questionou o que Deus estava fazendo, Jó foi desafiado a derrotar os símbolos do caos. Só então ele teria o direito de duvidar de Deus e substituir o caos moral na sua vida com ordem e justiça. Considerando que Jó não podia conquistar os símbolos do caos, meros animais, ele não poderia assumir o papel de Deus e trazer ordem ao reino moral. “Se Jó não podia subjugá-los, ele não tinha condições em posição de duvidar de Deus, o Criador e Formador, por tratá-lo injustamente.”⁶²

Jó aprendeu que o orgulho não tem lugar diante de Deus. Até um crocodilo despreza o arrogante (41.34), levando medo ao coração do homem (vv. 9,25). Como Jó podia pensar em se desafiar a Deus, o Criador do crocodilo? Como Deus perguntou: “Quem é, pois, aquele que pode erguer-se diante de mim?” (v. 10).

O HOMEM

O livro de Jó levanta numerosas perguntas sobre a natureza e destino do homem. Considerando que o homem é mero mortal, como ele pode ter uma relação com Deus? Que efeito o pecado tem na vida da pessoa e na sua relação com Deus? Que relação existe entre pecado e sofrimento? É possível adorar e servir a Deus desinteressadamente? Como o homem pode conciliar o sofrimento com o amor e cuidado de Deus? Há esperança além da sepultura?

O homem na visão de Jó. O sofrimento de Jó o levou a refletir de modo intensivo e agonizante sobre a natureza, o destino e a relação dos homens com Deus.

A origem do homem. Jó reconheceu que ao nascer ele estava “nu” (1.21), quer dizer, não possuía bens terrenos. Gemendo em agonia física e emocional, ele desejou nunca ter nascido (3.3-10), ou ser um natimorto (vv. 11-19), de forma a ter evitado as dificuldades da vida na terra e estado em paz na sepultura. Considerando que nada disso aconteceu, ele desejou morrer (vv. 20-26). A morte terminaria com a sua desgraça e amargura (v. 20), e ele seria feliz (v. 22). Caso contrário, continuaria sem paz, tranqüilidade e descanso (v. 26).

Pensando sobre Deus ter formado Jó cuidadosamente no útero materno, Jó perguntou a Deus como Ele poderia destruí-lo agora (10.8). Considerando que Deus, como oleiro, moldara Jó no útero (v. 9) e visto que esse desenvol-

⁶¹ Othmar Keel, *Jahnes Entgegnung an Ijob: Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeit-genössischen Bildkunst* (Göttingen: Vanderhoeck und Ruprecht, 1978); Torgny Säre-Soderbergh, *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive* (Uppsala: C. W. K. Gleerup, 1953); and Gregory W. Parsons, “A Biblical Theology of Job 38.1; 42:6” (Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1980), pp.31,33,199-201,336-348.

⁶² John E. Hartley, *The Book of Job*, in: *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 534.

vimento embrionário complicado foi como a coalhadura de leite em queijo e como um tecelão tecendo-o com pele, carne, ossos e tendões, como, perguntou Jó, Deus poderia se virar contra ele agora (vv. 10,11)? Era inconsistente, parecia a Jó. Uma vez mais, ele lamentou ter nascido (v. 18). Ser um natimorto (“desde o ventre seria levado à sepultura!”, v. 19) teria sido preferível a essa desgraça.

A natureza do homem. Ser “nascido da mulher” (14.1) fala da fragilidade humana (cf. 15.14; 25.4). Contudo, ele é a criatura de Deus (14.15), tendo sido feito pelas suas mãos (v. 15; cf. “mãos” em Jó 10.3,8) no útero (31.15), e tendo de Deus a respiração (27.3). Na mortalidade do homem, ele não pode descobrir sabedoria sem temer a Deus (28.12,13,21,28). Quando Jó falou que o homem é “mortal”, usou a palavra hebraica *'enos*, palavra usada 30 vezes no livro de Jó e que significa o homem em sua fraqueza, finitude ou fragilidade. Jó reconheceu que diante da santidade de Deus, o homem é impuro (14.4). E o homem é mau (3.17; 9.22,24; 10.3; 16.11; 21.7,16,28; 24.6; 27.7,13; 29.17; 31.3), irreligioso (13.16; 27.8) e sem esperança (Jó 6.11; 7.6; 14.19; 17.15; 27.8). Jó reconheceu que o pecado pode ocorrer no coração (1.5; 31.7,9) ou nos pensamentos (31.1). O pecado pode tomar a forma de engano (27.4; 31.5), injustiça (31.13,16,21), falta de compaixão (v. 17) ou alegrar-se com o mal alheio (v. 29).

A brevidade da vida. Jó falou repetidamente e de muitas formas sobre a brevidade da vida humana. Comparou a brevidade da vida aos movimentos rápidos do tecelão (7.6), uma respiração (v. 7.7), uma nuvem (7.9), um corredor veloz (9.25), um barco de papiro (v. 26), uma águia que se lança sobre a presa (v. 26),⁶³ e uma flor e uma sombra (14.2). Sua vida, disse ele, parecia alguns dias (10.20), alguns meses (21.21) e alguns anos (16.22). Considerando que a vida lhe foi encurtada (17.1), com o número dos dias já determinado para ele (14.5), sua impressão era de que a vida estava se escoando (30.16).

O sofrimento do homem. O sofrimento de Jó era multifacetado. Era físico, social, emocional e espiritual. Estava em dor e tormento (13.25; 16.6; 30.17) e tinha grandes dificuldades (*'amal*, “tristeza”, “desgraça”, 3.10; palavra também usada em 4.8; 5.6,7; 11.16; 15.35). No âmbito físico, teve insônia (7.4), perdera peso (16.8), ficou com os olhos vermelhos e olheiras profundas (v. 16), emagreceu (17.7; 19.20), tinha calafrios (21.6), dores nos ossos (30.17); a pele enegrecera e descascara (vv. 28,30), tinha febre (v. 30) e furúnculos que coçavam (2.7). Socialmente, as pessoas o rejeitavam. Zombavam e escarneciam (12.4; 16.10; 17.2,6), e até as crianças debochavam dele (30.1,9-11). Por isso, não tinha alegria (9.25; 30.31). Na sua angústia e amargura (7.11; 10.1), sentia que estava na escuridão (19.8; 30.26) e em desespero (6.14,20). Todos os seus amigos e parentes o abandonaram (19.17-29).

Diante de Deus, Jó estava espiritualmente sem esperança (14.13; 19.10). Deus estava calado e aparentemente desinteressado em Jó (19.7; 30.20), embo-

⁶³ O hebraico *naser* pode se referir a falcões e urubus como também a águias. O falcão peregrino se lança à presa a uma velocidade incrível de 193 quilômetros por hora.

ra o sofredor clamasse por ajuda (30.24,28). Apesar de todos esses sofrimentos, Jó insistia que não merecia tais calamidades, que o seu sofrimento excedeu de longe qualquer pecado conhecido merecedor de tais calamidades (6.10,29,30; 13.19; 16.17; 23.7,11,12; 27.4-6; 31.6).

A relação do homem com Deus. O foco do livro de Jó é a relação do homem com Deus, e especialmente, como já declarado, a questão de como o homem deve relacionar-se com Deus, quando a injustiça, na forma de sofrimentos imerecidos, prevalecer. O homem é capaz de adorar a Deus (Jó 1.20), baseado no temor que ele tem dEle (vv. 1.1,8; 2.3; ou seja, reconhecendo todo o esplendor divino e reagindo de acordo) que é a essência da sabedoria (28.28). Deus aceita os sacrifícios do homem feitos em nome de outros (1.5; 42.8). Embora o homem possa amaldiçoar a Deus (1.5,11; 2.5,9), Jó nunca amaldiçoou. Ele desafiou a Deus, depreciando-lhe a aparente injustiça, mas jamais renunciou Deus ou o amaldiçoou como Satanás predissera.

Deus castiga os homens pelo pecado? Os três autodesignados conselheiros de Jó afirmaram repetidamente que Deus castiga o pecado — prontamente e nesta vida. Jó desafiou essa visão, declarando que os ímpios continuam vivendo prosperamente com visivelmente nenhuma experiência de julgamento (21.7-15,17,18) e continuam pecando de muitas formas sem serem castigados (24.1-17). Jó, porém, afirmou que subseqüentemente os ímpios terão o que merecem (24.18-24; 27.13-23; 31.2,3). Muitos estudiosos entendem que as passagens de Jó 24.18-24 e 27.13-23 foram palavras ditas por Bildade ou Zofar, porque, argumentam, esses versículos contradizem as declarações de Jó sobre a indiferença de Deus aos pecadores. O que Jó quis dizer é que, embora os ímpios continuem existindo (21.7, em oposição às palavras de Zofar em 26.5 que diz que os ímpios morrem jovens), no final das contas os pecadores serão castigados. “A posição de Jó era que tanto os justos quanto os ímpios sofrem e ambos prosperam. Este conceito difere drasticamente da insistência dos três disputantes que só os ímpios sofrem e que só os justos prosperam.”⁶⁴

Morte. Considerando que o sofrimento de Jó, como já declarado, resultou em tamanha dissipação física, ele sentia que morreria logo. Na verdade, ele preferia a morte ao intenso sofrimento que estava tendo (6.8,9; 7.15). A morte é final, declarou Jó, pois não há retorno (7.9; 10.21; 16.22), e na morte o homem já não existe (7.21; 14.10), “passa” (14.20) e não tem esperança (vv. 10-12; 17.15,16) de voltar à vida anterior. Os dias de “todos os viventes” (30.23) “perecem” (7.6) e os vivos não se lembram (24.20). Tanto os prósperos quanto os pobres morrem (21.23-26). Jazendo morto no pó (7.21; 17.16; 21.26), o homem está na escuridão (10.21,22; 17.13) e o corpo está sujeito à decomposição pelos vermes (17.14; 21.26; 24.20).

“Os mortos”, que “tremem” (Jó 26.5), são literalmente os *repa'im* (a palavra também ocorre em Is 14.9: “mortos”). Os *refa'ins*, descendentes de Rafa, eram um

⁶⁴ Zuck, “Job”, p. 747.

grupo étnico (Gn 14.5; 15.20; Dt 2.11; 3.13; Js 17.15) de estatura alta (Dt 3.11; 2 Sm 21.16,18-20). Em ugarítico, os refains eram deuses importantes ou guerreiros nobres. Quando usada em ugarítico para referir-se aos mortos, a palavra denotava a elite entre os mortos.⁶⁵ O que Jó quer dizer é que até mesmo os mortos da elite “tremem”, porque Deus está acima deles. Isso indica o tormento consciente na morte. Os versículos que falam que os mortos estão nas trevas indicam o aspecto físico da morte. Em Jó 26.6, Jó declarou que “o inferno está nu perante [Deus]”, quer dizer, Ele vê tudo que acontece no Sheol, o lugar dos mortos.

Outra referência à morte proferida pelos lábios de Jó está registrada em Jó 19.26. A palavra morte não é usada, mas ele disse: “Depois de consumida a minha pele, ainda em minha carne verei a Deus”. Consumida significa “esfolada” ou “desnuda”. Quer dizer, ele morreria do descascar constante da pele (Jó 2.7; 30.30).⁶⁶ Certos estudiosos propõem que significa que, depois que a pele tivesse secada ou desfigurada a ponto de ficar irreconhecível,⁶⁷ enquanto ainda estivesse vivo, ele veria Deus defender-lhe a causa. Outros dizem que Jó quis dizer que ele veria a Deus em um corpo ressuscitado. Se este é o significado depende da palavra hebraica *min* (“em”). Se for traduzido por “em”, então a idéia é “do ponto privilegiado de”, e o versículo significa no corpo ressuscitado ou na carne enquanto ainda vivesse. Se for traduzido “de”, então o versículo significa “à parte da” sua carne (ou seja, depois da morte). Favorecendo a segunda visão é que em geral *min* significa “sem” (cf. 11.15), e visto que Jó 19.26a fala de morte, teríamos o versículo 26b em paralelismo hebraico também se referindo à morte. Jó não estava dizendo que ele veria a Deus na carne, mas sem ou à parte da carne. Ele veria Deus no estado da morte. Isto não indica a ressurreição depois da morte, mas a consciência consciente depois da morte. Ele mesmo veria a Deus (19.27), cara a cara, e Deus lhe seria o defensor. Tal fato predito era um grande clímax da fé no meio da agonia da dor física e emocional e do ostracismo social de Jó.

O homem na visão dos conselheiros de Jó. Considerando que o ponto de vista de Jó sobre o homem focou a brevidade e as desgraças da vida, cada um dos componentes do trio hostil concentrou-se no pecado do homem e suas conseqüências (embora também mencionassem a brevidade da vida). É compreensível, porque os três se dedicaram a explicar as circunstâncias de Jó como o resultado da sua má conduta.

Elifaz. Elifaz disse que o homem planta o mal (Jó 4.8), é injusto e impuro (v. 17; 15.14), é culpado de ressentimento e inveja (5.2), é astucioso e capcioso (vv. 12,13), vil e corrupto (15.16), iníquo (vv. 16,35; 22.15), ímpio (v. 20), desafiante de Deus (vv. 25,26; 22.17), hipócrita (15.34) e enganoso de nascença (v. 35). Elifaz acusou Jó de pecar com palavras (vv. 5,6,13), de ser ignorante de Deus (15.7-9), de enfurecer-se contra Deus

⁶⁵ Conrad L'Heureux, “The Ugaritic and Biblical Rephaim”, in: *Harvard Theological Review* 67 (1974): pp. 265-274.

⁶⁶ Marvin H. Pope, *Job*, in: *The Anchor Bible* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1973), p. 147.

⁶⁷ Hartley, *The Book of Job*, p. 297.

(v. 13), de não ser de nenhum benefício para Deus (22.2,3) e de ser culpado de grande maldade (v. 5). Acusou Jó de exigir penhora dos outros por nenhuma razão (v. 6) e de ignorar as necessidades dos cansados, famintos, viúvas e órfãos (vv. 7,9). Na lei mosaica, exigir penhora pertencia à prática do credor que aceita a capa do tomador de empréstimo como garantia de pagamento, caso não lhe pudesse pagar a dívida. A roupa, porém, tinha de ser-lhe devolvida antes do pôr-do-sol (Êx 22.26,27). Acusar Jó de exigir penhora e não devolvê-la à noite dava a entender que ele era insensível, ganancioso e ladrão. De forma interessante, Elifaz não tinha base para fazer essas alegações em Jó 22.6-9. A verdade é que Jó, mais tarde, negou essas acusações (31.16-22,32).

As dificuldades, a consequência do pecado, são ocasionadas pelo próprio homem, e não pelas condições externas (Jó 5.6), e são tão inevitáveis quanto o vôo das faíscas de uma fogueira ao ar livre (v. 7).⁶⁸ Na realidade, o homem concebe as dificuldades (15.35, *'amal*, a mesma palavra usada em 3.10; 4.8; 5.6,7). Elifaz, como Jó, também falou sobre a fragilidade do homem, sugerido pelo fato de que ele “nasce da mulher” (15.14).

O mais idoso dos inimigos verbais de Jó fez numerosas reivindicações e declarações para descrever as consequências do pecado. Falou sobre os pecadores que perecem e são destruídos (4.7,9; 22.20), são esmagados tão facilmente quanto se esmaga uma traça (4.19), são “despedaçados” e passam despercebidos (4.20) e sofrem tormentos (15.20). A palavra hebraica para referir-se a “se dar pena a si mesmo” pode ser traduzida por “estorcer-se de dor”, referindo-se às dores de parto da mulher. Os filhos dos maus são indefesos (5.4), e a astúcia dos ímpios é frustrada (vv. 12-14). Os irreligiosos serão atacados (15.22), terão fome (v. 23), ficarão apavorados (v. 24; 22.10), sem-lar (15.28), inseguros e confusos (15.30; 22.16) e serão arruinados e escarnecidos (v. 19). As suas riquezas e posses desaparecerão (5.5; 15.29-34; 22.20). Elifaz comparou o estado confuso dos maus às trevas (5.14; 15.22,23,30; 22.11), e declarou que o fogo e as águas de enchente destruiriam as suas posses (15.34; 22.11,16,20).

Bildade. Bildade, como o conselheiro mais velho Elifaz, acentuou que as calamidades são consequências do pecado do homem. O homem é frágil (“nasce da mulher”, 25.4; cf. 15.24), fraco (’enos, 25.4,6, e “filho do homem”, v. 6), impuro e injusto (vv. 4,5; cf. 8.6), e tão inútil e asqueroso quanto uma larva de inseto ou verme (25.6). A sua vida é breve, movendo-se rapidamente da nascença à morte como uma sombra (8.9). Os ímpios são destruídos, murchados como papiro sem água ou morrendo como uma planta bem enraizada arrancada pelas raízes (8.11-19; 18.16). As tendas lhe são queimadas (18.15) e desaparecem (8.22), e eles morrem (falado como que estando na escuridão, Jó 18.5,6,18). São apanhados em todos os tipos de dificuldades (vv. 8-10), enfrentando o terror, o desastre, a insegurança e a doença (18.11-14). Ninguém se lembra deles (v. 17), e não têm sobrevivente (18.19).

Zofar. Elifaz falou da distância dos maus, Bildade disse que os maus são apanhados, mas Zofar acentuou que os maus perdem a riqueza. Zofar acusou Jó

⁶⁸ A palavra faíscas é literalmente “filhos de Resefe”, talvez alusão poética ao deus ugarítico do relâmpago, pragas e chammas.

de dois pecados: afirmar injustamente que é inocente (Jó 11.4) e desprover os pobres (20.19). Este terceiro disputante, mais sarcástico que os dois companheiros, disse que o homem é enganoso (11.11), mal (vv. 11,14), estúpido (v. 12), irreligioso (20.5) e orgulhoso (v. 6). Por isso, os pecadores passam por dificuldades (v. 16; 20.22), têm terrores (v. 25), para eles a alegria é fugaz (v. 5) e a vida é passageira e efêmera como um sonho (v. 8). Jó era ignorante de Deus (11.7,8), e os ímpios morrem sem esperança (v. 20) e perecem como o seu próprio esterco (20.7). Sob a raiva e ira de Deus (vv. 23,28), os ímpios têm escuridão, fogo e inundação (20.26,28), as mesmas três calamidades que Elifaz mencionara (5.14; 15.34; 22.11). As riquezas dos irreligiosos, adquiridas injustamente, se perderão de repente (20.10,15-18) e completamente (v. 21) antes que possam desfrutar delas (v. 18).

Eliú. Com os críticos de Jó presos em um impasse, falou Eliú, um espectador. Jovem e enfurecido pelo impasse dos debates, Eliú estava pasmo que eles, homens mais velhos que ele, não eram sábios (32.6,7). Falou também da natureza pecadora do homem, embora acentuasse a inabilidade de o homem saber e influenciar Deus. Falando menos dos resultados do pecado que os outros três, viu um propósito diferente no sofrimento, isto é, impedir o homem de destruir-se (33.17-28,30; 36.16). O sofrimento pode ajudar a proteger o homem do pecado em vez de ser uma punição pelo pecado. Para Eliú, o sofrimento de Jó conduziu a uma atitude de orgulho diante de Deus. A reclamação de Jó a Deus (v. 13; 34.17) significava que ele precisava humilhar-se diante de Deus (33.27; 36.23; 37.24).

Criado por Deus (33.6; 34.19; 35.10; 36.3; 37.7),⁶⁹ o homem é dependente dEle até para respirar (33.4; 34.14,15), e é obviamente inferior a Deus (“maior é Deus do que o homem”, vv. 12,13). O homem é responsável a Deus e não vice-versa (v. 13). O homem não pode condenar Deus (34.17,29), ver a Deus (v. 29; 35.14), desafiar a Deus (36.23), alcançar Deus (37.23) ou entender Deus (36.26) e os seus caminhos na natureza (v. 29; 37.15,16). O jovem conselheiro-teólogo disse que Jó percebeu as comunicações de Deus com ele, embora ele falasse em sonhos (33.15-18) e por meio da dor (vv. 18-22; 36.15). Contudo, Deus vê o homem (34.21,22; 36.7).

Além de não entender Deus, Eliú apresentou Jó como pecador. Era culpado de orgulho (33.17; 35.12; 36.9; 37.24), maldade (34.36,37), rebelião (v. 37) e de falar contra Deus (v. 37). Todavia, o pecado do homem não afeta Deus adversamente nem a justiça do homem acumula-se para o benefício de Deus (Jó 35.6-8). Como o trio de protagonistas, Eliú associou o castigo com o mal,

⁶⁹ Na sentença “do lodo também eu fui formado” (Jó 33.6), a palavra hebraica traduzida por “formado” (*garas*) significa “ser beliscado” ou “ser cutucado”. Indica figurativamente o fato de que todos os homens são feitos de um torrão de barro, dando a entender a semelhança e baixaza do homem. A palavra acadiana cognata é usada da mesma maneira com o significado de “beliscou” ou “cutucou”.

embora não fosse tão específico ou severo quanto os outros foram nos pronunciamentos (34.11,26; 36.6).

Eliú falou da morte, como falaram os outros quatro debatedores. A cada dia, a alma do homem fica mais próxima da cova (33.22), uma referência à morte, como já discutido, e o homem morre de repente (34.20-25) com o corpo voltando ao pó (v. 15).

O homem na visão de Deus. Na primeira fala para Jó, as numerosas perguntas retóricas de Deus tinham o propósito de apontar as insuficiências e fraquezas de Jó em vista da soberania e força de Deus, e a ignorância dele, levando em conta a onipotência de Deus. As perguntas do Senhor variaram: onde, quem, qual, que, de que, podes, tens, sabes. Considerando que o homem foi criado no último dia da criação, obviamente Jó não teve papel e não sabia de nada sobre o trabalho criativo de Deus nos dias precedentes. A terra e o mar, as nuvens e a alvorada, a escuridão e a luz, a neve e o granizo, o relâmpago e o vento, a chuva e o orvalho, o gelo e a geada, as estrelas e os planetas (38.4-38), aspectos da natureza inanimada, foram criados por Deus sem a ajuda ou conhecimento de Jó. É inquestionável que a verdade ressalta a natureza finita do homem. Leões e corvos, cabras-monteses e cervos, jumentos selvagens e bois, avestruzes e cavalos, falcões e águias (vv. 39;39.30) foram feitos e cuidados pela mão do poder criativo e providência amorosa de Deus. Neste campo também o homem é incompetente e ignorante. Não admira que Jó respondesse a esta primeira fala reconhecendo a sua indignidade e inabilidade em responder (40.4,5).

A segunda fala de Deus, na qual ele descreveu a anatomia e hábitos do beemote (40.15-24) e do leviatã (41), também mostrou as inabilidades de Jó e sugeriu a necessidade de arrepender-se do orgulho. Significativamente, Jó, tendo sido feito “semelhante ao pó e à cinza” (30.19), reduzido a uma posição de desgraça ignóbil, agora diz: “Me arrependo no pó e na cinza” (42.6), reconhecendo que ele era tão inútil quanto o pó e a cinza sobre os quais ele estava sentado. Jó, tendo reclamado que Deus o moldara do barro apenas para mandá-lo de volta ao pó (10.9), agora aceitou a sua posição humilde no monte de cinza como simbolismo da própria inutilidade. Resolveu mudar de atitude de desafio a Deus e retirar humildemente as alegações contra a suposta injustiça de Deus. Os colóquios de Deus claramente mostram que o homem é finito (40.9; 41.10,11), que o orgulho não tem lugar diante de Deus, que Ele trata do pecado e que acusá-lo de injustiça é absurdo (40.8).

ANJOS

Os “filhos de Deus” mencionados em Jó 1.6 e 2.1 são os anjos. São os seus filhos no sentido de que foram criados por Ele e são suas criaturas. Embora Elifaz considerasse que os anjos são servos de Deus (4.18) e “santos” (5.1), ele não os via como seres sem erro (4.18; cf. 15.15). Têm acesso à

presença de Deus para prestar contas do trabalho que fazem como cortesãos (1.6; 2.1). Existentes antes da criação da terra, alegraram-se pelo trabalho criativo de Deus (38.7). As estrelas da alva, mencionadas em paralelismo poético neste versículo, também se referem a anjos,⁷⁰ ou podem ser planetas como Vênus e Mercúrio citados figurativamente como se cantassem.

Elifaz dissera que nenhum anjo podia atender a necessidade de Jó (5.1), mas Eliú discordou (33.23,24). Disse que na doença Deus pode enviar um anjo como mediador para fazê-lo lembrar do que é certo (ou seja, o caminho certo que o leva de volta a Deus) e pedir a Deus para mantê-lo longe da cova (morte). Como “um dos milhares” este é um anjo especial enviado para restabelecer o que se desviou, e pagando um resgate (uma expiação não especificada para satisfazer a justiça de Deus) dirigir os anjos da morte (chamados os “portadores da morte” em 33.22, ARA) de tirar-lhe a vida.

Satanás também tem acesso à presença de Deus (1.6; 2.1) junto com os anjos. Ele perambula por toda a terra, procurando a quem acusar diante de Deus. Satanás, incapaz de questionar a avaliação que Deus fez de Jó como homem inocente e reto que temia a Deus e evitava o mal, desafiou a razão para Jó ser justo. Em vez de impugnar o caráter de Jó, Satanás atacou os motivos de Jó, sugerindo que estava servindo a Deus com interesse por ganho monetário.

O livro de Jó traz uma excelente contribuição para a teologia de Deus e do homem. Vemos que Deus é soberano, onisciente, onipotente e carinhoso. Em contrapartida, vemos que o homem é finito, ignorante e pecador. Entretanto, mesmo em face do sofrimento, o homem adora a Deus, confiante de que os caminhos divinos são perfeitos e que o orgulho não tem lugar diante dEle.

UMA TEOLOGIA DE PROVÉRBIOS

A DOCTRINA DA SABEDORIA

Sabedoria e a ordem da criação. Como anteriormente declarado, sabedoria significa ser hábil e bem-sucedido nas relações e responsabilidades. Envolve observar e seguir os princípios de ordem no universo moral estabelecidos pelo Criador. Essa ordem manifesta a sabedoria de Deus que está disponível ao homem. À medida que o homem a segue, torna-se sábio. Atender a sabedoria do livro de Provérbios traz harmonia à vida. Em contrapartida, não atender o desígnio divino de Deus resulta em desordem. A não submissão aos caminhos sábios de Deus traz conseqüências desagradáveis e desastrosas para si mesmo e para os outros.

Identificando o sábio com o justo e o ininteligente com o louco, o livro de Provérbios demonstra que sabedoria é mais do que sabedoria intelectual.

⁷⁰ Acerca da veneração que se prestava no antigo Oriente Próximo às estrelas da alva como deusas ver Hartley, *The Book of Job*, p. 495, n. 21.

Abrange a sabedoria moral e a sabedoria religiosa. Dois caminhos são propostos ao leitor: o caminho (ou conduta e caráter) do justo (ou sábio), e o caminho (ou conduta e caráter) do ímpio (ou louco ou mau ou insensato ou tolo). Cada caminho traz certas conseqüências. O caminho da sabedoria leva à vida, e o caminho da loucura leva à morte.

O valor da sabedoria. Por causa do valor para o caráter do sábio, a sabedoria é comparada à prata e tesouro escondido (Pv 2.4). O valor excede ao do ouro, prata ou rubis (3.14,15; 8.10,11,19; 16.16). O sábio entende o que é certo, justo e imparcial (2.9; 8.15,16), é protegido do prejuízo (2.8, 11,12,16; 4.6; 6.24; 7.5; 14.3) e tem prosperidade e riqueza (3.2,16; 8.18,21; 9.12; 14.24; 16.20; 21.20,21; 22.4), saúde e alimento (3.8; 4.22), favor e boa reputação (3.4; 8.34,35; 13.15), honra (3.16,35; 4.8,9; 8.18; 21.21), confiança e segurança (1.33; 3.22,23; 4.12; 12.21; 22.3; 28.26), paz (1.33; 3.17-24), confiança (3.25,26), orientação (6.22), vida (3.2,16,18,22; 4.10,22; 6.23; 8.35; 9.11; 10.16,17,27; 11.19; 16.22; 19.23; 22.4),⁷¹ saúde (4.22) e esperança (23.18; 24.14).⁷²

As pessoas também se beneficiam da sabedoria do indivíduo. Por exemplo, o sábio dá alegria aos pais (10.1; 15.20; 23.15,16,24,25; 27.11; 29.3). A vida justa (ou sábia) resulta em uma árvore de vida (11.30; 13.12; 15.4; cf. Pv 3.18), quer dizer, como uma árvore que é fonte de benefício aos outros. E a sabedoria também é uma fonte de vida (10.11; 13.14; 15.27; 16.22) trazendo rejuvenescimento aos outros.

Não admira que a sabedoria tenha de ser buscada (2.3,4), alcançada (4.5,7), amada (v. 6), escolhida (v. 8), agarrada e vigiada (v. 13), ouvida (vv. 32-34) e achada (v. 35). Temos de avaliar a sabedoria como um colar (1.9; 3.3,22; cf. Pv 6.21) e uma guirlanda ou coroa na cabeça (1.9; 4.9).

Semelhantemente *ma'at*, a antiga literatura egípcia apresenta a deusa da justiça, ordem e verdade como garantindo proteção, dando uma guirlanda ou

⁷¹ “Vida” se refere à extensão dos anos, à continuação da vida, como em Provérbios 3.2,16; 9.11; 10.27, ou à qualidade de vida, como em Provérbios 11.19; 19.23; 21.21. Walter Brueggemann diz que a vida em Provérbios são “todos os ativos — emocionais, físicos, psicológicos, sociais, espirituais — que proporcionam alegria, segurança e inteireza” (*In Man We Trust* [Richmond, Virginia: John Knox, 1972], p. 15). A morte, em contrapartida, se refere à perda física de vida (Pv 10.27), ou figurativamente à perda de bênçãos na vida.

⁷² Estes benefícios da sabedoria não insinuam a denominada Teologia da Prosperidade, a qual ensina que o meio de ficar rico e ter saúde é servir a Deus. O livro de Provérbios acentua as conseqüências normais, porém não garantidas da sabedoria. Há exceções, mas estas não são declaradas. Temos de buscar a sabedoria por si, não por causa dos seus benefícios. Os benefícios nos são concedidos como subprodutos por adquirirmos a sabedoria. Como destaca Scott, há em Provérbios outras motivações para a conduta além das recompensas e punições materiais citadas. Entre estas estão o prazer ou o desprazer do Senhor (Pv 12.22), honra ou vergonha dada aos pais (Pv 10.1), os efeitos nos outros (Pv 10.12,21; 11.10) e o desejo de ter sabedoria (Pv 12.1; 13.14) (R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, in: *The Anchor Bible* [Garden City, Nova York: Doubleday, 1965], p. 25).

grinalda de vitória aos deuses,⁷³ e é pintada como uma corrente no⁷⁴ pescoço de juízes e vizires.⁷⁵ Além disso, *ma'at* traz um *ankh*, como sinal de vida, em uma mão, e um cetro, como símbolo de riquezas e honra, na outra mão (cf. 3.16).⁷⁶

A sabedoria sempre traz estas e outras bênçãos? A experiência de muitas pessoas apresenta um desafio a estas garantias de vida longa, bem-estar e prosperidade. Há três respostas para este problema.

Primeiro, estas declarações apresentam o que habitualmente é verdade. Embora nem todos que sejam “retos” (Pv 2.7) são protegidos de danos e prejuízos (vv. 7,8,11), a proteção física é a experiência mais constante do sábio e temente a Deus do que do insensato e ímpio. Viver impiamente leva a assumir riscos, que resultam em danos, um sentimento de insegurança, inquietude e/ou falta de honra. Até as observações casuais dos ímpios confirmam esse fato. É verdade que notamos algumas exceções, mas os provérbios estão apontando o que é normal e habitual, o que é suficientemente recorrente para ser considerado normativo.

Segundo, muitos provérbios foram intencionalmente escritos de forma modo contrastante para ressaltar as grandes diferenças de conduta e conseqüências. Este dispositivo pedagógico tem por objetivo motivar a ação apropriada e desencorajar a ação inapropriada.

Terceiro, as circunstâncias podem apresentar exceções às declarações vistas como absolutas. Ou a conduta da pessoa pode alterar o resultado. A teimosia ou a desobediência da criança pode alterar o que seria a declaração de garantia apresentada em Pv 22.6: “Instrui o menino no caminho em que deve andar, e, até quando envelhecer, não se desviará dele”. Ainda que este versículo seja geralmente verdadeiro, “a estultícia”, que “está ligada ao coração do menino” (v. 15), pode introduzir uma situação que é exceção à regra.

A personificação da sabedoria. Atribuir características pessoais a objetos inanimados ou a idéias abstratas é comum no Antigo Testamento. As montanhas cantam e as árvores aplaudem (Is 55.12), a verdade tropeça (Is 59.14) e a língua odeia (26.28) são exemplos de personificação. Não é surpreendente vermos a sabedoria personificada em Provérbios. O fato de a sabedoria ser personificada como mulher é parcialmente explicado pelo fato de que o substantivo hebraico *hokmah* é feminino. Outra razão é que a sabedoria, como mulher, é atraente. Da mesma maneira que o homem se sente atraído e deseja a beleza da mulher, assim ele deve reagir e desejar a sabedoria. A figura personificada da sabedoria também realça o contraste entre a sabedoria e a insensatez. A insensatez,

⁷³ Christa Kayatz, Studien zu Proverbien 1-9 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966), p. 103.

⁷⁴ Ibid., p. 112, n. 1.

⁷⁵ Ibid., p. 108.

⁷⁶ Ibid., p. 104.

também personificada como mulher (9.13-18), procura atrair seguidores masculinos. Da mesma maneira que as mulheres imorais podem levar os homens à conduta ilícita e conseqüências terríveis (“morte”), assim a insensatez pode levar as pessoas a procurar conduta imprópria que resulta em derrota e morte.

A sabedoria é apresentada como uma profetiza (1.20-23; 8.1-21), uma irmã (7.4), uma criança (8.22-31) e uma anfitriã (9.1-6). Como profetiza, ela clama nas ruas onde as pessoas estão passando, nas praças públicas, onde elas estão comprando e vendendo, e nas portas, onde as pessoas estão negociando (1.20,21). Admoesta os “néscios” e os “escarnecedores” por causa do amor que têm por modos ingênuos e escárnio dos outros, e os “loucos” por odiarem o conhecimento (v. 22). Por não atenderem à repreensão e não quererem aprender com ela (vv. 23-25), ela ignorará os gritos de socorro quando eles forem colhidos pela calamidade e angústia (vv. 26,27). A desconsideração dos clamores dela resultará em desconsideração dos gritos deles. Por recusarem temer ao Senhor e refutarem os conselhos da sabedoria (1.28-30), eles sofrerão as conseqüências das suas ações (o “fruto do seu caminho”, v. 31), inclusive a morte (v. 32).

A personificação da sabedoria como irmã dá a entender uma relação íntima (7.4). Estar estreitamente relacionado com a sabedoria é um meio de proteção contra a adúltera (v. 5). Quando alguém se relaciona com a sabedoria como a uma irmã, fica dissuadido pela fascinação do adultério. A sabedoria, acompanhada pela piedade, é contrastada ao adultério, o ápice da loucura e maldade.

O texto de Provérbios 8 é o capítulo clássico sobre a personificação da sabedoria. A sabedoria, como uma profetiza, chama os “simples” e os “loucos” (8.5), exortando-os a atender as suas palavras, que são verdadeiras, justas e retas (vv. 7-9) e de valor inestimável (vv. 10,11). Dá discrição (vv. 12-14), ódio ao mal (v. 13), justiça aos governantes (vv. 15,16) e riqueza, honra e retidão (vv. 17-21). Temos de amar a sabedoria (vv. 17-21), indicando mais uma vez a conveniência de personificar a sabedoria como mulher.

A sabedoria teve um papel especial no trabalho criativo de Deus (vv. 22-31). Existia antes da criação do mundo (vv. 22-26), e alegrou-se quando, ao lado de Deus, o viu criar o mundo (vv. 27-31). Há uma plethora de frases que mostram que a sabedoria precedeu a criação do universo: “No princípio de seus caminhos” e “antes de suas obras mais antigas” (v. 22), e “desde a eternidade”, “desde o princípio” e “antes do começo da terra” (v. 23). A sabedoria existia quando não havia oceano ou fontes de águas, montanhas ou montes, ou terra com campos e pó (vv. 24-26). Ela foi adquirida (ou criada, v. 22), nomeada (v. 23) e dada à luz (vv. 24,25).

O verbo hebraico *qanah* significa “adquirir” ou “criar”, “dar à luz”? Em outros textos de Provérbios, o versículo significa adquirir ou possuir (“adquirir”: Pv 1.5; 4.7; 16.16; 15.32; 19.8; “comprar”: 23.23). Por outro lado, o verbo em Gênesis 4.1 e Salmo 139.13 significa “criar”. Estas duas passagens usam este verbo no contexto de nascimento, o que se alinha com as referências à sabedoria ter nascido em Provérbios 8.24,25. Portanto, é preferível traduzir o verbo he-

braico *qanah* pela palavra “criar”. Metaforicamente, Deus “criou” a sabedoria. Ela não existia separada dEle.

Continuando a falar na primeira pessoa, a sabedoria declarou que, tendo existido antes da criação (8.24,26), ela estava presente na criação (vv. 27-31). A sabedoria testemunhou o Senhor fazer os céus (8.27; Gn 1.1-5), separar as águas no segundo dia da criação (8.27b,28; cf. Gn 1.6-8) e formar a terra (porção seca) e o mar no terceiro dia da criação (8.29; Gn 1.9,10).

Estando “com ele” (8.30), a sabedoria estava intimamente associada com o Senhor como um *’amon*. Alguns intérpretes⁷⁷ traduzem esta palavra hebraica por “artesa” (ou “artesa mestre” ou “artífice”), ao passo que outros⁷⁸ preferem traduzi-la por “amamentadora de filhos”. Vários fatores indicam a preferência pela segunda tradução. (1) Os versículos 30 e 31 dizem que a sabedoria se alegrou e não que trabalhou. Deus fez o trabalho criativo. (2) O contexto do parto (vv. 22-25) sugere a tradução “amamentadora de filhos”. (3) Uma forma verbal desta palavra é usada em Lamentações 4.5 para referir-se aos que “se criaram” ou foram amamentados como crianças. (4) *Ma’at*, a deusa egípcia, é comparada a uma criança que brinca na presença de Re-Atum.⁷⁹ Em quiasma, o texto diz que a sabedoria (a) tinha delícias, (b) alegrava-se na presença de Deus, (c) alegrava-se no mundo de Deus e (d) achava delícias no gênero humano, o ápice do gênio criativo de Deus. Dando cambalhotas como uma criança, o texto descreve a sabedoria alegrando-se com tudo o que Deus fez.

Por causa da ascendência da sabedoria, existindo antes da criação, e visto que ela testemunhou a criação do mundo (cf. o insulto de Elifaz contra Jó em Jó 15.7,8), a sabedoria tem autoridade inigualável para atrair os homens a segui-la. Aqueles que a ouvem e seguem seus caminhos são abençoados e ficam sábios. Em Provérbios 8.32-34, o verbo “ouvir” (“dar ouvidos”) e o adjetivo “bem-aventurado” são usados alternadamente (“ouvi”, v. 32; “bem-aventurados”, v. 32; “ouvi”, v. 33; “bem-aventurado”, v. 34; “dá ouvidos”, v. 34). Achar sabedoria traz vida (v. 35) e rejeitar sabedoria traz prejuízo e, no fim, a morte (v. 36).

Quando Deus criou o mundo, a sabedoria estava com ele, quer dizer, o trabalho criativo foi um trabalho sábio. Não havia nada de tolo no que ele fez. Ele fez tudo “com sabedoria”. Esta verdade também é declarada em Provérbios 3.19,20. Isto também aponta o fato, como já declarado, de que a teologia da sabedoria é a teologia da criação. O Deus sábio trouxe o mundo criado à existência.

⁷⁷ Por exemplo, Mitchell Dahood, “Proverbs 8.22-31: Translation and Commentary”, in: *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968): pp. 518, 519. Julga-se que a palavra hebraica *’amon* é um empréstimo lingüístico do acadiano *ummanu*.

⁷⁸ Por exemplo, Crawford H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, in: *The International Critical Commentary* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1899), pp. 177-179.

⁷⁹ Kayatz, *Studien zu Proverbien* 1-9, pp. 93-98.

Em Provérbios 8, nem uma entidade (hipóstase) separada e independente,⁸⁰ nem uma deusa mítica,⁸¹ nem um prenúncio de Cristo é mais bem visto do que a personificação poética do atributo da sabedoria de Deus.⁸²

Em Provérbios 9.1-6, a sabedoria é personificada como uma anfitriã virtuosa. Tendo construído uma casa de sete colunas (v. 1), quer dizer, uma casa grande e espaçosa, indicativa de prosperidade, e tendo preparado um banquete (v. 2), ela instruiu os empregados a chamar (cf. 1.21; 8.1-3) os simples para tomar parte no banquete (9.4,5). Deste modo, eles viveriam (desfrutariam a vida ao máximo) e teriam entendimento (v. 6). Três linhas (vv. 7,8a) destacam os perigos de reprovar os pecadores, ao passo que três linhas (vv. 8b,9) destacam, por contraste, a resposta dos sábios à reprovação e instrução. As palavras finais da sabedoria em Provérbios 9.10-12 resumiam muitas verdades expostas nos capítulos 1 a 9. (1) A essência de ser sábio é temer ao Senhor. (2) Ser sábio resulta em bênçãos, inclusive uma vida longa. (3) O oposto de ser sábio — rejeitar ativamente a sabedoria como um escarnecedor — traz sofrimento. A senhora Sabedoria é contrastada com a senhora Insensatez, que também convida os homens à casa dela, mas que é tumultuosa, enganosa e desastrosa (vv. 13-18). Novamente, a morte é o resultado da insensatez (v. 18), ao passo que a vida vem da sabedoria (v. 6).

Certos estudiosos bíblicos também vêem a sabedoria personificada pela mulher de nobre caráter em Pv 31.10-31. A idéia se baseia nas declarações feitas sobre esta mulher que são iguais às declarações feitas sobre a sabedoria.⁸³ O valor da mulher virtuosa “muito excede o de rubis” (v. 10) como excede o valor da sabedoria (3.15; 8.11; cf. Pv 8.10,19; 16.16). A mulher virtuosa ri (cheia de confiança e segurança) de ameaça futura (31.25), e a sabedoria também ri do desastre (1.26). A sua lâmpada (*ner*) não sai à noite (31.18), e a luz (*ner*) dos justos continua brilhando (13.9). Em Provérbios 31.10-31, ela é uma mulher de virtude e dedicação, e em Provérbios 9.1-9 fala que a sabedoria é como uma jovem virtuosa que prepara um banquete para os homens jovens. Em Provérbios 31.26, a mulher nobre dá instrução, e numerosas passagens em Provérbios 1 a 9 dizem que a sabedoria dá instrução.

Também argumentam que a posição da passagem, ao término do livro de Provérbios, sugere que a mulher nobre representa a sabedoria, o tópico do livro. Porque a sabedoria foi personificada em outras passagens de Provérbios, defendem que a mulher aqui também é uma personificação da sabedoria. E propõem

⁸⁰ Este ponto de vista foi proposto por Helmer Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1947).

⁸¹ Este ponto de vista foi proposto por William F. Albright, “Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom”, in: *Vetus Testamentum Supplement* 3 (1960): p. 8.

⁸² Yon Rad, *Wisdom in Israel*, pp. 144-170.

⁸³ Thomas P. McCreesh, “Wisdom as Wife: Proverbs 31.10-31”, in: *Revue Biblique* (1985): pp. 41-43.

que a posição da passagem torna a inclusão adequada aos capítulos 1 a 9, nos quais a sabedoria é personificada como uma mulher. Esta visão, porém, tem vários problemas. (1) As atividades da mulher virtuosa sugerem mais que sabedoria. Quando a sabedoria é personificada nos capítulos 1 a 9, ela não é descrita como tendo marido (31.11), ou como mulher que cose (vv. 13,19,22), cozinha (31.15), compra alimentos e propriedades (vv. 14-16), planta (v. 17), negocia (v. 18), vende (31.24), atende as necessidades do marido, filhos e criados (vv. 15,21,27) e ajuda os necessitados (31.20). É enérgica, trabalhadora, próspera, compassiva, forte, confiante e espiritual. (2) Os capítulos de Provérbios 1 a 9 não descrevem a sabedoria como uma mãe, como é uma mulher virtuosa em Provérbios 31.15,28. (3) A mulher virtuosa fala com sabedoria (v. 26). Se esta mulher for a sabedoria, então o versículo estaria declarando que “a sabedoria fala com sabedoria”. Isto não faz sentido.

É preferível ver a mulher virtuosa de Provérbios 31.10-31 como esposa e mãe. É uma mulher sábia, não a sabedoria personificada. Temos apoio para esta interpretação no versículo 30, que diz: “A mulher que teme ao Senhor, essa será louvada”. Considerando que temer ao Senhor é a essência da sabedoria, a mulher ideal, que teme a Deus, é realmente sábia. Ela é modelo ou exemplo da mulher sábia. Em contraste com a mulher insensata e adúltera (2.16-19; 5.20; 6.23-34; 7.4-27), esta mulher é fiel à família e é elogiada (31.30,31) pelos filhos e pelo marido (v. 28) e pelo público (v. 31). Como mulher sábia, ela está em contraste com a “senhora Loucura” (9.13-18). Em vez de ser uma personificação da sabedoria, a mulher de Provérbios 31.10-31 é a encarnação ou modelo da sabedoria, uma mulher que é sábia porque vive habilidosamente.

A DOUTRINA DE DEUS

Os Seus nomes. Provérbios usa o nome *Senhor (Jeová)* para referir-se a Deus 87 vezes; *Elohim* ocorre só sete vezes (Pv 2.5 e 17; 3.4; 14.31; 25.2; 30.5, 9) e *Eloah* consta apenas uma vez (30.5). Deus também é chamado o Santo (9.10; 30.3), o Justo (21.12), o Defensor (23.11) e o Criador (14.31; 17.5; 22.2).

Os seus atributos. Os atributos de Deus apresentados no livro de Provérbios são a santidade (o “Santo”, Pv 9.10; 30.3), a onipresença (5.21; 15.3), a onipotência (como o Criador do universo [3.19,20; 8.22-31; 30.4] e dos ouvidos e olhos dos homens [Pv 20.12; 29.13] e o Criador dos pobres [14.31; 17.5; 22.2] e dos ricos [22.2]) e a onisciência (examinando e conhecendo a morte [15.11], a conduta [5.21; 21.2], os motivos [16.2] e o coração dos homens [17.3; 20.27; 24.12] e vendo o bem e o mal [15.3], e aqueles que se alegram com os infortúnios dos outros [4.16,17]).

Deus também possui soberania, trabalhando tudo para os Seus propósitos (Pv 16.4; 19.21), até determinando as decisões (16.33) e o curso de ação (16.9) dos homens, dirigindo o coração (ou interesses e decisões) dos reis (Pv 21.1) e suplantando todo plano do gênero humano (19.21; 21.30). Deus tem sabedoria (3.19,20) e justiça. Na sua justiça (29.26), Ele é o Justo (21.12)

que impede e castiga os ímpios (3.33; 10.3; 11.8; 21.12; 22.12), os astuciosos (12.2) e os orgulhosos (15.25), e sustenta os pobres e aflitos (22.22,23; 23.10,11). A sua justiça é eqüitativa, porque Ele retribui ao homem de acordo com a conduta (20.22; 24.12), e recompensa os justos (19.17; 25.22).

Na sua justiça, Deus odeia a perversidade (3.32; 11.20), o orgulho (6.17; 16.5), a mentira (6.17-19; 12.22), a violência (“mãos que derramam sangue inocente”, 6.17), as tramas e ações maldosas (Pv 6.18), a dissensão (v. 19), a desonestidade (11.1; 20.10,23), a hipocrisia (“o sacrifício dos ímpios”, Pv 15.8; 21.27; as orações do sem lei, 28.9), e a injustiça (17.15).

A personalidade de Deus é evidente em seu amor pela disciplina (Pv 3.12) e pelos procedimentos comerciais honestos (11.1); Ele se deleita na conduta dos inocentes (v. 20 [cf. 16.7a]), nas pessoas que são verdadeiras (12.22) e nas orações e conduta íntegra dos piedosos (15.8,9).

As suas ações. Os parágrafos precedentes mostram que os atributos de Deus revelam muitas de suas ações. São elas: criar, ver, examinar, tencionar, influenciar, dirigir, castigar, defender, recompensar, odiar, amar e deleitar-se. Outras ações são dar sabedoria (Pv 1.7; 2.6), dar graça aos humildes (3.34), proteger os justos (2.7,8; 3.26; 10.29; 14.26; 15.25; 18.10; 19.23; 29.25; 30.5), prover a subsistência dos justos (10.3), libertar os justos (20.22), abençoar os justos (3.33; 10.22; 12.2), dar vida (10.27), dar ao homem uma esposa prudente (18.22; 19.14), dirigir os que confiam nEle (3.5,6), dar as pessoas palavras para dizer (16.1), guiar os caminhos (“passos”, 16.9; 20.24) e decisões dos homens (16.33) e ouvir as orações dos justos (15.29).

A DOUTRINA DO HOMEM

O livro de Provérbios usa a metáfora do caminho, como já declaramos. Por metonímia, caminho representa a conduta da pessoa andando em certa direção ou ao longo de certo caminho.⁸⁴ Esta figura de linguagem indica uma escolha, uma decisão, sobre qual de dois tipos de vida a pessoa escolherá. Os dois convites contrastantes — seguir a conduta sábia ou seguir a conduta insensata (8.1; 9.1-6,13-18) — exigem uma escolha. Esta figura também chama a atenção aos fins diferentes dos caminhos, as conseqüências resultantes dos dois tipos de conduta.

Os dois caminhos são o caminho da vida dos justos e o caminho da vida dos ímpios, também identificados um pela conduta sábia, o outro pelo modo insensato. Todas as pessoas ou são justas (ou sábias) ou ímpias (ou insensatas). O caminho da justiça ou sabedoria é o caminho da virtude, ao passo que o caminho da impiedade ou insensatez é o caminho da maldade. O estilo de vida dos justos/sábios leva às bênçãos, e o estilo de vida dos ímpios/insensatos leva à ruína. Considerando que a vida sábia significa viver os princípios ou normas da ordem ou

⁸⁴ “Caminho” e “caminhos” ocorrem 89 vezes; e “andar” e relacionados ocorrem 17 vezes.

padrão de Deus para a vida. A harmonia ou as bênçãos vêm à medida que a pessoa dá ouvidos às advertências e observações em Provérbios pertinentes ao caminho da sabedoria. Reciprocamente, quando a pessoa negligencia ou faz pouco caso da vida sábia, procurando o caminho insensato, ela experimenta desordem e caos.

A impiedade leva a pessoa ao caminho das trevas e perversão (2.13-15; 4.19). É um caminho não-convencional, conduzindo à perda de bênçãos e inclusive à morte (2.18; 8.36; 11.19; 14.12).⁸⁵ A justiça, porém, leva a pessoa ao caminho que é reto (2.13; 4.26) e luminoso (4.18). Conduz à abundância de vida (2.20,21; 8.35).

Provérbios destaca as muitas e diferentes circunstâncias e relações do curso de ação dos justos/sábios, e as muitas e contrastantes circunstâncias e relações do curso de ação dos ímpios/insensatos. O caminho dos justos/sábios começa com um relacionamento e resposta corretos a Deus. Como já discutido, temer ao Senhor é o ponto de partida da sabedoria e também o princípio controlador ou essência e o centro da sabedoria.⁸⁶ O modo de vida dos justos/sábios começa temendo a Deus, quer dizer, reconhecendo-lhe a superioridade e respondendo-lhe com temor, humildade, adoração, amor, confiança e obediência.⁸⁷ Temer a Deus resulta em vida (10.27; 14.27; 19.23; 22.4). Provérbios ordena muitas vezes confiar em Deus, que é parte da resposta em temê-Lo. Resulta em orientação (3.5), prosperidade (28.25) e segurança (29.25). Temer a Deus também envolve entregar a sua conduta ao Senhor (16.3), e odiar e rejeitar o mal (3.7; 8.13; 16.6; cf. 16.17).

Provérbios usa termos hebraicos diversos para descrever os insensatos. *Peti*, usado 14 vezes em Provérbios,⁸⁸ significa aquele que é ingênuo, crédulo, aberto a influências, facilmente persuadido. *K^csil*, usado 49 vezes em Provérbios e 21 vezes nos outros livros bíblicos, significa ser estúpido ou cabeçudo. A palavra *^hwil*, encontrada 19 vezes em Provérbios⁸⁹ e muitas vezes em outros textos bíblicos, fala dos insensatos que são grosseiros, endurecidos ou obstinados. Nabal, usado só três vezes em Provérbios (17.7,21; 30.22) e nove vezes no restante da Bíblia, descreve a pessoa que não tem percepção ética ou espiritual, que é moralmente insensível. *Hasar leb*, “falta de coração”, significa não ter sentimento. Ocorre só dez vezes, todas em Provérbios.⁹⁰

A probidade moral, exaltada numerosas vezes em Provérbios, origina-se de estar corretamente relacionado com Deus (temendo-o, confiando nEle e

⁸⁵ Ver nota 70.

⁸⁶ Ver notas 40 a 42.

⁸⁷ Ver nota 44.

⁸⁸ Provérbios 1.4,22,32; 7.7; 8.5; 9.4,6,16; 14.15,18; 19.25; 21.11; 22.3; 27.12.

⁸⁹ Provérbios 1.7; 7.22; 10.8,10,14,21; 11.29; 12.15,16; 14.3,9; 15.5; 16.22; 17.28; 20.3; 24.7; 27.3,22; 29.9.

⁹⁰ Provérbios 6.32; 7.7; 9.4,16; 10.13; 11.12; 12.11; 15.21; 17.18; 24.30.

obedecendo-lhe) e ser sábio. Exceto pela relação certa com Deus, a excelência moral não é possível. Uma das virtudes recomendadas em Provérbios é a diligência (Pv 10.4,5; 12.24,27; 14.23; 24.27), com seus benefícios de ganho (10.4; 14.23), comida (12.11; 20.13; 27.18; 28.19), responsabilidade (12.24), auto-satisfação (13.4), sossego (15.19) e honra (22.29). Outra qualidade recomendada em Provérbios é a humildade, que aumenta a sabedoria da pessoa (11.2), traz honra (15.33; 29.23), riqueza, vida (22.4) e graça (3.34). “Ser humilde de espírito” é melhor do que ter riqueza com os orgulhosos (16.19).

A *paciência* e o *autocontrole* são virtudes desejáveis, pois estão associadas com sabedoria e entendimento (Pv 14.29; 17.27; 19.11; 29.11), e ajudam a acalmar disputas (15.18). Os sábios e tementes a Deus têm as seguintes características: a coragem (28.1); o amor (10.12; 16.6; 20.28); o confiança (11.13; 25.13); a veracidade (12.17,19,22; 14.5,25; 16.13); a bondade (11.17) com os animais (12.10), os pobres e necessitados (14.21,31; 19.17; 31.9,20); a generosidade (11.25; 22.9); a honestidade ao testemunhar em juízo (12.17), ao responder perguntas (24.26) e nas transações comerciais (11.1; 16.11; 20.10,23); a aptidão para aprender (10.8,17; 12.1; 13.1,13,18; 15.5,31,32; 19.20); a moderação no comer (23.1-3; 24.13; 25.16,27) e a sobriedade (20.1; 23.20,21; 31.4).

Provérbios diz muito sobre o uso adequado das palavras. Palavras certas podem encorajar e enaltecer (10.11,21; 12.18,25; 18.21), dar sabedoria (10.13; 15.7; 16.21,23; 20.15) e proteger (21.23). As palavras devem ser ditas com restrição (10.19; 11.12; 13.3; 15.28; 16.23; 17.27; 21.23; 29.20) e adequadas ou apropriadas para a ocasião (10.32; 15.1,23; 16.24; 25.11,15).

Muitos maus hábitos ou características indesejáveis analisados em Provérbios apresentam o oposto exato das virtudes precedentes. Por exemplo, o antônimo da diligência é a preguiça, que é fortemente repreendida (22.13; 26.13-15), porque resulta em pobreza (6.10,11; 10.4; 13.4; 20.13), desgraça para os pais (10.5), frustração (10.26), fome (12.27; 19.15,24; 20.4; 21.25,26; 26.15), problemas (15.19; 24.33,34) e morte (21.25). Provérbios condena repetidamente o orgulho reputando-o como pecado (21.4). Deus odeia o orgulho (6.16,17; 16.5). Conduz à desgraça (11.2), perda de bens materiais (15.25), queda (16.18; 18.12; 29.23), brigas e altercações (13.10; 28.25) e punição (16.5). Orgulho é insensatez (14.16; 26.12; 30.32). Buscar a honra pessoal ou vangloriar-se das realizações próprias são atitudes detestáveis (25.27; 27.2).

A *raiva* e a *perda* de calma são repetidamente denunciadas como procedimentos dos insensatos (Pv 14.16,17,29; 15.18; 19.19; 22.24,25; 29.11,22), pois quem não tem autocontrole é vulnerável a muitos tipos de problemas. É muito semelhante a uma cidade sem muros nos tempos bíblicos, que era insegura e sujeita aos ataques dos inimigos (25.28).

Os usos errados das palavras são a mentira (26.28), que Deus odeia (6.16,17; 12.22); a difamação (10.18; 30.10); a fofoca, que trai a confiança (11.13; 20.19), separa os amigos (16.28; 17.9) e não é facilmente esquecida (“elas descem ao

íntimo do ventre”, 18.8; 26.22); a tagarelice (10.19; 19.7; 20.19); o falso testemunho (12.17; 14.5,25; 19.5,28; 21.8; 25.18); o escárnio (13.1; 15.12; 22.10; 24.9; 30.17); a conversa perversa ou dura (10.13,31,32; 12.18; 13.3; 15.1,28; 19.1,28); a ostentação (17.7; 25.14; 27.2); o bate-boca (17.14,19; 20.3); a lisonja (26.28; 28.23; 29.5); e a conversa tola (14.7; 15.2,14; 18.6,7).

São condenados a *cobiça* (15.27; 28.25; 29.4), a *inveja* e o *ciúme* (3.31; 6.34; 14.30; 23.17; 24.1,19; 27.4), a embriaguez (20.1; 21.17; 23.20,21,29-35; 31.4-7), a hipocrisia (10.18; 12.20; 13.7; 21.27; 23.6,7; 26.18,19,24-26; 27.6), a opressão aos pobres (3.27,28; 13.23; 14.31; 22.22,23; 28.3,8; 29.7; 31.4,5,9), a injustiça (10.2; 16.8; 17.15,26; 18.5), o suborno (6.35; 15.27; 17.8,23; 21.14; 29.4) e a aquisição de dinheiro pela desonestidade (10.2; 13.11; 28.20,22).

Os tementes a Deus e sábios também honram ao Senhor nas relações societárias, inclusive a família. Marido e mulher têm de ser fiéis uns aos outros (5.15-19; 31.10,11), evitar assiduamente a má conduta ou imoralidade sexual (2.16-19; 5.20; 6.23-29,32-35; 7.4-27; 22.14; 23.27,28; 30.20). A esposa não deve ser contenciosa ou briguenta (19.13; 21.9,19; 25.24; 27.15,16). A esposa infame é um problema (12.4), mas a esposa prudente e nobre é uma bênção de Deus (12.4; 18.22; 19.14; 31.10). Para a mulher, ser sábia e temente a Deus é mais virtuoso do que possuir beleza física (11.22; 31.30).

Os filhos são convidados a atender aos ensinamentos do pai e da mãe (Pv 1.8,9; 4.1-9,20; 5.11,12; 6.20-22; 13.1; 15.5,32; 19.27; 23.22), inclusive a instrução dada pela mãe (1.8; 6.20; 31.1). Disciplinar a criança, ainda que doloroso para os pais, a beneficia (3.12; 13.24; 19.18; 22.6,15; 23.13,14; 29.15,17). Filhos sábios e obedientes dão alegria aos pais (10.1; 15.20; 23.15,24; 27.11; 29.3), ao passo que filhos ininteligentes e incontroláveis causam aflição parental (17.21,25; 19.13; 28.7; 29.15). Filhos que desconsideram ou desonram os pais sofrerão consequências sérias (11.29; 15.20; 19.26; 20.20; 28.24; 30.11,17). Os pais que vivem corretamente dão aos filhos um senso de segurança pessoal (14.26; 20.7).

Avós que levam uma vida reta podem se alegrar por uma vida longa e netos (Pv 13.22; 16.31; 17.6; 20.29). Até os criados da casa se beneficiam por serem sábios (14.35; 17.2) e diligentes (27.18). Fora da família, temos de escolher os amigos cuidadosamente (12.26; 22.24). Os verdadeiros amigos são fiéis (17.17; 18.24; 27.10), podem dar conselhos sábios (27.9), e, quando necessário, repreender (27.6). A fofoca, por outro lado, pode deteriorar a amizade (16.28; 17.9). Devemos também tratar o próximo corretamente, evitando a traição (25.8-10), o falso testemunho (24.28; 25.18), o engano (26.18,19), a falta de atenção (27.14) e a lisonja (29.5). Buscar conselhos de outros marca a pessoa como sábia (12.15; 13.10; 19.20), pois pode levar ao sucesso nos empreendimentos pessoais (11.14; 15.22; 20.18; 24.6).

Amigos e sócios devem ser escolhidos cuidadosamente. Os sábios evitam estar rodeados de tolos (Pv 13.20; 14.7; 17.12; 23.9), orgulhosos (16.19), faladores (20.19), ímpios (1.10-19; 22.5; 24.1,2), rebeldes (24.21), violentos (3.31;

16.29), bêbados (23.20), comilões (28.7), ladrões (29.24) e mulheres imorais (2.16-19; 5.8; 6.24-26; 29.3).

Provérbios também contém padrões para reis e governantes. As qualificações são a honestidade (Pv 16.13), a humildade (25.6), a justiça (16.10,12; 25.5; 29.4; 31.8,9), a confiabilidade (20.28), a sobriedade (31.4,5) e o autocontrole (16.14; 19.12; 20.2; 28.15).

Toda sociedade tem de negociar usando dinheiro como meio de troca. Não é surpreendente que Provérbios, que enfatiza as relações interpessoais e societárias, diga muito sobre negócios e finanças. A fome (Pv 16.26) e o lucro (14.23) motivam as pessoas a trabalhar. O dinheiro proporciona certo grau de proteção (como uma “cidade forte”, 10.15, ARA; 18.11), mantém a pessoa viva (10.16), atrai amigos (14.20; 19.4) e concede certo grau de influência (22.7). O poder do dinheiro é limitado, pois não pode desviar a ira de Deus (11.4), e é temporário (23.4,5), especialmente se for ganho com desonestidade (10.2; 13.11; 20.17; 21.6) ou tolamente inútil (17.16). O dinheiro adquirido por meios escusos traz dificuldade (1.13,14,18,19; 15.6), ao passo que o dinheiro adquirido corretamente traz vida longa.

A riqueza não substitui a integridade (10.9; 16.8,19; 19.1,22; 22.1; 28.6), o temor do Senhor (15.16) ou a sabedoria (16.16). É verdade que usar dinheiro para subornar os outros exerce influência (17.8; 21.14), mas subornar é errado (15.27; 17.23; 29.14). O dinheiro deve ser partilhado com os pobres e necessitados (11.24,25; 14.31; 19.17; 21.13; 22.9,22; 28.27), pois, quem assim faz, honra a Deus e, por sua vez, será abençoado. Métodos de enriquecimento rápido são condenados (20.21; 28.20,22), como é a parcialidade (18.5; 24.23; 28.21), o preço injusto de produtos (11.1; 16.11; 20.10,23) e a obtenção de garantias para empréstimos com taxas de juros exorbitantes (6.1-5; 11.15; 17.18; 20.16; 22.26,27).⁹¹

As emoções tratadas em Provérbios são a ansiedade (12.25), o desapontamento (13.12), a satisfação de esperanças cumpridas (13.12,19), alegria e a angústia (14.10,13,30; 17.22; 18.14; 25.20; 27.6). Provérbios menciona o coração (o ser interior) do homem 70 vezes. “Alma” é citada 14 vezes; “espírito”, dez vezes; e “corpo”, quatro vezes.

Em sua teologia, o livro de Provérbios, de tópicos incrivelmente amplos e inclusivos, delinea claramente os dois caminhos (tipos de conduta) da sabedoria/justiça e da insensatez/impiedade.⁹² E com variedade surpreendente, de-

⁹¹ Estes versículos contra “obtenção de garantia” para empréstimos não está dizendo que é errado emprestar ou tomar empréstimo. Está falando contra ser responsável por empréstimos de terceiros com taxas de juros altas. Em Israel, emprestar era um meio de ajudar um israelita, mas não se cobravam juros (Êx 22.25; Lv 25.35-37). Podia se cobrar juros a empréstimos feitos a não-israelitas (Dt 23.19,20), mas não com taxas excessivamente altas (Pv 28.8; cf. Ez 22.12).

⁹² Outros tópicos não mencionados neste capítulo, mas discutidos em Provérbios são, embora não estejam limitados ao livro, a morte, o encorajamento, os inimigos, o fracasso, a oração, a pureza, a reputação, os sacrifícios, o sucesso e a preocupação.

talhando intrincadamente as características e conseqüências dos dois caminhos. Ninguém pode ser verdadeiramente sábio (experiente em viver) sem temer ao Senhor e obedecer aos mandamentos diretos, advertências severas, observações profundas e máximas perspicazes apresentadas no livro de Provérbios.

UMA TEOLOGIA DE ECLESIASTES

No transcurso dos séculos, muitos têm questionado se o livro de Ecclesiastes pertence ao cânon da Bíblia, e especialmente ao corpo sapiencial. Considerando que realça a futilidade e inutilidade do trabalho, o triunfo do mal, as limitações da sabedoria e a impermanência da vida, Ecclesiastes não se encaixa bem com a canonicidade bíblica.

Pelo fato de contradizer outras porções da Bíblia e apresentar uma perspectiva pessimista da vida, em estilo de desespero existencial, muitos vêem que Ecclesiastes choca-se com os demais livros da Bíblia ou concluem que apresenta apenas raciocínio humano sem a revelação divina. Smith escreveu: “Não há exaltação espiritual nestas páginas. [...] Ecclesiastes [...] só traz uma coisa: confusão. Ao longo da obra, a razão é elevada como a ferramenta com a qual o homem busca e acha a verdade”.⁹³ Scott afirma que o autor de Ecclesiastes “é racionalista, cético, pessimista e fatalista. [...] Em muitos aspectos, sua visão é contra os judeus tementes a Deus”.⁹⁴ Crenshaw fala do “caráter opressivo” de Ecclesiastes que transmite a visão de que “a vida é inútil; totalmente absurda”.⁹⁵ Considerando que “a virtude não traz recompensa” e visto que Deus “está distante, abandonando a humanidade à própria sorte e à morte”, este livro, assevera Crenshaw, se diferencia “radicalmente dos ensinamentos expressos no livro de Provérbios”.⁹⁶ “O *Kohleth* não discerne nenhuma ordem moral”,⁹⁷ pois “a vida não vale nada”.⁹⁸

Estes são os elementos no livro que supostamente propõem esta perspectiva de desespero secularista: (1) Os refrões repetidos: “Tudo é vaidade”⁹⁹ (Ec 1.2;

⁹³ L. Lowell Smith, “A Critical Evaluation of the Book of Ecclesiastes”, in: *Journal of Bible and Religion* 21 (Abril 1953): p. 105.

⁹⁴ Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, p. 192.

⁹⁵ James L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1987), p. 23.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid., p. 34.

⁹⁹ “Vaidade” é tradução de hebel, literalmente, “vapor” ou “respiração”. Isso dá a entender a brevidade ou transitoriedade e vacuidade de conteúdo. Ver *Theological Dictionary of the Old Testament*, editors G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren [Grand Rapids: Eerdmans, 1978], s.v. “[hebel]”, by K. Seybold, vol. 3, pp. 313-320. Outras traduções propostas à palavra são “ilusão” ou “futilidade”. Ogden propõe que a melhor tradução de *hebel* é “enigma” ou “mistério” (Graham S. Ogden, “‘Vanity’ It Certainly Is Not”, in: *The Bible Translator* 38 (July 1987): pp. 301-307).

2.11,17; 3.19; 12.8); “também isso é vaidade” (2.15,19,21,23,26; 4.4,8,16; 5.10; 6.9; 7.6; 8.10);¹⁰⁰ “aflição de espírito” (1.14,17; 2.11, 17,26; 4.4,6,16; 6.9); e “debaixo do sol” que ocorre 29 vezes; (2) a finalidade da morte, que retira vantagem ou ganho que o homem tenha adquirido na vida (2.14,16,18; 3.2,19,20; 4.2; 5.15; 6.6,12; 7.1; 8.8; 9.2-5,10; 11.7,8; 12.7); (3) a natureza passageira e transitória da vida (6.12; 7.15; 9.9; 11.10); (4) as injustiças da vida, inclusive a natureza frustrante do trabalho (2.11,18,20,22,23; 4.4), a inutilidade do prazer (1.17; 2.1,2,8,10,11), as insuficiências da sabedoria (1.17,18; 2.14-17; 8.16,17; 9.13-16) e a injustiça não corrigida (4.1,6,8,15,16; 6.2; 7.15; 8.9,10; 9.2,11; 10.6-9); e (5) o quebra-cabeça da vida com os seus muitos enigmas de elementos incognoscíveis (3.11,22; 6.12; 7.14-24; 8.7,17; 9.1,12; 10.14; 11.2,5,6).

Este é o quadro total da mensagem de *Eclesiastes*? Será que é verdade que o livro não apresenta “nenhum princípio discernível de ordem”¹⁰¹ na vida? Como esta abordagem cética se relaciona com declarações (1) de que a vida é uma dádiva de Deus (2.24; 3.13; 5.19; 8.15; 9.7,9); (2) e ela tem de ser desfrutada (2.24,25; 3.12,13,22; 5.18-20; 8.15; 9.7-9; 11.8,9); (3) que as injustiças serão corrigidas (3.17; 8.12,13; 11.9; 12.14); (4) que Deus está no controle (3.14; 5.2; 7.14; 9.1); e (5) que o homem é incentivado a agradar a Deus (2.26), lembrar-se dEle (12.1,6,7) e temê-lo (3.14; 5.7; 7.18; 8.12,13; 12.13)? Podemos ignorar essas idéias contrabalançadas? Quando o *Koheleth*¹⁰² ordenou os leitores cinco vezes a temer a Deus, estamos fazendo justiça à mensagem do livro dizendo que só apresenta raciocínio humano, que ele não dá resposta às anomalias e enigmas da vida? Será que é adequado considerarmos que *Eclesiastes* apresenta pensamentos e contra-pensamentos que estão em tensão irresoluta,¹⁰³ ou que declara contradições sem resolvê-las, de

¹⁰⁰ “Vaidade” também consta em *Eclesiastes* 2.1; 4.7; 5.7; 6.2,4,11,12; 7.15; 8.14; 9.9; 11.8,10. Mais da metade dos usos veterotestamentários da palavra hebreu estão em *Eclesiastes*: 38 das 73 ocorrências!

¹⁰¹ Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary*, p. 28.

¹⁰² “Koheleth” é transliteração da palavra hebraica traduzida por “pregador” em *Eclesiastes* 1.1,2,12 (ou “mestre”, NVI). Originando-se do verbo *qahal*, “chamar uma assembléia”, o substantivo *koheleth* dá a entender aquele que convoca uma reunião para discursar a ela. Certos estudiosos discutem que o autor anônimo identificou-se por “filho de Davi, rei em Jerusalém” (Ec 1.1; cf. Ec 1.12,16; 2.9) para dar ao livro uma aura de autoridade como se tivesse sido escrito na tradição da sabedoria salomônica. Outros (inclusive eu) sustentam que o autor é realmente Salomão. Para inteirar-se de análise sobre os argumentos a favor de cada lado deste assunto, ver Donald R. Glenn, “Ecclesiastes”, in: *The Bible Knowledge Commentary, Old Testament*, pp.975-976; Louis Goldberg, *Ecclesiastes*, in: *Bible Study Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), pp.19,20; and Gleason L. Archer, “The Linguistic Evidence for the Date of ‘Ecclesiastes’”, in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 12 (1969): pp. 167-181.

¹⁰³ J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet* (Berlin: Walter de Gruyther, 1979; and Loader, *Ecclesiastes: A Practical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

forma que a vida é vista como absurda e irracional?¹⁰⁴ Concluir que o *Kohleth* só recomendou o prazer da vida com a intenção de tornar a existência suportável na “viagem para o nada”¹⁰⁵ não explica o lado positivo do livro.

Por que *Eclesiastes* pinta um quadro escuro da vida? Por que o escritor apresenta a escuridão e destruição da vida? Como os aparentes elementos contraditórios no livro podem ser reconciliados? Podemos dar quatro respostas a essas perguntas.

Primeiro, *Kohleth* estava demonstrando que a vida sem Deus não tem significado. Estava demolindo a confiança nas realizações e sabedoria baseadas no homem para mostrar que metas terrenas “como fins em si mesmas levam ao descontentamento e vacuidade”.¹⁰⁶ Salomão registrou a futilidade e vacuidade das suas experiências para fazer os leitores desejarem ardentemente Deus, para mostrar que a busca pela felicidade não se satisfaz pelo próprio homem. *Kohleth* “nos estimula para vermos a vida e a morte estritamente em nível básico e chegarmos às únicas conclusões deste ponto de vista que a honestidade permitirá”.¹⁰⁷

Segundo, Salomão estava confirmando que, visto que não podemos entender grande parte da vida, temos de viver por fé e não por vista. Enigmas inexplicáveis, anomalias insolúveis, injustiças incorrigíveis — a vida é cheia de muitas coisas que o homem não pode compreender ou controlar. Como o livro de Jó, *Eclesiastes* afirma a finitude do homem e o fato de que o homem tem de conviver com o mistério. A vida “debaixo do sol”, quer dizer, aqui na terra, “não fornece a chave para a própria vida”, pois o mundo em si mesmo “está falido”.¹⁰⁸ O homem tem de ter mais que perspectiva horizontal; tem de olhar para cima, para Deus, temendo e confiando nEle. O que nos são enigmas e injustiças têm de ser deixados nas suas mãos de Deus para que Ele solucione e corrija.

Terceiro, *Eclesiastes*, em sua visão realista da vida, contrabalança o otimismo inadequado da sabedoria tradicional. De acordo com Provérbios 13.4, “a alma dos diligentes engorda”, mas *Eclesiastes* 2.22,23 desafia a veracidade dessa declaração. O texto de Provérbios 8.11 exalta a sabedoria, ao passo que *Eclesiastes* 2.15 questiona o seu valor. A passagem de Provérbios 10.6 afirma que a justiça é repartida aos justos e injustos, mas *Eclesiastes* 8.14 observa que isso nem sempre é assim.

¹⁰⁴ Michael V. Fox, *Qohelet and His Contradictions* (Sheffield: Almond Press, 1989).

¹⁰⁵ Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, p. 144.

¹⁰⁶ Roy B. Laurin, “Ecclesiastes”, in: *The Wycliffe Bible Commentary*, editors Charles F. Pfeiffer and Everett F. Harrison (Chicago: Moody, 1962), p. 585.

¹⁰⁷ Derek Kidner, *The Wisdom of Proverbs, Job, and Ecclesiastes* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1985), p. 94.

¹⁰⁸ J. Stafford Wright, “The Interpretation of Ecclesiastes”, in: *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, editor Walter C. Kaiser, Jr. (Grand Rapids: Baker, 1972), p. 142.

Essas idéias são contraditórias? Não. Como declaramos na seção em Provérbios, este livro olha, em geral, os opostos na vida, sem notar as exceções. Eclesiastes, porém, mostra que ainda que haja uma ordem justa, como afirmada em Provérbios, nem sempre é evidente ao homem enquanto ele vê a vida “debaixo do sol” da sua perspectiva finita. “Deus está nos céus, e tu estás sobre a terra” (Ec 5.2). Jó e Eclesiastes, ambos livros sapienciais, demonstram exceções ao que Provérbios declara preto no branco. Os livros são complementares e não contraditórios. Embora as afirmações em Provérbios sejam verdades, existem exceções, como as observadas em Jó e Eclesiastes. Como bem observou Williams:

Provérbios afirma pela *fé* (não por vista como comumente se presume) que existe uma ordem justa no mundo, mas *Kohleth* defende que não podemos discernir essa ordem justa por vista. Esta última premissa, que nem o sábio pode explicar a visível desordem no mundo, é a maneira de *Kohleth* comentar as limitações da sabedoria. Mas até os intelectuais admitiram estas limitações: ‘Tens visto um homem que é sábio a seus próprios olhos? Maior esperança há no tolo do que nele’ (Pv 26.12). [...] O propósito de Eclesiastes era equilibrar o otimismo da fé com o realismo da observação.¹⁰⁹

Jó e Eclesiastes apresentam as frustrações e futilidades dos sábios e ricos. Ambos os livros demonstram que riqueza não dá satisfação duradoura, que muitas pessoas sofrem injustiças, que a morte é inevitável, que os homens têm de viver com o mistério do sofrimento.

Quarto, Eclesiastes afirma que a única resposta para o significado da vida é temer a Deus e desfrutar da sorte da vida. *Kohleth* mostra que o homem, deixado às próprias maquinações, descobre que a vida é vazia, frustrante e misteriosa. O livro não quer dizer que a vida não tem resposta, que ela é totalmente inútil ou sem significado. O significado está, explicou ele, em temer a Deus — ponto que claramente justifica o lugar de Eclesiastes na literatura sapiencial da Bíblia — e desfrutar da vida. Aceitar o que Deus dá e alegrar-se com esses presentes, proporcionam sentido a uma vida que seria vista como sem esperança e desesperadora. O contentamento toma o lugar das frustrações. Ainda que reconhecesse a vaidade das buscas humanas vazias, Salomão deu um passo além e afirmou que “não há verdade maior pela qual viver” do que “fixar o coração não nas vaidades terrenas, mas no nosso Criador”.¹¹⁰ A vida tem seus quebra-cabeças, mas com Deus ela vale a pena. A vida é passageira e a morte está se aproximando, mas com Deus podemos aceitar a vida e desfrutá-la.

¹⁰⁹ Neal D. Williams, “A Biblical Theology of Ecclesiastes” (Th.D. Dissertation, Dallas Theological Seminary, 1984), pp. 85, 86 (grifos no original).

¹¹⁰ Kidner, *The Wisdom of Proverbs, Job, and Ecclesiastes*, p. 94.

DEUS

Quarenta vezes *Eclesiastes* usa a palavra *'Elohim* e nenhum outro nome para referir-se a Deus. Como o Deus transcendente (“Deus está nos céus”, Ec 5.2), ele é o Criador (12.1), o “Deus, que faz todas as coisas” (11.5). Entre as obras da sua criação está o homem, dando-lhe vida (8.15; 9.9) e um espírito (3.21; 12.7), tornando-o reto (7.29) e colocando a eternidade no seu coração (3.11).¹¹¹ Na sua soberania, Deus planejou o *tempo* de todas as coisas (3.1-8), cuja execução é linda (v. 11), embora incompreensível (3.11; 8.17; 11.5) e inalterável pelo homem (v. 14; 7.13). Os acontecimentos e atividades que Deus tem sob controle incluem-se os elementos positivos da vida como o nascimento, a plantação, a cura, a construção, a alegria, a busca, a manutenção, o conserto, a fala, o amor e o desfrute da paz, e todos os opostos negativos (3.1-8). Tudo da vida está sob designação e tempo divino. O *Kohleleth* não estava aprovando o homem matar, rasgar, odiar ou guerrear; estava afirmando que estas coisas acontecem na experiência humana (por causa do pecado do homem, 7.29) e que o homem não pode alterar o que Deus planejou.

Deus, na sua soberania e providência, controla o nascente e o poente do sol, os movimentos cíclicos do vento, a correnteza dos rios e a evaporação da água (Ec 1.5-7). Ele é chamado Pastor, termo usado só algumas vezes para referir-se a Deus no Antigo Testamento (Gn 48.15; 49.24; Sl 23.1; 28.9; 80.1; Ec 12.11).

Eclesiastes diz dez vezes que Deus dá e dez vezes que Deus faz. O fardo do homem, por causa da sabedoria finita, é dado por Deus (Ec 1.13; 3.10). Deus dá ao homem oportunidade de desfrutar da comida e do trabalho (2.24; 3.13; 5.19,20; 9.7). Dá ao homem sabedoria, conhecimento, felicidade (2.26), riqueza, posses e honra (5.19; 6.2). O trabalho de Deus, que o homem não pode entender completamente (11.6), inclui tempos bons e tempos ruins (7.14). O que Ele faz tem permanência (3.14) e não pode ser alterado (7.13).

Outros atributos divinos evidentes em *Eclesiastes* são a personalidade (Ele ouve, Ec 5.2; menospreza, 5.2; pode ser agradado, 2.26; 7.26; ou enfu-

¹¹¹ Quer dizer, Deus deu ao homem a consciência de que ele é criatura eterna. Ele recebeu de Deus “o desejo de conhecer a eternidade das coisas, [...] mas, por mais que tentemos, não conseguimos ver isso. [...] Aquele eterno PORQUÊ paira sobre as nossas vidas” (Wright, “The Interpretation of Ecclesiastes”, p. 141). Este é “um desejo profundo e compulsivo de saber o caráter, a composição, a beleza, o significado, o propósito e o destino de todas as coisas criadas” (Kaiser, “Integrating Wisdom Theology into Old Testament Theology: Ecclesiastes 3.10-15”, p. 205). Outros dizem que a palavra hebraica *'olam*, traduzida por “eternidade”, significa (1) o mundo, ou (2) a ignorância (repronunciando a palavra com a leitura *'elem*), ou (3) a escuridão (derivado de uma raiz ugarítica relacionada). “Eternidade”, porém, é preferível, levando em conta a referência para sempre (*'olam*) em *Eclesiastes* 3.14 e o seu oposto ao tempo (Ec 3.1-17).

recido, 5.6), a bondade (2.24-26; 3.13; 5.18,19; 6.2), a santidade (5.1,2) e a inescrutabilidade (3.11, 8.17; 9.1; 11.5) de Deus. A sua justiça é exercida contra a maldade. Até o fato de Ele julgar os justos e os injustos está incluído no controle de Deus do tempo dos acontecimentos (3.17). Ainda que o castigo dos maus pareça tardar, acontecerá (8.13). Os jovens, incentivados a desfrutar da energia dos dias da sua juventude, também devem ficar cientes de que eles são responsáveis pelas ações que fazem sob o escrutínio do julgamento de Deus (11.9). Todo ato, público ou particular, bom ou mal, será julgado por Deus (12.14) e recompensado ou castigado.

Embora não possamos entender completamente Deus, alguns motivos para as suas ações são mencionados em Eclesiastes. Esses motivos fazem com que as pessoas temam a Deus (3.14) e mostram ao homem o quanto ele é finito (v. 18).

Todas estas verdades sobre Deus estão relacionadas com os demais livros bíblicos, confirmando a validade do lugar de Eclesiastes na Bíblia.

O HOMEM

A natureza do homem. Vemos a finitude do homem no fato de que ele é criado (Ec 11.5; 12.1), material (5.2) e sujeito à morte (3.19,20; 6.6; 7.2; 9.5). É criatura racional, porque pode ser guiado pela mente (2.3), avalia (2.11), entende (1.17), investiga (1.13), observa (1.14; 2.12,24; 3.10; 5.13; 6.1; 7.15; 8.9,10; 9.11,13; 10.5,7), reflete (1.16; 2.1,12,15; 8.9; 12.9) e tira conclusões (2.14,15; 5.18).

As emoções humanas, de acordo com Eclesiastes, são a alegria (2.10; 9.7,9; 11.9), o amor (9.1,6,9), o ódio (2.17,18; 9.1,6), o contentamento (4.8), o desespero (2.20), a aflição (2.23), a inveja (4.4), a raiva (7.9) e a tristeza (7.4).

Kohleth se referiu a parte material do homem usando a palavra hebraica *basar*, normalmente traduzida por “carne” ou “corpo”. O corpo pode experimentar “dificuldades” (Ec 11.10) e cansaço (12.12). Também pode alegrar-se, falando figurativamente (2.3), ou arruinar-se (4.5), quer dizer, dissipar-se. A tradução “me” em Eclesiastes 2.3 é entender *basar* como metonímia (uma parte pelo todo): “Busquei no meu coração como me daria vinho (regendo, porém, o meu coração com sabedoria) e como reteria a loucura, até ver o que seria melhor que os filhos dos homens fizessem debaixo do céu, durante o número dos dias de suas vidas”.

A parte imaterial do homem inclui a alma (*nepes*), o espírito (*ruah*) e o coração (*leb*). A alma é o centro do desejo de realização (6.2,3,7,9), o lugar da satisfação interior (literalmente, “faça gozar a sua alma do bem do seu trabalho”, 2.24) ou da alegria (literalmente, “privando a minha alma do bem”, 4.8), ou o lugar da contemplação interior (“causa que a minha alma ainda busca”, 7.28).

O espírito é usado para referir-se ao humor ou temperamento (literalmente, “longânimo”, 7.8; literalmente, “apresses no teu espírito a irar-te”, v. 9). “Espírito” também fala do princípio animador de vida do homem que volta a Deus na morte (3.19,21; 12.7).¹¹²

Eclesiastes se refere ao “coração” do homem mais vezes que a alma ou o espírito. Consistente com o uso em outros textos do Antigo Testamento, o “coração” representa a parte interna do homem, ou o seu intelecto, as suas emoções ou a sua vontade. O intelecto é sugerido em Eclesiastes 1.13,16,17, que em hebraico diz: “Eu disse em meu coração”, traduzido por “Apliquei o meu coração” ou “Falei eu com o meu coração”. A idéia nestes versículos é a determinação interior de completar a busca intelectual. O texto de 7.25; 8.9,16 (“coração”) são versículos que claramente indicam um exercício intelectual. “Os vivos o aplicam ao seu coração” (7.2), “o teu coração também já confessou muitas vezes” (v. 22) e “o coração do sábio discernirá” (8.5) são frases que dão a entender o intelecto. “Revolvi todas essas coisas no meu coração” (9.1), outro exemplo do exercício da mente.

“Coração” também fala do lado emocional da parte imaterial do homem, como vemos em Ec 5.2 (“nem o teu coração se apresse”), Eclesiastes 7.3 (“A tristeza do rosto se faz melhor o coração”), v. 4 (“o coração dos sábios está na casa do luto, mas o coração dos tolos, na casa da alegria”), Eclesiastes 9.7 (“com bom coração”), Eclesiastes 11.9 (“anda pelos caminhos do teu coração”) e v. 10 (“a ira do teu coração”).

Vemos o aspecto voluntarioso do coração nestes versículos: Eclesiastes 7.7 (“o suborno corrompe o coração”), Eclesiastes 7.26 (“a mulher cujo coração são redes e laços”), Eclesiastes 8.11 (“o coração dos filhos dos homens está inteiramente disposto para praticar o mal”), Eclesiastes 9.3 (“o coração dos filhos dos homens está cheio de maldade”) e Eclesiastes 10.2 (“coração do sábio está à sua mão direita, mas o coração do tolo está à sua esquerda”).

¹¹² Eclesiastes 3.19,20 afirma que toda a criação animada, inclusive homens e animais, enfrentam a morte. O corpo de cada um expira e se decompõe na terra. O espírito (ruah) é o princípio de vida nos homens e animais (Gn 7.22). Eclesiastes 3.21 indica, por meio de pergunta, que ninguém pode observar o que acontece ao espírito do homem que “sobe para cima” e ao espírito dos animais que “desce para baixo”. A tradução: “Quem pode dizer se o fôlego do homem” (NVI, grifos meus; cf. AEC; ARA), põe em dúvida se o espírito do homem vai para cima. É preferível traduzir o versículo assim: “Quem sabe que o espírito do homem vai para cima”, como propõe Goldberg (*Eclesiastes*, p. 69; cf. Michael A. Easton, *Ecclesiastes: An Introduction and Commentary* [Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1983], p. 87). Entendido desta maneira, o versículo está apontando a diferença no destino de homens e animais. Porque são diferentes, o espírito dos homens vai para cima, para Deus, e o espírito dos animais, não. Foi só nas narinas do homem que Deus soprou diretamente o seu fôlego (Gn 2.7) e só o homem foi feito à imagem de Deus (Gn 1.26,27). Então a respiração ou princípio animador dos homens e animais tem destinos diferentes, mas, como Eclesiastes 3.21 indica, ninguém pode ver ou observar para onde o espírito vai.

O pecado do homem. O pecado é universal (7.20) e interior (“cheio de maldade”, 9.3). O impulso do homem interior se apressa para o pecado se ele perceber que, como os outros, pode escapar com o sem castigo imediato (8.11). A natureza pecaminosa se mostra em atos específicos de pecado. Em Eclesiastes, estes atos são a opressão aos pobres (4.1,3; 5.8), a inveja (4.4), a ganância (v. 8; 5.10), a insensibilidade na adoração (vv. 1,2), os votos não cumpridos (vv. 4,5), a conversa descontrolada (v. 6), o orgulho (7.8), a raiva (v. 9; 10.4), o descontentamento (7.10), a sedução sexual, o adultério (v. 26) e a conversa tola (10.13). Várias vezes, Eclesiastes descreve a injustiça do homem aos outros (3.16; 4.1; 5.8; 7.7; 8.9,14).

Esta literatura sapiencial destaca repetidamente a finitude humana, apontando a ignorância do homem. Ele não conhece os caminhos de Deus (3.11; 8.17; 11.15) nem conhece o futuro (6.12; 7.14; 8.7; 9.1,12; 10.14; 11.2,6).

O pecado tem suas conseqüências. Mantém os pecadores presos em suas garras (Ec 8.8), traz dificuldades para eles (8.13), pode desfazer muita coisa boa (2.26; 9.18; 10.1) e pode até levar a uma morte intempestiva (7.17; 8.13). Depois que o homem morrer, Deus lhe castigará o pecado (3.17; 11.9; 12.14).

O trabalho do homem. A palavra *'amal* (“labor”, “dificuldade”, “tumulto”, “trabalho”) ocorre muitas vezes em Eclesiastes.¹¹³ Não há lucro duradouro (*yitron*, “ganho” ou “vantagem”, Ec 1.3; 3.9; 5.8-19,15; 7.12; 10.10,11) proveniente do trabalho ou labuta (1.3; 3.9). O fato de que o trabalho traz dor (2.17,23) se diz que é hebel, ou seja, é sem sentido ou enigmático,¹¹⁴ como é o fato de que os resultados dos trabalhos têm de ser deixados para outra pessoa (2.19,21,26; 4.7,8). Muitas pessoas não acham fim para as labutas da vida (2.22,23; 4.8; 8.16), às vezes porque são dirigidas por inveja do que os outros têm (4.4). Embora o trabalho possa trazer desespero (2.20), pode ser bem desfrutado (2.10,24; 3.22; 5.18,19; 8.15; 9.9) quando visto como dádiva de Deus.

A morte do homem. A vida é passageira (2.2; “poucos dias”, 6.12, ARA), e a morte é certa. Todos morrerão (2.14-16; 3.18-20; 6.6), inclusive os pecadores (8.10,12,13; 9.2,3). Considerando que Deus designou o tempo da morte de cada pessoa (3.2), o homem não pode influenciar quando ocorrerá (8.8) ou mesmo saber quando acontecerá (9.12). Nada pode ser levado desta vida quando a pessoa morre; a saída é como a entrada (5.15,16). Os mortos vão para o *Sheol* (9.10), quer dizer, para a sepultura,¹¹⁵ onde não têm mais oportunidade

¹¹³ O substantivo ocorre 21 vezes, a forma verbal, oito vezes, e o adjetivo, cinco vezes.

¹¹⁴ Ver nota 99 e 100.

¹¹⁵ Ver R. Laird Harris, “The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts”, in: *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 4 (December 1961): pp. 129-134.

de participar das atividades desta vida (9.5,6). A morte é cabal. Diz Eclesiastes que estar morto é preferível a uma vida de opressão (4.1,2) ou ao não-desfrute da prosperidade (6.3-5); mesmo assim, os vivos têm uma vantagem sobre os mortos (9.4). Os mortos acabarão sendo esquecidos (1.11; 2.16; 9.5). A idade avançada traz problemas físicos (12.1-5)¹¹⁶ e resulta na morte (12.6,7), mas o espírito da pessoa vai para Deus (3.21; 12.7) e entra em consciência eterna (“à sua eterna casa”, 12.5).

Muitas verdades sobre o homem em Eclesiastes têm relação com verdades expostas em outros pontos da Bíblia, particularmente nos primeiros capítulos Gênesis. Originalmente, o homem foi criado bom (Gn 1.31; Ec 7.29), mas caiu em pecado (Gn 3.1-19; Ec 3.16; 4.1; 7.29), com a consequência da labuta (Gn 3.14-19; Ec 1.3,8; 2.11,17,22) e da morte (3.19,24; 4.5,8; Ec 2.14-16; 3.20; 4.2; 9.5; 12.6,7). Feito de pó e fôlego (Gn 2.7; 3.19; Ec 3.20; 12.7), o homem tem conhecimento limitado (Gn 2.17; Ec 8.7; 10.14; 11.5). Foi criado para viver em companhia de outros (Gn 1.27; 2.21-25; Ec 4.9-12; 9.9).¹¹⁷

As responsabilidades do homem. Que responsabilidades o homem tem considerando as futilidades e mistérios da vida? Que ações o *Koheleth* disse que ajuda o homem na busca da vida? O livro oferece pelo menos seis sugestões.

Seja sábio. Embora a sabedoria tenha suas desvantagens (1.18), possa ser anulada por pequena insensatez (10.1), seja transitória (4.13-16; 9.13-16) e não previna a morte (2.14), ela tem vantagens. É melhor ser sábio que insensato (2.13) ou famoso (4.13-16), pois ajuda a preservar a vida (7.11,12), dá forças (v. 19), faz o indivíduo refletir acerca da seriedade da vida e da morte (v. 5) e lhe faz brilhar o semblante (8.1). A mera sabedoria humana, adquirida por buscas intelectuais, é inadequada, mas a sabedoria divina capacita o homem a confiar nos caminhos soberanos de Deus e em sua infalível providência (v. 5).

Adore e agrade a Deus. A adoração apropriada requer um senso de atenção e apreensão na presença de Deus (5.1,2). Assumir um compromisso com o Senhor deve ser feito refletidamente e sem pressa, mas tendo sido feito, o adorador deve cumprir o que prometeu (vv. 4-6). Agradar a Deus deve ser o desejo mais profundo do homem (2.26; 7.26).

¹¹⁶ As visões sobre esta passagem são estas quatro: (a) a saúde decrescente dos órgãos do corpo, (b) a idade avançada descrita pelo inverno palestino ou pela tempestade que se aproxima (Franz Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes* [reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1979], pp.403-405, and Christian D. Ginsburg, *The Song of Songs and Koheleth* [1857; reprint, Nova York: KTAV, 1970], p. 458); (c) a idade avançada descrita como a ruína de uma propriedade (Robert Gordis, *Qoheleth — The Man and His World* [Nova York: Schocken, 1968], p. 329), ou (d) uma combinação destas visões.

¹¹⁷ C. C. Forman, “Koheleth’s Use of Genesis”, in: *Journal of Semitic Studies* 5 (1960): pp. 256-263.

Lembre-se de Deus. Mais que um exercício mental, significa reconhecer a sua autoridade e responder com lealdade (Ec 12.1,6) e obediência (“guarda os seus mandamentos”, v. 13).

Tema a Deus. Como já discutido, temer a Deus está no centro da literatura sapiencial. Por conseguinte, não admira que Eclesiastes ordene cinco vezes que o homem tema a Deus (3.14; 5.7; 7.18; 8.12,13; 12.13), reconheça quem é Ele e responda de forma adequada em adoração, reverência, amor, confiança e obediência.

Seja Diligente. A vida com as suas muitas incertezas (9.11,12) significa que o homem sabe comparativamente pouco. “Não sabes” é declarado três vezes (vv. 2,5,6) para demonstrar a ignorância do homem sobre quais desastres podem vir e quando, para onde o vento soprará, como o embrião humano se desenvolve no útero materno ou qual empreendimento ou investimento terá êxito. Esta ignorância não precisa nos paralisar ou nos sufocar na preguiça. Temos de parar de tentar mudar coisas que não podem ser mudadas (v. 3) ou predizer o que não pode ser conhecido (vv. 4,6). Devemos trabalhar duro todo o dia (v. 6), trabalhando de todo o coração (9.10) e deixando os resultados com o Senhor. A preguiça resulta em mais problemas (por exemplo, tetos que desabam e telhados com goteiras, 10.18).

Desfrute a vida. O fato de Salomão prevenir os leitores a não procurar a resposta da vida nos seus prazeres não torna impossível que ele os encoraje a aceitar a sorte (*heleq*) na vida e alegrar-se com os prazeres simples dela, inclusive comida, calor, casamento e fazer o bem. Este tema ocorre sete vezes no livro: (2.24-26; 3.12,13,22; 5.18-20; 8.15; 9.7-9; 11.8,9). “Estes prazeres modestos não são metas pelas quais viver, mas gratificações ou consolações a serem agradecidamente aceitas”.¹¹⁸ O fato que estes prazeres são para a alegria e contentamento do homem exclui o asceticismo, e o fato de que são dados por Deus exclui o hedonismo pecador.

Castellino resume muito bem a mensagem de Eclesiastes: “Portanto: (a) ponha de lado todo esforço e labor ansioso (*amal*); (b) evite todas as especulações sobre o governo de Deus no mundo; e (c) seja grato a Deus por toda satisfação que Ele lhe der, valorizando e avaliando tudo como uma dádiva dEle e desfrutando disso tudo, nunca esquecendo que você terá de prestar contas exatas ao próprio Deus”.¹¹⁹

UMA TEOLOGIA DE CANTARES DE SALOMÃO

O LUGAR DE CANTARES DE SALOMÃO NA LITERATURA SAPIENCIAL

Embora a canonicidade de Cantares de Salomão tenha sido desafiada de tempo em tempo,¹²⁰ em geral os escritores judeus e cristãos o consideram

¹¹⁸ Kidner, *The Wisdom of Proverbs, Job, and Ecclesiastes*, p. 100.

¹¹⁹ George A. Castellino, “Qohelet and His Wisdom”, in: *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968): p. 28.

¹²⁰ Dois autores que apresentaram argumentações contra a inclusão foram o rabino Hillel e Teodoro de Mopsuéstia.

canônico. O *Talmude* (*Baba Bathra* 14) o incluiu nos livros sagrados, como fez Melito, bispo de Sardes, no final do século II. A canonicidade do livro foi reafirmada no Concílio de Jâmnia em 90 d.C. Defendendo seu lugar nas Escrituras, o rabino Akiba (50?-132 d.C.) exclamou: “O mundo inteiro não é tão digno quanto o dia em que Cantares de Salomão foi dado a Israel, pois todas as Escrituras são santas, mas Cantares de Salomão é o mais Santo”.¹²¹

Um tema relacionado é a razão de Cantares de Salomão ser incluído na literatura sapiencial. Como já proposto, uma razão é que Salomão é citado cinco vezes no livro (Ct 1.5; 3.9,11; 8.11,12). Gordis argumenta que Cantares de Salomão também pertence ao corpo da literatura sapiencial, porque foi escrito como cântico.¹²² Considerando que Salomão, o homem mais sábio nos seus dias (2 Cr 9.22), destacou-se por ter falado 3.000 provérbios e 1.005 canções (1 Rs 4.31), e visto que Etã e Hemã, homens sábios (1 Rs 4.30,31), estavam associados com a música do Templo (1 Cr 15.19), não é de admirar que Cantares de Salomão esteja associado com a sabedoria.

O uso extenso de simbolismo coloca Cantares de Salomão com precisão na poesia da bíblica. “É a essência da poesia que emprega o simbolismo para expressar nuances que estão fora de definição exata. Isto é particularmente verdadeiro acerca da poesia de amor.”¹²³ Desenhando o seu imaginário a partir da natureza, Salomão comparou a sulamita a um lírio (2.2), e ela falou dele como uma macieira (v. 3). O ato de amor era como o prazer do fruto (vv. 3,4), do vinho (1.2; 5.1), do mel e leite (5.1) e as delícias de um jardim (4.12,16; 5.1; 6.2) e um vinhedo (8.12). Ela falou dele como uma gazela (2.9,17; 8.14), veloz, ágil, de bela aparência e forte. Ele era tão atraente e desejável quanto um ramo de flores de hena (1.14). Chamou-a de pomba (2.14; 5.2) e comparou os olhos dela a pombas (1.15; 4.1), os cabelos a um rebanho de cabras (4.1; 6.5, pretos e soltos), os dentes a ovelhas (4.2; 6.6, brancos), as têmporas às romãs (4.3; 6.7, vermelhas), os seios a corços (4.5, atraentes na forma e deliciosos ao toque; cf. Pv 5.19) e os lábios ao mel (4.11). Usando simbolismo dele, a sulamita comparou os seus cabelos aos de um corvo (5.11), os olhos a pombas (5.12), os lábios aos lírios (5.13), os braços, tronco e pernas a metais preciosos (5.14,15). Por sua vez, ele disse que as pernas dela eram como jóias (7.1), o umbigo como uma taça (v. 2), a cintura como trigo com lírios (v. 2), os seios como corços e agrupamentos de frutos (vv. 3-7), os olhos como piscinas (v. 4) e a cabeça como o monte Carmelo (v. 5).

A palavra hebraica *hokmah* não aparece em Cantares de Salomão, nem a frase “o temor do Senhor”. Nem a palavra *’Elohim* (“Deus”), nem Senhor

¹²¹ Mishnah, Tractate *Yadaim*, 3, 5.

¹²² Robert Gordis, *The Song of Songs and Lamentations* (Nova York; KTAV, 1974), pp. 13-16.

¹²³ Ibid., p. 37 (itálicos no original).

ocorrem no livro.¹²⁴ Contudo, o assunto do livro legitima seu lugar no corpo sapiencial do cânon bíblico. Os sábios são bem-sucedidos ou habilidosos em seus relacionamentos, inclusive na relação matrimonial. Dirigindo a vida de acordo com o desígnio divino, os sábios se entregam a uma vida de virtude e fidelidade matrimonial.

O livro de Provérbios admoesta os leitores a manter os mais altos padrões de conduta ética em relação ao sexo oposto. Negativamente, significa evitar o adúltero, a prostituta e a esposa teimosa (Pv 2.16-19; 5.3-14,20; 6.24,29,32-35; 7.4-27; 22.14; 23.27,28; 30.20), com suas perigosas ligações sexuais. Positivamente, envolve desfrutar e ser fiel à esposa comparado a beber água da própria cisterna ou fonte (Pv 5.15-19). Mais do que mera coincidência, Salomão falou com a sua noiva na noite de núpcias como uma fonte e um poço de águas correntes (Ct 4.12,15).

“O caminho do homem com uma virgem” (Pv 30.19), quer dizer, o seu cortejo de afeto para a mulher que ele ama, é misterioso e envolve um elemento de mistério sobre o que é visivelmente difícil, como se dá com os outros “caminhos” naquele mesmo versículo: o caminho da águia no céu, da cobra na penha e do navio no meio do mar. Cantares de Salomão não ilustra o caminho do homem (Salomão) com a sua virgem (a sulamita)? A confiança e admiração do marido pela “mulher virtuosa” (31.10-12,20-30) são recendentes do amor mútuo de Salomão e a sua noiva.

A ênfase freqüente em Eclesiastes no prazer da vida também ajuda a preparar os leitores bíblicos para o quadro de delícias do amor matrimonial em Cantares de Salomão. O texto de Eclesiastes 9.9 encoraja o prazer físico matrimonial (“Goza a vida com a mulher que amas”), que então é apresentado com detalhes em Cantares de Salomão. A passagem de Provérbios 5.18 é similar: “Alegra-te com a mulher da tua mocidade”.

Mais ponto de associação entre Cantares de Salomão e a literatura sapiencial é a teologia da criação. Deus criou o homem e a mulher para desfrutarem-se mutuamente em amor nupcial (Gn 2.24). A união macho-fêmea no casamento é parte do propósito de Deus para o mundo. Não é surpresa então que ele tenha incluído um livro nas Escrituras que demonstre a pureza e salubridade da mais profunda e mais íntima de todas as relações humanas? Companhia em vez de solidão (v. 20), união em vez de isolamento (v. 21-23), dependência em vez de autoconfiança (v. 23), identidade espiritual e física (“uma só carne”, v. 24) em vez de separação, prazer dos encantos físicos um do outro sem sentir vergonha (v. 25) são aspectos do amor dentro do vínculo matrimonial, esboçados em Gênesis, que são descritos e desenvolvidos em Cantares de Salomão. Apropriadamente então, podemos pensar em Cantares de Salomão como “um co-

¹²⁴ Certos estudiosos, porém, sugerem que o sufixo yah na palavra “veementes” na frase “veementes labaredas” refere-se ao Senhor (*Yahweh* [Jeová]), de forma que a frase deveria ser traduzida por “labaredas do Senhor” (Ct 8.6, ARA; ARC, respectivamente).

mentário de v. 24 [‘e serão ambos uma carne’] e um manual das bênçãos e recompensas do amor matrimonial íntimo”.¹²⁵

Cantares de Salomão foi sujeito a numerosas e variadas interpretações, entre elas: (1) uma alegoria — o amor de Deus por Israel (ensinado pelos rabinos medievais judeus Rashi e Ibn Ezra), o amor de Jesus pela Igreja (primeiramente sugerido por Hipólito de Roma), o amor de Deus pela virgem Maria (a visão de Ambrósio), a união mística da alma com Deus (a visão de Orígenes e Gregório de Nissa); (2) uma coletânea de poemas cantados em casamentos campestres (sugerido inicialmente por Bossuet em 1693 e depois proposto por Renan, Wetzstein e Budde); (3) uma liturgia para celebrar o casamento referente ao culto da deusa Ishtar e do deus Tamuz (sugerido por Meek, Margolis, Snaith e outros); (4) uma antologia de canções de amor sem ligação umas com as outras (a visão de Gordis, Rowley, Eissfeldt e muitos outros); (5) um ágape funerário (defendido por Pope) e (6) um drama (sustentado por Jacobi e outros).¹²⁶ Rejeitando estas visões, acredito que o livro tenha de ser considerado como expressão de amor matrimonial normal entre Salomão e a sulamita, a jovem campestre que se tornou sua esposa. Muitos estudiosos evangélicos defendem esta visão. Young escreveu que “Cantares de Salomão celebra a dignidade e a pureza do amor humano”.¹²⁷ Ginsburg, estudioso judeu, rastreou esta visão desde os tempos atuais até aos de Moses Mendelssohn (1729-1786) e defendeu essa visão.¹²⁸

UMA TEOLOGIA DO HOMEM EM CANTARES DE SALOMÃO

Ver que Cantares de Salomão está apresentando o namoro, o casamento e a boda de Salomão e a Sulamita nos mostra vários aspectos da teologia do homem. Como já declarado, quando Deus criou o homem e a mulher criou-lhes a sexualidade, na qual marido e mulher se desfrutaram mutuamente na salubridade do sexo. Como em Gênesis, o sexo no casamento em Cantares de Salomão é puro e delicioso. O marido e mulher, fisicamente atraídos um pelo outro, são

¹²⁵ Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 180.

¹²⁶ Para inteirar-se de uma explicação destas e de outras visões, ver Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, pp.2-13; Marvin H. Pope, *Song of Songs*, in: *The Anchor Bible* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1977), pp.89-229; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (London: Lutterworth, 1952), pp.189-234; and C. Hassell Bullcock, *An Introduction to the Poetic Books of the Old Testament* (Chicago: Moody, 1979), pp. 224-232. O propósito deste capítulo exclui a análise destas visões.

¹²⁷ Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), p. 327.

¹²⁸ Ginsburg, *The Song of Songs and Cohemoth*, pp. 58,59.

parceiros que têm satisfação em se darem um ao outro. Admirando-se entre si, a Sulamita e Salomão deram descrições anteriores ao casamento, que são gerais (Ct 4.1-15), e posteriores ao casamento, as descrições eram mais explícitas e íntimas (5.10-16; 6.4-7; 7.1-9).

Esta apreciação e deleite um no outro é o amor fisicamente genuíno, e não luxúria. A nudez na noite de núpcias não era a nudez da vergonha, como em Gênesis 3.7, mas a intimidade da união, como em Gênesis 2.25. Embora sem inibições, eram também corteses e gentis e sem agressão nas descrições um do outro. “Não temos aqui nenhuma das referências crassamente físicas encontradas nos encantos de amor acadianos, nos poemas de amor sumérios ou nas canções de amor árabes contemporâneos.”¹²⁹

Salomão e a sulamita retratam diversos outros aspectos das relações matrimoniais além da pureza da atração física mútua entre eles. Obviamente, o matrimônio é visto como monógamo. Referindo-se a ela por “imaculada” e esposa “única” (Ct 6.9), ele estava ressaltando o seu afeto exclusivo por ela. Ela guardou o seu fruto exclusivamente para ele (7.13). Na realidade, ela se mantivera virgem, inacessível aos outros, como sugere a descrição de jardim fechado e fonte selada (4.12) e muro (8.10).

A atração também era mais que física; eles se encantavam com a beleza da personalidade um do outro. Com humildade, ela falou que era a “rosa de Sarom”, provavelmente um açafraão, uma mera flor do campo (2.1). Ele respondeu a esta expressão de humildade exaltando-a como “o lírio entre os espinhos” (v. 2). Ele devolveu as palavras dela com um elogio — comparada com outras mulheres, ela era muito bonita e eles eram amoreira-preta. A personalidade dela era atraente como um lírio.¹³⁰

Cantares de Salomão também descreve a imperturbabilidade que tem de estar presente no amor conjugal. “O amor é forte como a morte. [...] As muitas águas não poderiam apagar esse amor nem os rios afogá-lo; ainda que alguém desse toda a fazenda de sua casa por este amor, certamente a desprezariam” (8.6,7). O verdadeiro amor é “invencível, firme, vitorioso”.¹³¹ Permanece e é inestimável. Cantares de Salomão também ressalta a importância de (1) manter a castidade pré-conjugal (2.1-7; 3.5; 8.4), (2) a noiva deixar a família para apegar-se ao seu marido (3.6-11; cf. Gn 2.24), (3) o marido e a mulher trocarem entre si elogios verbais e estimulação visual, (4) o uso de perfumes para aumentar o desejo do amor (4.10,11), (5) a paciência do marido em esperar que a excitação sexual da esposa aumente (vv. 12-16), (6) continuar amando o seu cônjuge de forma abnegada (6.4-10; 7.1-9) quando surgem conflitos no casa-

¹²⁹ Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, p. 40.

¹³⁰ Robert B. Laurin, “The Song of Songs and Its Modern Message”, in: *Christianity Today*, August 3, 1962, p. 11.

¹³¹ Ibid.

mento (5.7,8)¹³² e (7) o compromisso vitalício um com outro (“o meu amado é meu, e eu sou dele”, 2.16; “eu sou do meu amado, e o meu amado é meu”, 6.3; e “eu sou do meu amado, e ele me tem afeição”, 7.10).

A exultação do amor matrimonial em Cantares de Salomão comunica uma ênfase extremamente necessária nas sociedades hodiernas que promovem o sexo pré-conjugal e extraconjugal, trocam o amor pela luxúria e denigrem a beleza do sexo nas relações matrimoniais permanentes e monógamas. Lógico que quem é noivo ou casado será sábio em seguir os princípios exarados em Cantares de Salomão. Ser sábio ou próspero no casamento requer o reconhecimento da moralidade sexual entre o marido e a mulher, apresentada em Gênesis 2 e detalhada no namoro, casamento e boda de Salomão em Cantares de Salomão.

Quando a pureza, a fidelidade, a privacidade, a intimidade, o êxtase e a permanência estão presentes em um casamento, o marido e a mulher podem desfrutar da aprovação de Deus, como ele lhes diz: “Comei, amigos, bebei abundantemente, ó amados” (Ct 5.1). Só esse tipo de relação matrimonial pode ser verdadeiramente sábio ou próspero no sentido bíblico.

¹³² Aparentemente Cantares de Salomão 5.2-7 registra um sonho no qual a noiva teme que o marido a tivesse deixado e então era indiferente sobre deixá-lo entrar quando ele voltasse. Muitos comentaristas evangélicos propõem que Cantares de Salomão 1.2; 3.5 apresenta o namoro; Cantares de Salomão 3.6; 5.1, o casamento (com Ct 3.6-11 descrevendo a procissão de casamento, e Cantares de Salomão 4.1 a 5.1 apresentando a noite de núpcias); Cantares de Salomão 5.2; 8.4, o amadurecimento do matrimônio; Cantares de Salomão 8.5-7, o poder do amor; e Cantares de Salomão 8.8-14, como o amor começou. (Ver, por exemplo, Jack S. Deere, *Song of Songs*, in: *The Bible Knowledge Commentary, Old Testament*, pp. 1.010,1.011.)

8

UMA TEOLOGIA DE ISAÍAS

POR ROBERT B. CHISHOLM, JR.*

Isaías é talvez mais bem conhecido pela visão incomparável que ele teve de nosso Deus soberano e Todo-Poderoso. A apresentação de Deus feita pelo profeta não é a descrição abstrata do teólogo-filósofo. É, com mais precisão, um retrato altamente pessoal influenciado pelo encontro que ele teve face a face com Deus no começo do ministério. Para Isaías, Deus é primeiramente “o Santo de Israel”, que possui autoridade soberana absoluta sobre o povo do concerto e as nações da terra, mas que, ao mesmo tempo, intervém pessoalmente na história para realizar os seus propósitos.

A visão panorâmica da história de Israel descrita no livro também é uma rica fonte teológica. Isaías esboçou a história de Israel desde o século VIII a.C., quando o profeta viveu, até a era escatológica. No futuro de Israel haveria julgamento e exílio, mas também restauração final. De acordo com Isaías, várias figuras-chave emergiriam na realização do plano de Deus para o povo, sendo a mais importante o regente davídico ideal (ou Messias) dos últimos dias e o Servo sofredor do Senhor. Embora os papéis se sobreponham até certo ponto, Isaías parou pouco antes de comparar os dois diretamente, deixando essa tarefa à revelação bíblica subsequente.

Podemos resumir a mensagem teológica do livro da seguinte maneira. O Senhor cumprirá o seu ideal para Israel purificando o povo por meio de julgamento e restabelecendo-o a uma relação renovada ligada ao concerto. Estabelecerá Jerusalém (Sião) como capital do reino mundial e reconciliará as nações outrora hostis a Ele.

O livro de Isaías tem sido o foco de intenso debate da alta crítica. O consenso virtual da erudição crítica da atualidade é que grande porção do li-

* ROBERT B. CHISHOLM, JR. (M.Div., Th.M., Th.D.) é professor adjunto de Estudos do Antigo Testamento no Seminário Teológico de Dallas.

vro pós-data o profeta Isaías do século VIII, cujo trabalho foi posteriormente revisado e suplementado por vários editores anônimos. Consideram Isaías 40 a 66 como produto dos períodos exílico e pós-exílico, sendo que certos críticos dividem a seção entre Dêutero-Isaías (40;55) e Trito-Isaías (56;66). A perspectiva consistente destes últimos capítulos é realmente exílica/pós-exílica, como indicam numerosas referências à condição de ruína em que se encontravam Jerusalém e Judá e a situação exílica do povo de Deus. Por isto, muitos estudiosos argumentam que os capítulos 40 a 66 se originaram neste período de tempo posterior.

Com respeito a essa posição, os conservadores apelam para a autoridade do Novo Testamento, que atribui ambas as seções do livro ao profeta do século VIII (cf. esp. Jo 12.38-41; Rm 9.27-33; 10.16-21). Todos concordam que é incomparável a projeção contínua do próprio Isaías no futuro, chegando ao ponto em que ele argumenta com os exilados como se estivesse literalmente presente com eles. Essa seção da profecia afirma que a habilidade do Senhor em profetizar acontecimentos muito antes de ocorrerem é prova da sua superioridade aos deuses pagãos da Babilônia. Sob esse aspecto, uma mensagem altamente retórica endereçada aos exilados por um profeta morto do Senhor seria fundamentalmente eficaz e daria apoio convincente ao argumento do Senhor.¹

No exame da teologia de Isaías tenho como certo que ele é o autor do livro todo. Ao mesmo tempo, reconheço que as perspectivas discrepantes das duas principais seções do livro (1;39 40;66) resultam em pontos temáticos distintos, apesar da enorme quantidade de interação temática entre eles. Minha análise se divide em duas partes, de acordo com a estrutura literária básica do livro. A discussão em cada seção está organizada segundo os principais títulos, “Deus e o seu Povo” e “Deus e as Nações”, espelhando a estrutura e temas relacionais da teologia de Isaías e da teologia profética em geral. (Ver a introdução ao capítulo 11: “Uma Teologia dos Profetas Menores”.)

¹ Uma passagem-chave no debate é Isaías 48.6,7. Certos intérpretes defendem que esta passagem prova conclusivamente que os capítulos 40 a 55 datam do século VI a.C., e não do século VIII. Por exemplo, Christopher R. North declara com relação a esta passagem: “Se, como os que defendem a autoria de Isaías concordam, as ‘coisas novas’ não tinham de acontecer por dois séculos, não se poderia dizer no século VIII que ‘agora, são criadas’. Nem se poderia dizer que os leitores do século VI nunca tinham ouvido falar dessas coisas. Poderiam replicar racionalmente que tinham, a menos que xl-lv tivesse ficado oculto por dois séculos, e os defensores da autoria de Isaías não alegassem que foi” (*The Second Isaiah* [Oxford: Clarendon, 1964], p. 3). Talvez a chave seja reconhecer que a *postura retórica* do profeta é o século VI. Ele fala com o público do exílio como se estivesse presente e não presume que eles tiveram acesso à mensagem durante 150 anos. Essa abordagem é parte do gênio retórico da seção e torna a mensagem, assim que compreendamos que veio de um profeta do século VIII, ainda mais poderosa.

UMA TEOLOGIA DE ISAÍAS 1 A 39

DEUS E O SEU POVO

Quebra do concerto. A visão que Isaías teve da santidade de Deus, abrangendo a sua transcendência governante no mundo e a sua autoridade absoluta no âmbito ético-moral, foi fundamental para o ministério e mensagem do profeta (cf. 6.1-13). Quando Isaías viu este Deus santo assentado no trono, percebeu como nunca a sua própria pecaminosidade e a do povo. Quando o serafim simbolicamente o purificou, sentiu-se impulsionado a oferecer-se como mensageiro de Deus aos compatriotas pecadores. Quando saiu da assembléia divina, foi com a plena autoridade do Rei soberano do universo.

Devemos colocar as acusações e avisos de julgamento pronunciados por Isaías no plano de fundo do concerto mosaico estabelecido no monte Sinai e renovado em ocasiões posteriores (cf. Êx 24.1-8; 34.10-28; Dt 29.1; 32.47; Js 24.1-27). Por meio deste concerto, Israel concordou em ser o povo do Senhor e obedecer aos seus mandamentos. Ele prometeu recompensar a obediência com prosperidade agrícola e segurança nacional, mas também ameaçou castigar a desobediência com fome, praga, derrota militar e exílio (note as listas de “bênçãos” e “maldições” em Lv 26 e Dt 28). Como muitos dos outros profetas pré-exílicos, Isaías veio como mensageiro especialmente comissionado do Senhor do concerto de Israel para acusar o povo rebelde, chamá-lo ao arrependimento e avisá-lo do julgamento iminente.

A natureza relacionada ao concerto na mensagem de Isaías é visível desde o início. A primeira unidade literária do livro (1.2-20) toma a forma de ação judicial do concerto, na qual o Senhor acusa o povo de rebelião e faz um ultimato. O Senhor é chamado “o Santo de Israel” (v. 4), título referente à sua autoridade soberana sobre Israel e serve de lembrança das suas exigências ético-morais. Ele mesmo diz que é um pai que criou os filhos pacientemente, e os viu se rebelarem contra a sua autoridade e devolver-lhe a dedicação com ingratidão (v. 2-4). Comparando o povo pecador aos antigos habitantes de Sodoma e Gomorra (v. 10), o Senhor denuncia os rituais vazios e os adverte que só o verdadeiro arrependimento, na forma de justiça social e econômica, pode salvá-los da ruína total (vv. 10-20). A persistência no pecado trará a morte pela espada; o arrependimento trará a prosperidade renovada (vv. 19,20). O jogo de palavras é usado para realçar as alternativas que o Senhor colocou diante do povo: Ou “comereis [*'akal*] o bem desta terra”, ou “sereis devorados [*'akal* novamente] à espada”. As violações do povo de Deus relacionadas ao concerto classificam-se em várias categorias, entre elas a injustiça social, a idolatria, as alianças estrangeiras, a confiança em armamentos e fortificações humanas e a rejeição do mensageiro e da palavra do Senhor.

Como Amós e Miquéias, profetas contemporâneos do século VIII, Isaías tinha muito a dizer sobre a injustiça socioeconômica. Muitas passagens mencionam a exploração difundida dos pobres. A despeito do princípio relacionado

ao concerto de que a terra pertencia ao Senhor (Lv 25.23), os ricos acumulavam casas e campos (5.8), instituindo leis opressoras (10.1,2) e controlando os processos judiciais (1.23; 5.23; 29.21). Enriquecidos pelas terras e propriedades tiradas dos pobres (3.15,16), os ricos se divertiam de manhã à noite (5.11,12,22), enquanto as esposas se pavoneavam orgulhosamente exibindo roupas luxuosas e jóias caras (3.16-23). O Senhor compara esta opressão aos pobres a atos violentos de assassinato e matança (1.15,21; 4.4). Quando olhou as mulheres ricamente trajadas, viu apenas “imundícia” (4.4; em outro texto bíblico esta palavra se refere a vômito [28.8] e excremento [36.12]).

Esta corrupção socioeconômica da comunidade do concerto era particularmente perturbadora para o Senhor. Como um agricultor que planta uma vinha, Ele se esforçara grandemente para estabelecer os israelitas na terra. Esperava que produzissem o bom fruto da justiça (*mispat*) e da retidão (*s'daqah*), mas ironicamente deram somente as uvas selvagens da matança (*misphah*) e os gritos de angústia (*s'aqah*; 5.1-7). A transformação literária deste cântico da vinha passando de uma canção de amor (cf. v. 1) para um pronunciamento de julgamento severo (ver esp. vv. 5-7) chama atenção aos sentimentos da perda e decepção do Senhor.

Apesar dos maus-tratos feitos aos próprios irmãos israelitas, esses opressores dos pobres tinham a audácia de ir à presença do Senhor para lhe fazer ofertas nos dias santos (1.11-15). O Senhor rejeitou os rituais religiosos, mostrando que quando levantavam em oração as mãos manchadas de sangue a hipocrisia era óbvia. O Senhor os exortou a mudar de caminho, promovendo a justiça e defendendo a causa das viúvas e órfãos (vv.16,17). Vemos aqui um princípio que permeia a Bíblia: Sacrifício, oração e outros exercícios e rituais religiosos não fazem o menor sentido sem a obediência aos mandamentos de Deus que regulam as relações dos homens com os outros (cf. 1 Sm 15.22; Os 6.6; Am 5.21-24; Mq 6.6-8; Mt 5.23,24; Tg 1.27; 1 Pe 3.7).

Isaías também denuncia a idolatria e outras influências religiosas pagãs. Alude a certos locais (1.29) e práticas de adoração pagã, inclusive a adivinhação (2.6) e o espiritismo (8.19). Em vez de buscar a orientação do Senhor, o povo procurava entrar em contato com o espírito dos mortos. Tal pensamento confuso só traria a escuridão do julgamento na terra (8.20-22). No vindouro dia do Senhor, os idólatras perceberiam a futilidade de adorar imagens feitas pelos homens (2.8,18-20; 17.8; 27.9; 31.7) e as descartariam como pano menstrual (30.22).

Por causa da ameaça assíria que assomava no horizonte, os líderes de Judá tinham a propensão de olhar para outras nações, especialmente os egípcios, em busca de ajuda. Isaías condenou esta prática e exortou os contemporâneos a confiar no Senhor para receberem ajuda. Os líderes de Judá se esforçaram muito para aliar-se com o Egito, pensando que faraó e os seus carros pudessem protegê-los da Assíria (vv.1-7; 31.1). O Egito, porém, não passava de um convencido e arrogante (30.7), condenado à destruição (31.3). Isaías fala aos ouvintes sobre

um princípio que aparece ao longo do Antigo Testamento. A vitória não vem através de soldados e cavalos, mas pelo poder de Deus (Is 31.3; cf. Êx 15.1; Js 11.4-9; 2 Rs 6.14-17; Sl 20.7; 33.16-19; Pv 21.31). Para inteirar-se de uma inspiradora ilustração extrabíblica deste princípio, ver 1 Macabeus 3.13-26.

Além de confiar em alianças estrangeiras, o povo de Deus também colocava a fé em armamentos próprios (2.7; 22.8) e fortificações artificiais. O Reino do Norte tinha orgulho de sua capital, Samaria, situada em uma colina que dava vista para um vale (28.1). O povo de Jerusalém tentou deter o avanço dos assírios fortalecendo mais a cidade (28.8-11). Mas as fortificações não davam proteção contra o dia do Senhor, dia de “derribar de muros” (22.5). Os assírios capturaram Samaria em 722 a.C. (2 Rs 17.6) e estavam à beira de conquistar Jerusalém em 701, quando o Senhor livrou a cidade milagrosamente (2 Rs 18;19).

Enquanto confiavam em outras nações e na força própria, o povo de Deus rejeitou o profeta e a palavra de promessa. No começo do ministério de Isaías, o Senhor lhe disse que as exortações e avisos cairiam em ouvidos surdos e teriam o efeito inverso de deixar o povo mais impregnado na rebelião (6.9,10). O povo escarneceu de Isaías (28.9,10) e exigiu que os profetas de Deus trouxessem mensagens de salvação para eles, em vez de exortações para viver de modo santo (30.10,11). O rei Acaz, quando desafiado por Isaías a colocar a confiança na antiga promessa de Deus para a casa de Davi, rejeitou a oferta de um sinal confirmatório oferecido por Deus (7.1-12). (Felizmente para Judá, o filho de Acaz, Ezequias, foi exceção a esta tendência geral de incredulidade; cf. 36;37.)

Por causa das alianças estrangeiras e fortificações, o povo pensava que podia escapar da morte. Isaías 28 descreve sarcasticamente os líderes de Jerusalém vangloriando-se de terem feito um concerto com a morte e, por conseguinte, estarem protegidos do “dilúvio do açoite” (vv. 14,15). Claro que tal presunção não passava de auto-ilusão e pura loucura. O suposto concerto da nação com a morte era tão sem sentido quanto o acordo de Munique de Neville Chamberlain feito em 1938, que o desejoso primeiro-ministro britânico erradamente pensou que evitaria a guerra com a Alemanha de Hitler. Quando o “dilúvio do açoite” passasse pela terra como uma inundação destrutiva, ficaria evidente a todos que a verdadeira proteção vem somente pela confiança na fidelidade do Senhor às suas promessas e lealdade aos seus padrões justos e íntegros (vv.16-19).

Julgamento. Por causa das violações do povo relacionadas ao concerto, o Senhor advertiu que o julgamento viria sobre eles. O próprio Senhor se oporia ativamente a eles e seus aliados (5.25; 9.19; 29.2,3; 31.3). Ele consideraria os israelitas como inimigos e tomaria vingança deles (1.24). Eles se tornariam os alvos da guerra divina, da mesma maneira que os inimigos de Israel tinham sido em dias mais antigos (28.21). No monte Perazim, o Senhor permitiu que os exércitos de Davi milagrosamente derrotassem os filisteus (2 Sm 5.20), ao passo que em Gibeão ele sobrenaturalmente interveio para que o exército de Josué pu-

desse destruir os amorreus (Js 10.10-13). Agora as antigas “guerras santas” do Senhor se repetiriam, mas ironicamente Israel seria colocado no papel dos seus inimigos tradicionais. O povo de Deus experimentaria “o dia do Senhor”, um dia de “alvorço, e de vexame, e de confusão”, um dia de “derribar de muros e um clamor até às montanhas” (22.5). Naquele dia, homens outrora orgulhosos fugiriam para salvar a vida, e dominados pelo pânico deixariam para trás os seus ídolos inúteis que eles mesmos fizeram (2.10-21).

Esse retrato do dia do Senhor contém muitos paralelos nos relatos das façanhas de poderosos reis e deidades guerreiros do antigo Oriente Próximo. Primeiro, o próprio conceito de “dia” do Senhor origina-se do antigo Oriente Próximo, onde reis conquistadores vangloriavam-se de poder consumir uma campanha militar em apenas um dia.² Os textos do antigo Oriente Próximo também associam perturbações cósmicas e pânico generalizado com a aproximação do rei/deus (cf. 2.10,19-21). Por exemplo, certa inscrição real egípcia afirma que os inimigos do faraó Tutmés III “se esconderam em buracos” quando ouviram o brado de guerra.³ De acordo com um texto ugarítico mitológico, a voz do deus guerreiro Baal convulsionou a terra e tremeu as montanhas, fazendo com que os inimigos fugissem para o mato.⁴ Uma inscrição real assíria informa que os inimigos de Tiglate-Pileser I “tiveram medo” da sua “batalha feroz” e “correram para esconder-se como morcegos e fugiram para regiões inacessíveis”.⁵

O instrumento primário de julgamento do Senhor seria o poderoso exército assírio. Os assírios atacariam Samaria como granizo e tempestade de vento e a espezinhariam (28.2,3). Depois, partiriam impetuosamente para Judá como uma inundação (7.17; 8.6-8), marchando à frente veloz e implacavelmente, rugindo como um leão poderoso e fazendo descer sobre a terra uma nuvem escura de tristeza e terror (5.26-30). Os assírios sitiariam e aterrorizariam Jerusalém (29.1-4). Embora o Senhor livrasse milagrosamente a cidade das mãos assírias, Ele levantaria outro exército mesopotâmico, os babilônios, para castigar a casa real de Jerusalém (39.6,7).

Por meio desses exércitos inimigos o Senhor tornaria em realidade os julgamentos ameaçados nas listas de maldição pertinentes ao concerto (cf. Lv 26 e Dt 28). O produto da terra seria destruído (1.7; 5.5,6,9,10; 6.11; 8.21) e o povo morto ou exilado (3.25; 5.13,14,24,25; 6.12; 10.4; 39.7).

² Ver Douglas Stuart, “The Sovereign’s Day of Conquest”, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 221 (1976): pp. 159-164.

³ Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3 Volumes (Berkeley, California: University of California, 1975-1980), vol. 2, p. 36.

⁴ James B. Pritchard, editor, *The Ancient Near East*, 2 Volumes (Princeton, New Jersey: Princeton University, 1958-1975), vol. 1, p. 106.

⁵ A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, 2 Volumes (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972-1976), vol. 2, p. 26.

O Senhor reduziria o povo a mero remanescente, um tema que tem significação negativa em muitas passagens.⁶ Jerusalém cercada, comparada a uma cabana isolada no meio do campo (1.8), constitui o remanescente e, como tal, é tudo que restaria entre a sobrevivência e a aniquilação total semelhante à que ocorreu em Sodoma e Gomorra. A destruição seria tão completa que reduziria o remanescente que sobrevivesse à primeira onda de julgamento a um número infinitesimal (6.13). Este remanescente, comparado a um mastro de bandeira solitário erguido em uma montanha (30.17), fica em nítido contraste com as inumeráveis hostes prometidas no concerto abraâmico (10.22).

O julgamento de Deus seria adequado e justo, algo que Isaías realçou pelo dispositivo literário da ironia. Porque o povo adorou deuses pagãos junto a “carvalhos sagrados” (AEC; NVI) e em jardins, eles se tornariam como carvalho ou jardim que são privados de água (1.29,30). As mulheres arrogantes de Jerusalém seriam humilhadas, as roupas luxuosas e as jóias trocadas por cordas de cativos e panos de saco de pranteadores (3.16;4.1). Os que acumularam desonestamente casas e terras seriam privados dos ganhos obtidos de forma ilegal (5.8-10). Suas festas acabariam quando morressem de fome e de sede no exílio (vv. 11-13). Naquele dia, eles se tornariam o prato principal da festa da morte, enquanto as ovelhas pastariam nas ruínas dos seus salões de festa (vv.14,17). A escuridão do julgamento desceria sobre os que trocaram a luz por trevas no reino moral e ético (vv.20,30). Aqueles que com zombaria imitavam as palavras do profeta e reclamavam que a mensagem era muito infantil ficariam cara a cara com invasores estrangeiros, cujas palavras lhes seriam ininteligíveis (28.9-13).

Apesar da severidade, o propósito último do julgamento de Deus era purificar o povo. Jerusalém cheia de pecados era como vinho bom diluído com água, ou prata misturada com escória (1.22). O julgamento furioso do Senhor queimaria a escória e restabeleceria a cidade como centro de justiça (vv.25-27). Eliminando os malfetores da cidade, o Senhor, por assim dizer, estaria lavando as manchas de sangue (4.4). Essas referências ao caráter purificador do julgamento de Deus é a garantia do compromisso dEle com o povo do concerto e a base para passar do julgamento para a salvação na teologia de Isaías.

Libertação e restauração. O julgamento divino não daria um fim clamoroso e permanente à história de Israel. Como já comentado, o julgamento era apenas um passo necessário para a realização do ideal de Deus para a nação. Mesmo em meio à nuvem do julgamento, dava para discernir um raio de esperança.

A libertação milagrosa de Jerusalém em 701 a.C., que deu um basta à invasão devastadora assíria da terra, tornou-se lembrança da soberania do Se-

⁶ Para inteirar-se de uma análise completa sobre o tema do remanescente em Isaías, ver Gerhard F. Hasel, *The Remnant*, Third Edition (Berrien Springs, Michigan: Andrews University, 1980), pp. 216-372.

nhor e garantia da exaltação última da cidade. Embora a zona rural estivesse em ruínas como sinal do desgosto divino e aviso das conseqüências do pecado (1.7-9), Jerusalém permaneceu intacta, a sobrevivente exclusiva entre as cidades de Judá. Como remanescente de Judá (v. 9; 37.31,32), a própria existência da cidade era uma fonte de encorajamento. Afinal de contas, o Senhor por pouco não vaporizara o seu povo — não foi como Sodoma e Gomorra (1.9). Embora fossem como mero toco deixado depois que a árvore é cortada, esse toco oferecia esperança para o futuro (6.13; cf. Jó 14.7-9). Este remanescente histórico pressagiava um remanescente futuro que, do exílio, voltaria para a terra (10.21; 11.11,16), povoaria uma Jerusalém purificada (4.3-6), desfrutaria as bênçãos agrícolas do Senhor (v.2) e se gloriaria na força do Senhor (28.5).

A matança dos assírios realizada pelo Senhor fora do muros de Jerusalém previa o dia futuro em que ele libertará uma vez por todas a cidade dos exércitos gentios hostis (17.12-14; 29.5-8; 30.27-33; 31.4-9). A linguagem destes textos, ainda que espelham a crise assíria claramente, também transcende este acontecimento, como deixa claro o tom cósmico. (Note especialmente as referências a “multidão dos grandes povos” e “as nações” em Isaías 17.12,13 e “a multidão dos [...] inimigos”, “a multidão dos tiranos”, “a multidão de todas as nações”, “a multidão das nações” e “as nações” em 29.5-8; 30.28.) A associação da derrota assíria com a era messiânica (cf. 10.5; 11.16; 31.4; 32.2) também indica a natureza tipológica dessa era.

Um dia de glória e exaltação acabará vindo para Jerusalém, cumprindo o ideal expresso nos hinos de Sião constantes no livro dos Salmos (cf. Sl 46; 48; 76; 84). Purificada dos malfetores (1.21-28), a cidade se tornará um centro de justiça (33.5) e desfrutará a proteção constante do Senhor (4.5,6; 14.32; 25.1-5; 27.2-6; 33.17-24). Como nos dias de Moisés, quando uma coluna de nuvem e uma coluna de fogo acompanharam o povo na viagem, haverá sinais tangíveis da presença protetora de Deus (4.5). Ele protegerá a cidade dos inimigos, da mesma maneira que um abrigo protege a pessoa do calor ardente e de pancadas de chuva violentas (v. 6; 25.4,5). Em inversão da ilustração da vinha frutífera de Isaías 5.1-7, o Senhor compara a Jerusalém do futuro a uma vinha frutífera que desfrutará da sua proteção e prosperará sob os seus cuidados (27.2-6).

Naqueles dias, a comunidade do concerto será transformada. O povo de Deus abandonará os ídolos e seguirá somente ao Senhor (17.7,8; 29.24; 30.22; 31.7). A sabedoria (29.24; 32.5-8; 33.6), o entendimento espiritual (29.18; 30.20,21; 32.3,4; 35.8), a justiça (29.19-21; 32.1,2,17,18; 33.5) e a gratidão (25.9; 26.1-6) caracterizarão o povo de Deus. Por sua vez, eles experimentarão as ricas bênçãos divinas relacionadas ao concerto (4.2; 29.17,23; 30.23-25; 32.20; 35.1,2,5-7).

O Messias, o rei ideal que cumpre as antigas promessas de Deus a Davi, é central à visão que Isaías teve da futura comunidade do concerto. Primeiramente, Isaías diz que este futuro rei é um guerreiro poderoso que derrota os inimigos de Israel e inaugura uma nova e empolgante era da história de salvação, que é mode-

lada segundo a primitiva experiência de libertação e vitória militar de Israel. Vindo da penumbra e tristeza da derrota, este Libertador emerge como luz luminosa (8.22; 9.2). Como no “dia dos midianitas”, quando o Senhor deu para Gideão uma vitória decisiva diante dos opressores de Israel (cf. Jz 6; 7), este rei subjugará os inimigos de Israel violentamente (9.4,5; cf. 10.26). Como nos dias de Davi, as tribos unidas de Israel conquistarão as nações circunvizinhas (11.13,14).

Junto com a elevação do Messias ao poder, os exilados, incluindo os do Reino do Norte, experimentarão um novo e importante êxodo e voltarão à Terra Prometida (10.26; 11.11,12,15,16; 14.1-3; 27.12,13). Respondendo a esta demonstração temerosa do poder de Deus, a comunidade resgatada louvará Deus pela salvação, da mesma maneira que Moisés louvou logo após o milagre do mar Vermelho (cf. 12.1,2 com Êx 15.2). Ao contrário dos dias de Moisés, quando o deserto simbolizava rebelião e adiou as bênçãos, o deserto florescerá antes da volta dos exilados (35.1-10).

Os títulos da realeza do Messias enfatizam a ousadia militar e a habilidade de dar paz a Israel (Isaías 9.6). Há quatro títulos, cada um dos quais contendo dois elementos. O primeiro, “Maravilhoso Conselheiro”, fala neste contexto que o rei é estrategista militar extraordinário. Os versículos 3 e 4 descrevem os efeitos da guerra e o título seguinte, “Deus Forte”, indica o papel de guerreiro. Em Isaías 36.5, a palavra hebraica *’esah* traduzida por “conselho” (que está relacionada ao termo “Conselheiro” 9.6), diz respeito à estratégia militar (cf. “estratégia”, AEC; NVI). “Maravilhoso”, termo normalmente usado para aludir a Deus e suas ações, indica a natureza sobre-humana das estratégias divinas.

O segundo título, “Deus Forte” (cf. 10.21), fala que o rei é o representante de Deus na batalha, a quem Ele capacita de modo sobrenatural. A capacitação divina dos reis-guerreiros tem paralelos no antigo Oriente Próximo. Por exemplo, certo texto egípcio diz acerca do guerreiro Ramsés II: “Ninguém é como aquele que está entre nós, é o Sete grande em força, o Baal em pessoa; suas ações não são ações humanas, são de alguém que é inigualável”.⁷ Certos estudiosos

⁷ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, volume 2, p. 67. Ao longo destas mesmas linhas de raciocínio, a escultura e literatura do antigo Oriente Próximo descrevem deuses que treinam o rei para a batalha (ver, por exemplo, Othmar Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, translated by T. J. Hallett [Nova York: Seabury, 1978], p. 265, and Daniel D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 2 Volumes [Chicago: University of Chicago, 1926-1927], volume 2, p. 362), que dão ao rei armas especiais (ver, por exemplo, W. F. Edgerton e J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu*, volumes 1 e 2 [Chicago: University of Chicago, 1936], p. 4; Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, volume 2, p. 16; e Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, volume 2, p. 126) e que sobrenaturalmente intervêm a favor do rei durante a batalha (ver, por exemplo, James Pritchard, editor, *The Ancient Near East in Pictures*, Second Edition [Princeton, New Jersey: Princeton University 1969], no. 536 e p. 314; Peter B. Machinist, “The Epic of Tukulti-ninurta I: A Study in Middle Assyrian Literature”, Ph.D. dissertation, Yale University, 1978, pp. 118-120; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2, p. 70; e Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, volume 2, p. 83).

entendem que este título é prova da deidade do Messias. Lógico que a revelação bíblica subsequente ensina claramente a deidade do Messias, mas não dá para saber com certeza se Isaías ou o antigo Israel teria entendido esta passagem desse modo.

O terceiro título do rei, “Pai da Eternidade”, ressalta o papel de protetor do povo. Não devemos entender o título “Pai” em termos trinitários aqui. Tem o sentido idiomático de “protetor”, “provedor”, “benfeitor”, como em Isaías 22.21 e Jó 29.16. Os reis do antigo Oriente Próximo usavam freqüentemente tal linguagem. Por exemplo, Azitawadda de Adana (c. 800 a.C.) declarou que Baal o fez “pai e mãe” para o povo.⁸ Kilamuwa de Samal (c. 850-800 a.C.) ostentou: “Eu, porém, para alguns fui pai. Para outros fui mãe”.⁹ No contexto original da profecia, a expressão idiomática pode ter sido entendida como hipócrise régia idealizada (note esp. “Pai da eternidade”; cf. Sl 21.4-6; 61.7,8; 72.5 [LXX], que atribuem a vida eterna a regentes terrenos). Mas no progresso da revelação descobrimos que o reinado eterno de Cristo cumprirá literalmente o ideal expressado na profecia.

O título final do Messias, “Príncipe da Paz”, destaca que o benefício primário dos sucessos militares e do regente benevolente será paz e prosperidade para o povo. Vemos esta estreita associação entre o poder militar do rei e a prosperidade do povo em muitos Salmos régios (ver esp. Sl 72; 144) e em textos do antigo Oriente Próximo.¹⁰

Resumindo, os títulos do rei messiânico descrevem que Ele é estrategista militar extraordinário que executa os seus planos porque possui habilidades sobrenaturais como guerreiro. A sua ousadia militar assegura um governo beneficente sobre o povo, que desfrutará de paz e prosperidade em virtude da habilidade que esse rei messiânico tem de vencer os inimigos.

O Senhor capacitará este rei especialmente com o seu Espírito, habilitando-o a reinar com sabedoria e eficácia (11.2). Por causa do Espírito divino que está sobre Ele, o rei possuirá discernimento extraordinário (cf. o par de palavras sinônimas enfáticas “sabedoria” e “inteligência”), a habilidade de executar as decisões (cf. “conselho” e “fortaleza”) e, o mais importante, uma devoção inabalável ao Senhor (cf. “conhecimento” e “temor do Senhor”). Não devemos entender que as qualidades alistadas no versículo 2 sejam seis características distintas. Mais exatamente, estão organizadas em três pares. Essa observação é muito importante para entendermos a conotação da palavra “conhecimento”. A palavra não se refere a conhecimento em geral, mas ao “conhecimento” que resulta em submissão ao Senhor, como deixa claro a expressão paralela, o “temor do Senhor”. O “conhecimento” em vista é um reconhecimento da autoridade

⁸ Pritchard, *The Ancient Near East*, volume 1, p. 215.

⁹ Ibid., vol. 1, p. 218.

¹⁰ Ver a inscrição de Azitawadda, *ibid.*, vol. 1, pp. 215-217.

do Senhor acompanhado por um desejo de obedecer à sua vontade. Temos uma ilustração útil deste significado da palavra em Jeremias 22.15,16, em que a preocupação do rei Josias pela justiça é oferecida como prova de que ele “conhece” o Senhor. Ao defender os pobres e necessitados, Josias demonstrou que reconhecia a autoridade de Deus, que ordenou que o povo do concerto e os seus líderes promovessem a justiça socioeconômica na comunidade.

Por causa da sabedoria, habilidade e submissão aos padrões de Deus, o reinado do Messias será caracterizado por justiça absoluta. Os julgamentos estarão baseados na verdade e não em aparências ou impressões superficiais (11.3). Intervirá em favor dos fracos e eliminará do reino os opressores vis (v. 4). Essa cessação de injustiça e opressão na sociedade humana será simbolizada por mudança fundamental no reino animal e na relação do gênero humano com animais outrora hostis. Os predadores deitarão em paz com animais que outrora lhes punham a vida em perigo (vv. 6-8). A justiça e a harmonia tomarão o lugar da opressão e hostilidade por todo o reino mundial do Messias (v. 9).

Para apreciarmos devidamente o retrato messiânico de Isaías 1 a 39, temos de vê-lo no plano de fundo da apresentação geralmente negativa da realeza de Judá nestes mesmos capítulos. Exceto pelo título do livro, a primeira referência a um rei específico aparece em Isaías 6.1, onde é comentado que Isaías teve a visão da glória de Deus no ano da morte do rei Uzias (740 a.C.). Isaías viu o verdadeiro Rei do universo (cf. 6.5), cuja glória temerosa e santidade perfeita contrastavam nitidamente com a mortalidade do rei de Judá.

Isaías 7 desenvolve mais completamente esta visão negativa dos reis de Judá, com o rei Acaz assumindo o centro das atenções. Durante a guerra sírio-efraimita (c. 735-734 a.C.), os exércitos da Síria e do Reino do Norte invadiram Judá, sitiaram Jerusalém e ameaçaram substituir Acaz com o rei de um reino local. Isaías encorajou o apavorado Acaz a confiar nas promessas do Senhor referentes ao concerto para a casa de Davi. Os reis da Síria e do Reino do Norte eram na prática joões-ninguém; Acaz era o descendente do rei escolhido por Deus. Porém, quando o profeta desafiou Acaz a pedir um sinal do Senhor, o rei recusou. Isaías entregou o sinal do Emanuel. Um filho nasceria em breve e se chamaria “Emanuel” (que significa “Deus está conosco”), porque Ele serviria de prova viva da habilidade de Deus em livrar Judá dos inimigos. Antes que a criança alcançasse a idade em que pudesse discernir o bem e o mal, o Senhor eliminaria a ameaça sírio-israelita. Por essa época, o povo poderia apontar a criança Emanuel como lembrança de que o Senhor era soberano sobre o destino da nação e anunciara a morte do inimigo com antecedência. Por causa da incredulidade de Acaz, esta visível profecia de salvação transformou-se em advertência. O Senhor voltaria os assírios, o seu instrumento de julgamento sobre a Síria e o Reino do Norte, contra Judá. Ironicamente, as coalhadas e mel comidos pelo Emanuel que a princípio simbolizavam libertação e prosperidade, agora seriam provas da condição de abandono da terra, provocada

pela invasão assíria. A falta de fé de Acaz levaria Judá a perder a bênção que poderia ter sido sua.

O cumprimento imediato da profecia do Emanuel está registrado no capítulo 8. Isaías fez preparações cuidadosas para o nascimento de um filho-sinal, e a “profetisa” deu à luz um filho chamado Maer-Salal-Hás-Baz (que quer dizer “rápido à pilhagem, veloz ao espólio”). Como Emanuel, o padrão de crescimento desta criança, quando visto junto com os desenvolvimentos no cenário internacional, seria uma lembrança do controle providencial de Deus sobre o destino do seu povo. Antes que a criança pudesse dizer papai e mamãe, os assírios derrotariam a Síria e o Reino do Norte. Em seguida, porém, eles também se voltariam contra Judá. Certas características do texto dão a entender que Emanuel e Maer-Salal-Hás-Baz, apesar da diferença de nomes, é a mesma pessoa. A justaposição da narrativa da notícia de nascimento (8.18) com a narrativa do anúncio de nascimento (7.14-25) indica uma relação íntima entre a profecia e o nascimento. O padrão de acontecimentos (libertação inicial sucedida por julgamento punitivo) associado com o padrão de crescimento da criança é o mesmo em ambos os capítulos. Na conclusão da profecia no capítulo 8 (cf. v. 8), Emanuel é tratado como se já estivesse presente na cena. Esse tratamento faz excelente sentido se entendermos que a introdução da mesma mensagem (vv. 1-3) está descrevendo o seu nascimento.

Os nomes discrepantes apresentam um problema (o qual, a propósito, também temos na aplicação de Mateus da profecia do Emanuel ao nascimento de Jesus). Talvez Emanuel, compreendido como nome simbólico, enfatize o envolvimento de Deus na história de Judá, ao passo que Maer-Salal-Hás-Baz, o verdadeiro nome da criança, alude ao propósito específico ou efeito do seu envolvimento. (Da mesma maneira, quando aplicado a Jesus, “Emanuel” comprova a intervenção pessoal de Deus na história por meio da encarnação, ao passo que o verdadeiro nome do Senhor, Jesus, indica o propósito específico ou efeito dessa intervenção).

Além de servir de prova da soberania e presença de Deus, o filho-sinal Emanuel também apontava a libertação última para o reino de Judá (cf. vv. 9,10). Pressagiava outro menino que restabeleceria a glória e honra do trono davídico que desaparecera enquanto estava ocupado por reis ineficazes, como Acaz. De acordo com fórmula de nascimento de Isaías 9.6, o profeta une o nascimento do Messias com o do Emanuel. Emanuel era sinal da presença providencial de Deus para o povo e lembrança da habilidade divina em livrá-los das piores das crises. O Messias manifestaria a presença de Deus de modo até mais tangível e impressivo, como indicam os títulos (cf. esp. “Maravilhoso”, “Deus” e “Eternidade”).

Resumindo, “Emanuel” foi um menino nascido nos dias de Isaías (muito provavelmente Maer-Salal-Hás-Baz, o próprio filho do profeta). Este menino, como sinal da presença de Deus, pressagiava ou tipificada o futuro Messias que, como deixou clara a revelação subsequente, seria “Deus conosco” no mais pleno sentido possível. O anúncio do nascimento do Emanuel não é uma predição

direta ou exclusivamente messiânica, mas tem significação tipológica como um presságio divinamente tencionado da encarnação.

Digressão ao uso de Mateus da profecia do Emanuel. Quando Mateus aplicou Isaías 7.14 ao nascimento do Deus-Homem Jesus, ele estava seguindo a orientação do próprio Isaías, que, como já comentado, propôs uma conexão tipológica entre o menino Emanuel e o futuro rei davídico ideal. O uso que Mateus faz de Isaías 7.14 é consistente com o uso que ele faz de outras passagens do Antigo Testamento nos primeiros capítulos do Evangelho. Em Mateus 2.14,15, o autor faz uma ligação entre Oséias 11.1, que fala sobre o êxodo histórico da nação israelita nos dias de Moisés e o menino Jesus exilado no Egito. De nenhuma maneira podemos interpretar que a passagem de Oséias em seu contexto seja profética ou messiânica, mas podemos legitimamente prover um padrão para a história de salvação. Jesus veio como um novo Israel ou um Israel ideal (ver a análise dos cânticos do servo ainda neste capítulo), cuja experiência do exílio e sua volta seguiu o padrão da antiga história da nação. Em Mateus 2.17,18, Mateus entende que a matança decretada por Herodes das crianças de Belém foi um cumprimento de Jeremias 31.15, que descreve as mães de Ramá (não de Belém) chorando quando os seus filhos são levados para o exílio. A ação de Herodes “cumprir” as palavras de Jeremias no sentido de que correspondia em seu caráter básico ao acontecimento retratado pelo profeta. Uma vez mais, o uso que Mateus faz do Antigo Testamento está baseado na observação de um padrão ou analogia entre os acontecimentos ou pessoas históricas distintas.

Com o rei Ezequias, o trono davídico experimentou uma revitalização de tipos. Na realidade, é possível que a geração de Isaías olhasse o ideal messiânico do profeta a ser percebido nele e por ele. Em contraste com Acáz, Ezequias mostrou várias qualidades recomendáveis, notadamente a confiança em Deus em meio às dificuldades. Quando os assírios ameaçaram Jerusalém, Ezequias derramou o coração diante de Deus e reconheceu que só o Senhor poderia dar livramento (36; 37).

Porém, como fizeram Uzias e Acáz antes dele, Ezequias também se mostrou mortal e imperfeito. Isaías 38 registra que o rei estava com uma doença incurável. Quando o profeta lhe disse que ele morreria, Ezequias rogou por sua vida. O Senhor concordou em estender-lhe a vida por mais quinze anos e até lhe deu um sinal milagroso de confirmação, que ironicamente aconteceu no “relógio de Acáz”, cujo nome era de alguém que anos antes se recusara pedir ao Senhor um sinal. Ezequias aqui representa a nação de Judá, que, como o seu rei, recebera um novo começo de vida. Porém, os dias de Ezequias e de Judá estavam contados. Isaías 39 profetiza o subsequente fim de Judá. Logo após a recuperação de Ezequias, um grupo de representantes babilônicos o visitou. Imprudentemente, Eze-

quias mostrou os tesouros aos emissários, revelando o mesmo tipo de orgulho que levou à queda muitos reis antes e depois dele. O Senhor usou esta ocasião para anunciar que chegaria o dia em que os babilônios pilhariam o palácio e até levariam alguns dos descendentes de Ezequias para o exílio. Com essa narrativa acaba a primeira seção principal do livro. É visível que foi neste momento que em graus variados os reis contemporâneos de Judá ficaram aquém do ideal messiânico do profeta. As pessoas ficaram desejando e procurando outra pessoa. O caminho está aberto para o aparecimento do servo do Senhor nos capítulos a seguir.

Digressão a Isaías 4.2. Quem está familiarizado com análises do retrato messiânico de Isaías notará que Isaías 4.2 foi omitido neste tratamento do tema. Muitos consideram que o “Renovo do Senhor” mencionado aqui seja um título messiânico e entendem que o versículo descreve o rei escatológico do Messias sobre Israel. A palavra traduzida por “Renovo” é usada como título real ou messiânico pelos profetas posteriores (Jr 23.5; 33.15; Zc 3.8; 6.12), mas em cada caso o contexto claramente associa o título com um indivíduo. (Jeremias até faz a ligação específica com Davi.) Não é o que ocorre em Isaías 4.2. O paralelismo do versículo (observe a frase correspondente “fruto da terra”) dá a entender que está em vista a futura abundância agrícola da terra. Em outros textos bíblicos, a palavra traduzida por “Renovo” diz respeito à vegetação literal ou produção agrícola (por exemplo, Gn 19.25; Sl 65.10; Ez 16.7), e o quadro da prosperidade agrícola restabelecida nos últimos dias é um comum nos profetas (cf. Is 30.23,24; 32.20; Jr 31.12; Ez 34.26-29; Am 9.13,14).

DEUS E AS NAÇÕES

Julgamento. Muito da primeira seção principal do livro é dedicada ao tema do julgamento universal. Deus julgaria as nações do antigo mundo de Israel, inclusive os poderosos reinos do Egito, Assíria e Babilônia, como também os reinos vizinhos menores da Filístia, Moabe, Síria, Edom, Arábia e Tiro.¹¹ Este julgamento culminaria com a derrota final das nações hostis e o estabelecimento do reinado terreno de Deus desde o monte Sião para o mundo. O propósito

¹¹ Os oráculos de julgamento dos capítulos 13 a 23 estão organizados em dois painéis correspondentes:

- a) O julgamento da Babilônia e da Assíria (Is 13.1; 14.27); o julgamento da Babilônia (Is 21.1-10).
- b) O julgamento dos estados vizinhos menores (Is 14.28; 16.5; 21.11-17).
- c) O julgamento da Síria e de Israel (Is 17); o julgamento de Judá (Is 22).
- d) O julgamento da Etiópia e do Egito (Is 18; 20); o julgamento de Tiro (Is 23). O Egito e Tiro eram parceiros comerciais, que o oráculo de Tiro menciona (cf. Is 23.3,5).

destes oráculos era demonstrar ao povo de Deus que o Senhor é soberano sobre os assuntos internacionais e que, apesar da oposição, os seus propósitos para Israel e o mundo seriam cumpridos. Por conseguinte, o povo de Deus não deve temer nem confiar nas nações circunvizinhas.

O Egito recebe atenção especial nas profecias de Isaías contra as nações (cf. 19.1; 20.6; 31.1-7; 31.1-3), porque Judá foi tentado a formar alianças com este poder sulista com o intuito de deter os assírios. Essa política era ininteligente, pois o Senhor faria com que os egípcios esmorecessem diante dos assírios (19.1,4,16). Os deuses, os sábios, os líderes civis e o exército do Egito seriam insuficientes para deter o ataque violento do Senhor (vv. 19.1,3,11-15; 31.1-3).

Embora o Senhor usasse a Assíria como instrumento de julgamento contra o seu povo e muitas das nações circunvizinhas, ele castigaria este império orgulhoso (10.5-34; 14.24,25; 30.27-33; 31.4-9). O rei da Assíria era nada mais que um cassetete na mão do Senhor, mas que escarneceu arrogantemente de Jerusalém, dando a entender que o Senhor não podia livrar o povo israelita do poderoso exército assírio (10.5-14,32; 36.4-20; 37.9-13,24,25). As palavras de Senaqueribe indicam a convicção de que ele era o rei soberano do mundo diante de quem nenhum dos deuses dos insignificantes estados ocidentais poderia permanecer (cf. 36.18-20; 37.11-13). O Senhor comparou este rei orgulhoso a uma ferramenta ou arma que tenta brandir contra o seu usuário. Assim que o Senhor usasse os assírios para completar “toda a sua obra no monte Sião” (10.12; cf. 28.21), ele direcionaria o julgamento contra eles.

Há várias metáforas usadas para descrever este julgamento, entre elas doença (10.16), fogo (v. 17; 30.27,30,33; 31.9), o derrubamento de árvores (10.19,33,34), uma inundação (30.28), uma tempestade com chuva (v. 30) e o ataque de um leão furioso (31.4). O aparecimento de tais imagens junto com a derrota da Assíria deflagrada pelo Senhor é irônico, porque os reis assírios gostavam de usar muitas destas mesmas metáforas para descrever suas conquistas e façanhas. Os reis assírios se vangloriavam de abater a machadadas os cedros do Líbano (37.24), mas no dia do julgamento do Senhor os assírios, comparados às árvores altas do Líbano (10.34), cairiam pelo machado divino. Os reis assírios muitas vezes diziam que eram como leões furiosos, águas impetuosas de enchente e fogos destrutivos diante dos quais os inimigos não podiam permanecer. Entretanto, no dia do julgamento eles seriam objetos de tal ataque, quando o Senhor desencadeasse a sua ira e poder contra eles. Da mesma maneira que os assírios punham ganchos nos narizes dos cativos infelizes, assim o Senhor faria com eles (37.29). Desta forma, o Senhor mostraria a soberania sobre a Assíria e provaria que Ele, e não o rei da Assíria, era o Rei guerreiro mais poderoso do mundo.

Isaías 37.36,38 registra o cumprimento desta profecia de julgamento. Quando o exército assírio sitiou Jerusalém, o anjo do Senhor saiu e destruiu o exército em uma noite. Senaqueribe foi forçado a voltar para casa onde, uns vinte anos depois, foi assassinado pelos próprios filhos enquanto adorava no Templo de um dos seus deuses.

Babilônia, sucessora da Assíria como o império mais poderoso do Oriente Próximo, também sofreria o julgamento de Deus (13.1; 14.23; 21.1-10). Certos estudiosos entendem os oráculos babilônicos no plano de fundo do período assírio (séculos VIII-VII a.C.), porque os assírios controlavam a Babilônia por boa parte da carreira de Isaías e porque destruíram severamente a cidade em 689 a.C. (fato aludido em Is 23.13). É mais provável que a queda do império caldeu (império que alcançou sua culminância no século VI) proporcione o plano de fundo histórico. Em Isaías 13.19, a Babilônia é chamada especificamente a “glória [...] dos caldeus”, e temos de entender que o “rei da Babilônia” citado em Isaías 14.4 é um caldeu levando em conta Isaías 39.1 (onde o rei caldeu Merodaque-Baladâ é especificamente chamado “rei da Babilônia”). Isaías 13.17 também menciona os medos como conquistadores da Babilônia (cf. Jr 51.11,28; Dn 5.28).

Embora haja estudiosos que questionem a autenticidade destes oráculos de julgamento e os atribuam a um editor exílico posterior, podemos defender adequadamente que são do século VIII. Considerando que Isaías previu o exílio babilônico (Isaías 39.6,7), é bastante natural que ele incluísse a Babilônia no escopo do futuro julgamento de Deus sobre os inimigos do seu povo. Além disso, a Babilônia, por causa do seu valor simbólico como cidade que se opunha a Deus (cf. Gn 11.1-9), serve de representante hábil das nações hostis. Esta função representativa e simbólica de Babilônia explica por que a descrição da queda da nação em Isaías 13.17-22 (ver também 14.23) não corresponde com as circunstâncias históricas referentes à tomada relativamente calma de Ciro da cidade em 539 a.C. A descrição estilizada e hiperbólica do julgamento transcende a queda histórica da cidade pelos medos e persas e pressagia o julgamento final das nações antes do estabelecimento do reino terreno de Deus.¹² Sob esse aspecto, é instrutivo observar o tom cósmico da linguagem que inicia o capítulo 13 (cf. 13.1-13; ver também 14.26,27). Como era de se esperar, a revelação subsequente apanha o símbolo da Babilônia para descrever a vitória final de Deus sobre os inimigos nos fins dos tempos (cf. Ap 17; 18).

A profecia vívida do fim cabal da Babilônia culmina em Isaías 14 com uma canção de insulto enviada pelos exilados restabelecidos ao outrora orgulhoso rei da Babilônia. Falam que esse rei desce ao Sheol, onde outros reis pagãos já falecidos sobem para encontrá-lo. Estes reis, utilizando a imagem das suas próprias tradições mitológicas, comparam o rei à insignificante deidade da “estrela da manhã, filha da alva”, que realmente tentou subir à montanha dos deuses e reinar com El, o alto deus do panteão cananeu. Contudo, apesar das ilusões de

¹² O tema da devastação completa e permanente consta em outro texto do Antigo Testamento (cf. Is 34.11-15; Jr 50.39,40; 51.36,37; Sf 2.13-15) e na literatura do antigo Oriente Próximo. Exemplos desta literatura são uma maldição no tratado de Sefire (ver Pritchard, *The Ancient Near East*, vol. 2, p. 222) e a descrição que Assurbanipal faz da destruição de Elão (ver Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, volume 2, pp. 310, 311).

grandeza, o rei da Babilônia mostrou que é da mesma maneira mortal como todos os reis humanos que andaram na terra antes dele.

Certa tradição interpretativa popular vê no linguajar de Isaías 14.12-15 alusão à queda de Satanás.¹³ Contudo, este assunto “é um tanto quanto forçado neste capítulo”.¹⁴ A linguagem e a imagem têm raízes na mitologia cananéia, fato que não causa surpresa em uma citação feita ostensivamente por antigos reis pagãos a outro rei pagão (a citação das palavras dos reis é mais naturalmente entendida pelo versículo 15).¹⁵ Os paralelos mitológicos mais notáveis são: (1) o nome da principal deidade, “estrela da manhã, filha da alva”, (2) “estrelas de Deus” (*’el*, o nome do alto deus cananeu que presidia a assembléia dos deuses) e (3) o “monte da congregação”, especificamente localizado nos “lados do Norte” (*sapon*, o nome cananeu do Olimpo onde os deuses se reuniam; cf. “monte santo”, NVI). Ainda não conhecemos paralelo mitológico específico da rebelião da estrela da manhã, mas já notamos episódios semelhantes na mitologia cananéia e grega.¹⁶

Como a Babilônia, Edom também serve de função representativa e simbólica dos oráculos de Isaías contra as nações. Isaías 34 começa com a descrição do julgamento universal de Deus, cuja magnitude é tão grande que até os corpos celestes, talvez símbolos da oposição espiritual (cf. 24.21), são adversamente afetados (vv. 1-4). A mensagem se concentra em Edom, uma nação que teve longa história de hostilidade com Israel, apesar dos estreitos laços de sangue entre os dois. Quando Jerusalém caiu diante dos babilônios, os edomitas se alegraram com a derrota, participaram no saque da cidade e venderam alguns refugiados como escravos (cf. Sl 137.7; Lm 4.21; Jl 3.19; Ob 10-14). Por conseguinte, o julgamento do Senhor em Edom é chamado “o dia da vingança do Senhor” e o “ano de retribuições, pela luta de Sião” (34.8). O Senhor trincharia os edomitas com a espada como se fossem animais para sacrifício (vv. 5-7) e transformaria a terra deles em um montão eterno de ruínas habitado somente por criaturas do deserto (vv. 9-17). Uma vez mais a imagem dramática e hiperbólica transcende a queda histórica dos edomitas e antevê a destruição final de todas as nações hostis que Edom tão bem compendiou.

¹³ Para inteirar-se de uma história de interpretação destes versículos, ver Gerald Keown, “A History of the Interpretation of Isaiah 14.12-15”, Ph.D. dissertation, Southern Baptist Theological Seminary, 1979.

¹⁴ John A. Martin, “Isaiah”, in: *The Bible Knowledge Commentary, Old Testament*, editors John F. Walvoord and Roy B. Zuck (Wheaton, Illinois: Victor, 1985), p. 1.061.

¹⁵ O uso que Isaías faz da imagem mitológica não se limita a estes versículos. Muitas passagens no assim chamado Pequeno Apocalipse (Is 24; 27) indicam que o profeta estava ciente dos motivos e imagens mitológicos antigos (cf. Is 24.21,22; 25.8; 27.1).

¹⁶ Para saber mais, ver P. C. Craigie, “Helel, Athtar, and Phaethon (Is 14.12-15)”, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 85 (1973): pp. 223-225; J. W. McKay, “Helel and the Dawn-Goddess: A Re-examination of the Myth in Isaiah XIV 12-15”, in: *Vetus Testamentum* 20 (1970): pp. 451-464; and W. S. Prinsloo, “Isaiah 14:12-15. Humiliation, Hubris, Humiliation”, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 93 (1981): pp. 432-438.

Os oráculos de Isaías contra as nações culminam em uma descrição de julgamento mundial que precede o reino de Deus na terra. Embora muitas passagens aludem e pressagiam a vitória final do Senhor diante das nações hostis (8.9,10; 13.1; 14.27; 17.12-14; 29.5-8; 30.27-33; 31.4-9; 33.1-4; 34.1-17), Isaías 24 a 27, o denominado Pequeno Apocalipse de Isaías, dá o tratamento mais completo e contínuo deste acontecimento.

Apanhando o tom e a imagem cósmica de Isaías 13.1-13, o capítulo 24 descreve que a terra inteira será devastada por uma maldição (24.1-13). De acordo com o versículo 5, esta maldição cai sobre o mundo porque “a terra está contaminada por causa dos seus moradores, porquanto transgridem as leis, mudam os estatutos e quebram a aliança eterna”. À primeira vista, a referência a “leis” e “estatutos” sugere o concerto mosaico, mas o tom universal do contexto impede este entendimento. A linguagem é mais bem interpretada no plano de fundo do mandato de Deus a Noé (e por ele, à sociedade humana em geral), que é visto aqui em termos relacionados ao concerto (Gn 9.16 usa a frase “concerto eterno” junto com a promessa de Deus a Noé). O povo da terra se rebelou (cf. 24.16,20) contra o mandato de multiplicar-se e respeitar a imagem de Deus no gênero humano (Gn 9.1-7) por indiscriminadamente derramar sangue (cf. 26.21) e contaminar a terra (24.5; cf. Números 35.33, que fala sobre o sangue derramado “profanar” a terra — a palavra hebraica traduzida por “profanar” é a mesma traduzida por “contaminada” Is 24.5). Apoio adicional para essa interpretação vem de Isaías 24.18, que diz que o julgamento de Deus é um decreto do dilúvio de Noé (cf. Gn 7.11).

O ponto principal do julgamento de Deus é uma cidade não citada por nome caracterizada por força e orgulho (24.10-12; 25.2; 26.5,6). A queda desta cidade ocorre no contexto de desastre mundial, fato que leva certos teólogos a concluir que é típico ou representativo das cidades fortes da terra.¹⁷ Em Isaías 25.12, fala que Moabe (cf. v. 10) tem “altas fortalezas” nos “muros”, muito semelhante à cidade não citada por nome (cf v. 2; 26.5). Isso dá a entender que Moabe se identifica com a cidade em questão. Mas, mesmo assim, Moabe neste contexto representa todos os exércitos gentios hostis. Sob este aspecto, observemos que Isaías 26.1-6, que celebra a queda da cidade e a contrasta com Sião, é uma resposta de louvor à queda de Moabe descrita em Isaías 25.10-12.

Isaías 24.21 determina especificamente que os inimigos de Deus são “os exércitos do alto na altura e os reis da terra, sobre a terra”, sugerindo certo tipo de coalizão dos fins dos tempos entre o espiritual e o humano. Em Isaías 27.1, o profeta fala que este grupo de rebeldes é semelhante a uma grande criatura marinha. As duas passagens utilizam temas e imagens mitológicos. De acordo com Isaías 24.22, a coalizão divino-terrestre será

¹⁷ Por exemplo, ver Ronald E. Clements, “Isaías 1; 39”, in: *The New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 202. Clements entende que a cidade é “uma descrição pictórica do corpo da sociedade humana organizada, um tipo de ‘Feira de Vaidade’”.

agrupada em uma prisão e subseqüentemente castigada. É muito parecido com o relato babilônico da criação, no qual o deus Merodaque derrota Tiamat e depois prende os seus aliados, as forças do caos.¹⁸ O símbolo do leviatã é extraído diretamente da mitologia cananéia, na qual esta mesma criatura se opõe a Baal, deus da tempestade, e a sua aliada Anat. Isaías descreve que o animal é “serpente veloz” e “serpente tortuosa”, sendo praticamente idêntica à descrição na mitologia.¹⁹ Na mitologia, o leviatã representa o mar e as forças do caos que se opõem à autoridade régia de Baal. No Antigo Testamento, este simbolismo do mar/monstro marinho é aplicado às forças cósmicas e históricas, que se opõem à realeza do Senhor e procuram destruir a ordem que Ele estabelece. O tema da batalha com o mar/monstro marinho está associado com as vitórias do Senhor sobre o caos na criação e na história (cf. Sl 74.13,14; 77.16-20; 89.9,10; 51.9,10). A subjugação destas forças demonstra a realeza e soberania de Deus (Sl 29.3,10; 93.3,4). Isaías 27.1 aplica o tema à vitória final do Senhor sobre tais forças no fim dos tempos (17.12,13 também diz que as nações rugem como rugem as impetuosas águas). Naquele dia, todos os que se opõem ao programa e autoridade do Senhor serão derrotados de uma vez por todas.

O Senhor destruirá o último inimigo, a morte (25.7,8). Uma vez mais se evidenciam os antecedentes mitológicos. Na mitologia cananéia, Baal, no esforço de alcançar a realeza, derrota o mar/monstro marinho (símbolo do caos), celebra a vitória com um banquete, mas sofre derrota temporária às mãos da morte. Da mesma maneira, o Senhor derrota o caos (24.21,22; 27.1) e celebra o sucesso com um banquete rico no monte da realeza, o monte Sião (v. 23; 25.6). Porém, em contraste com Baal, o Senhor vence a morte. A declaração “tragará a morte para sempre” (25.8, ARA) é sumamente irônica, visto que tanto o Antigo Testamento (Pv 1.12; Is 5.14; Hc 2.5) quanto a mitologia cananéia dizem que a morte traga vorazmente a presa e os inimigos. Nas mitologias, a morte tem “um lábio tem para a terra, um lábio para os céus [...] e uma língua para as estrelas”.²⁰ A morte descreve o seu apetite da seguinte forma: “Mas o meu apetite é o apetite de leões do deserto. [...] Se é verdadeiro o meu desejo de consumir ‘barro’ [referência às vítimas humanas], então é verdadeiro que os como aos punhados, quer as minhas sete porções [indicando abundância e perfeição] já estejam na tigela ou quer Nahar [o deus do rio responsável por transportar em balsa as vítimas da terra dos vivos à terra dos mortos] tenha de misturar o cálice”.²¹

¹⁸ Ver Pritchard, *The Ancient Near East*, vol. 1, p. 34.

¹⁹ Ver John C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Second Edition (Edinburgh: T. & T. Clark, 1978), pp. 50,68. ver especificamente os textos 3. iii. 38-39 e 5. i. 1-3.

²⁰ Ibid., p. 69. Ver 5. ii. 2,3.

²¹ Ibid., pp. 68,69. Ver 5. i.14-22.

Restauração. O retorno de Israel do exílio será a demonstração vívida da autoridade do Senhor sobre o reino da morte. Separados da Terra Prometida, os exilados eram como os cadáveres que jazem no pó. O Senhor, porém, ressuscitará milagrosamente a nação e trará o povo de volta à terra deles (26.19; 27.12,13; cf. Ez 37.1-14, que também emprega a imagem da ressurreição para aludir à restauração da nação do exílio). Em contraste com os opressores que estarão mortos e não ressuscitarão (26.14), o povo reavivado do Senhor desfrutará uma nova era de glória (v. 15). (Certos estudiosos entendem que 26.19 se refira a uma ressurreição escatológica literal de israelitas. A vitória do Senhor sobre a morte mencionada em 25.7,8 certamente permitiria esta interpretação, como permitiria Dn 12.2.)

Quando o Senhor estabelecer o governo universal com sede no monte Sião (24.21; 25.6-8; 27.13), ele iniciará uma era de paz mundial (cf. 11.10) e adoração pura. Nações distantes, como também as que outrora trabalharam somente para auto-engrandecimento, pagarão tributo a ele em reconhecimento da soberania divina (18.7; 19.21; 23.18). Nações outrora hostis virão a Jerusalém para receber instruções do Senhor e submeter suas disputas à mediação dEle. Com Senhor sábio e Todo-Poderoso que resolve as discordâncias com justiça, as nações antigamente em guerra se esquecerão de fazer preparações militares e dedicarão as forças a atividades mais construtivas (2.2-4). Até nações que antigamente eram arquiinimigas se unirão em adoração ao Senhor (19.23-25).

UMA TEOLOGIA DE ISAÍAS 40 A 46

DEUS E O SEU POVO

A resposta de Deus à condição dos exilados. Como já comentado, os capítulos 40 a 66 pressupõem o exílio do povo de Deus. Jerusalém e a Terra Prometida jazem em ruínas (40.1,2; 44.26,28; 45.13; 49.19; 51.3; 52.2; 58.12; 60.10; 61.4; 62.4; 63.18; 64.10,11), e pelo menos alguns israelitas estavam presos na Babilônia e em outras terras distantes, esperando libertação futura (42.7,22; 43.5,6,14; 45.13; 47.6; 48.20; 49.9-12,22; 51.11,14; 52.11,12; 56.8; 57.14; 61.1). Compreensivelmente, os exilados estavam desanimados com a situação e céticos quanto às perspectivas futuras (40.27; 41.17; 49.14). Alguns aparentemente pensaram que o Senhor já não estava interessado na situação difícil pela qual passavam, enquanto outros até sugeriram que Ele os tratara injustamente. Estando sob o controle do poderoso império babilônico, alguns eram tentados a reconhecer a superioridade dos deuses babilônicos e a adorar as suas imagens. Talvez o Senhor de Israel fosse apenas uma deidade local que, por causa das limitações geográficas, não podia libertá-los da Babilônia. Respondendo tais atitudes, o Senhor deixou certos fatos cristalinamente claros.

Primeiro, Israel estava no exílio porque pecara, não porque Deus tomara uma decisão ou ação injusta (50.1). Israel provocara a ira do Senhor quebrando

a lei (42.24; 43.24; 48.18,19; 64.5) e estava sofrendo as justas conseqüências da sua infidelidade. Segundo, o Senhor não abandonara o povo. Há muitas passagens, especialmente nos primeiros capítulos da seção, que revelam que a relação e promessas de Deus pertinentes ao concerto ainda estavam em vigor. O Senhor tratou Israel por servo (41.8,9; 42.19; 43.10; 44.1,2,21; 45.4; 48.20), por escolhido (41.8,9; 43.20; 44.1,2; 45.4) e por semente de Abraão, seu parceiro do concerto (41.8). Em Isaías 44.2, Ele chama a nação “Jesurum” (que significa “o reto”), nome raro que aparece somente aqui, em Deuteronômio 32.15; 33.5,26. Em Deuteronômio, a palavra é usada acerca de Israel como objeto das ricas bênçãos e proteção de Deus e que, apesar desse favor divino, rebelou-se contra a sua autoridade. Tratando a geração exílica por este nome antigo, o Senhor lembra ao povo do seu ideal para eles (justiça) e oferece a possibilidade de bênção renovada (cf. 44.3,4). Além de tratar Israel por nomes que indicam o estado do concerto, o Senhor se apresenta a Israel como Deus (41.13,17; 43.3; 45.15; 48.1,2), Criador (43.1,7,15,20; 44.2,24; 46.3), Rei (41.21; 43.15; 44.6), Santo (41.14,16,20; 43.3,14,15; 45.11; 47.4; 48.17) e Redentor (41.14; 43.14; 44.6,24; 47.4; 48.17). Ele consola a Jerusalém personificada que compendia a condição humilhada da nação, e as promessas de que a restauração e renovação do concerto estavam nos planos futuros para o povo.

Terceiro, o Senhor confirma sua profunda preocupação e amor extremo pelo povo (43.4). Para enfatizar este fato, há muitas metáforas vívidas. Em Isaías 40.11, o Senhor é como um pastor que, em seus braços fortes, carrega no colo os seus cordeirinhos (o povo exilado) enquanto os leva de volta à Terra Prometida em triunfo (cf. 43.10). A referência ao braço do Senhor é parte especialmente importante da imagem verbal, pois em outros lugares de Isaías o braço do Senhor simboliza o poder grandioso que ele libera contra os inimigos (30.30; 40.10; 51.9; 52.10; 59.16; 63.5,12). Aqui, esse mesmo braço forte protege o povo.

Em Isaías 49, o Senhor emprega a figura de uma mãe para enfatizar a devoção a Sião. Respondendo à acusação de Sião de que o Senhor o esquecera (v. 14), ele pergunta: “Pode uma mulher esquecer-se tanto do filho que cria, que se não compadeça dele, do filho do seu ventre?” (vv. 15). Sob condições normais, claro que não. Para reforçar ainda com mais vigor, o Senhor acrescenta que mesmo que uma mãe abandonasse o seu filho, Ele jamais abandonaria o seu povo.

O Senhor também se compara a um marido que por breve momento furiosamente se divorciou da esposa da sua mocidade. Porém, ele restabeleceria o casamento, mostrando à esposa “misericórdia” e “benignidade” (54.5-8). Sião outrora se chamara “Desamparada” e “Assolada”, mas um dia o nome seria mudado para Hefzibá (que quer dizer “minha delícia está nela”) e Beulá (que quer dizer “casada”), porque o Senhor se alegraria com dela como o noivo se alegra com a noiva (Isaías 62.4,5).

Por fim, o Senhor demonstra a absoluta soberania sobre os babilônios e a infinita superioridade aos seus deuses-ídolos. O Senhor criou e controla o uni-

verso sem ter de consultar conselheiros (40.12-14; 42.5; 44.24).²² Determina o destino de nações e reis (40.17,22-24). Os corpos celestes, associados a várias deidades no pensamento pagão, são seus servos (v. 26). O Senhor frustra a sabedoria dos adivinhos e profetas pagãos (44.25), mas executa os seus próprios decretos (v. 26). Anuncia estes decretos com bastante antecedência como demonstração do seu controle soberano da história (41.4,21-29; 42.9; 45.21; 48.3-7). Os deuses-ídolos pagãos feitos pelos homens são incapazes de tais ações e não podem evitar que Deus redima o seu povo.

Numerosos contrastes com os deuses-ídolos pagãos enfatizam a incomparabilidade de Deus. Muitas palavras-chaves encontradas nas discussões relacionadas a ídolo (40.18-20; 41.5-7,21-29; 42.17; 44.9-20; 45.16,20; 46.1,2,6,7; 48.5,14) também constam nas descrições das atividades do Senhor de tal modo a demonstrar a singularidade divina. Por exemplo, de acordo com Isaías 40.19,20; 41.7, o ídolo é produto de um artesão humano. Por via do contraste, o Senhor afirma que Ele é o criador do artesão (54.16). Os artesãos gastam energia e força para formar os ídolos (44.12), mas o Senhor tem o poder de capacitar o seu povo cansado com energia e força sobrenatural que ultrapassam até mesmo a dos jovens mais fortes (40.29-31). Para fazer um ídolo, o artesão escolhe a madeira de uma árvore (v. 20). O Senhor, porém, é o criador das árvores (41.19), sendo retratado poeticamente como o objeto da adoração deles (44.23).

Em vez de ser o produto da decisão humana, o Senhor escolhe os homens como instrumentos para realizar a vontade soberana divina (43.10; 44.1,2; 48.10; 49.7). Todas as árvores do Líbano não alimentam um fogo sacrificatório adequado para o Senhor (40.16), mas o ídolo é feito em parte da madeira usada para o homem cozinhar suas refeições e esquentar as mãos (44.15). Os adoradores de ídolos usam o processo de refinação (40.19; 41.7; 46.6) para formar os seus deuses (44.9,10), mas o Senhor refina (48.10) e forma (44.2) o seu povo. Para fazer um ídolo, o trabalhador o reveste (*raqa*') com metal (40.19) e estende uma linha de medir em cima do trabalho (44.13); o Senhor espraia (*raqa*') a terra (42.5; 44.24) e estende os céus (40.22). Os homens assentam (*kun*) ídolos (40.20, ARA) em pequenos santuários (44.13); o Senhor estabelece (*kun*) a terra (45.18) e se assenta no horizonte enquanto levanta e derruba reinos (40.22). O ídolo é produto da sabedoria ou habilidade humana (40.20), o qual o Senhor frustra (44.25). Os adoradores de ídolos deveriam viver com medo, porque a confiança depositada nos produtos das próprias mãos é mal orientada e infundada (44.11). Israel, porém, não precisa ter medo, porque o seu Deus é o verdadeiro Deus (v. 8). Os ídolos pagãos podem ser levados em exílio em cima

²² Isaías 40.13,14 contém um debate oral contra Merodaque, o principal deus no panteão babilônico, que consultou Ea, o deus da sabedoria, quando criou o mundo. Cf. Roger N. Whybray, "Isaiah, 40-66", in: *The New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 53-54. Ver também o estudo mais completo feito por Whybray em *The Heavenly Counsellor in Isaiah xl 13-14: A Study of the Sources of the Theology of Deutero-Isaiah*, in: *Society for Old Testament Study, Monograph Series*, 1 (Cambridge: Cambridge University, 1971).

de bestas de carga (46.1,2), mas o Senhor tem carregado o seu povo ao longo da história (vv. 3,4). Nestas passagens, o Senhor emerge como Deus ativo, com o homem sendo o objeto das ações criativas divinas. Por contraste, os deuses-ídeos pagãos são inativos e o produto dos esforços do homem frágil.

A restauração futura de Israel. Porque Deus se preocupava com o povo e era bastante poderoso para libertá-lo, era digna de confiança a promessa divina de restauração. Diferente dos homens fracos e suas promessas indignas de confiança, que hoje estão aqui e amanhã se foram, a palavra de promessa dada pelo Senhor é confiável (40.6-8).²³ As suas promessas de salvação se cumprem, da mesma maneira que a chuva e a neve que caem do céu e regam a terra cumprem o propósito para o qual foram criadas (55.10,11).

Como prova adicional da confiabilidade da sua palavra, o Senhor apela para as “coisas passadas”, ou seja, os acontecimentos passados que Ele predisse e vieram a suceder (cf. 41.22; 42.9; 43.9; 44.7; 46.9; 48.3). Mais especificamente, as coisas passadas são o êxodo nos dias de Moisés (43.18). O cumprimento das coisas passadas se torna a garantia de que as coisas futuras/novas, o Senhor libertar o povo do exílio e restabelecê-lo na terra, também acontecerão (42.9; 43.19; 48.6).

Como na primeira metade do livro (10.26; 11.11-16), a futura libertação e restauração de Israel à terra é descrita em termos de um segundo Êxodo (43.16-21; 44.26,27; 48.20,21; 49.9-12; 51.9-11; 52.10-12). O Deus que promete esta libertação é o mesmo que abriu caminho pelo mar e destruiu os carros do Egito (43.16,17). Em Isaías 51.9, o Egito é chamado Raabe (cf. também 30.7 e Sl 87.4), um dos nomes dados pelo Antigo Testamento ao monstro marinho da mitologia antiga (cf. Jó 9.13; 26.12; Sl 89.10). A Bíblia associa poeticamente a vitória de Deus sobre este monstro (também chamado o leviatã) com a sua obra criativa na qual ele tirou ordem da desordem e trevas (cf. Jó 26.7-14; Sl 74.12-17; 89.9-12). O êxodo do Egito também foi um acontecimento criativo por meio do qual Deus formou uma nação nova do caos da escravidão e opressão (43.15). Por conseguinte, a aplicação do nome Raabe ao Egito em Isaías 51.9 é bastante apropriada.

O segundo êxodo ultrapassará o primeiro em vários aspectos, até o ponto em que o Senhor pode exortar o povo, embora hiperbolicamente, a esquecer-se da primeira ocorrência (43.18; mas cf. 46.9). O povo saiu do Egito às pressas (Êx 12.11; Dt 16.3), mas eles saíam da Babilônia a passos vagarosos, estando perfeitamente seguros da poderosa presença protetora de Deus (52.12). Embora Deus atendesse as necessidades físicas da geração de Moisés durante as peregrinações no deserto, esse período foi essencialmente de bênçãos adiadas. No segundo êxodo, porém, os sinais das bênçãos abundantes de Deus acompanhariam os exilados por todo o caminho de volta a casa. Ele transformará

²³ Isaías 40.6b deveria ser traduzido assim: “Todos os homens são como a erva, e a sua devoção/confiabilidade [*hesed*] é como as flores do campo”.

as montanhas em caminho (49.11) e o deserto em terra de jardins luxuriantes cortadas por rios (43.19,20; 48.21; 49.9,10).

Todos os caminhos do exílio levarão a Jerusalém (49.14-23; 52.11). A cidade sofredora, poeticamente comparada a uma esposa abandonada pelo marido (54.6), a uma viúva (v. 4), a uma mulher estéril (49.21; 54.1) e a uma mãe despojada dos seus filhos (49.21), testemunharão o retorno milagroso do povo exilado (vv. 19-21; 54.2,3). As riquezas das nações fluirão na reconstrução e embelezamento de Sião, que jamais voltará a ser contaminada por um exército inimigo (vv. 11-17; 60.4-22; 61.4-6; 62.1,2). Já não haverá necessidade da luz do sol e da lua, pois a luz luminosa da glória do Senhor emanará da cidade (60.19,20).

Os primeiros capítulos de Gênesis dão ilustrações da transformação futura de Sião. A Sião renovada será o foco da nova criação de Deus (65.17,18). O Senhor transformará o sofrimento de Sião em alegria, da mesma maneira que fez uma nação poderosa do envelhecido Abraão e da sua esposa estéril Sara (51.2). A bênção tomará o lugar da maldição e as ruínas de Sião serão mudadas em uma terra de jardins comparáveis ao jardim do Éden (v. 3). Sião jamais voltará a experimentar o julgamento irado de Deus, porque o Senhor fará um “concerto da [...] paz” perpétuo com a cidade, moldado segundo a promessa feita a Noé (54.9,10).

Da mesma maneira que Deus estabeleceu o reino sobre Israel pelo primeiro êxodo e a conquista da terra (cf. Êx 15.18; Sl 47.3-5; 114.1,2), assim o seu retorno a Sião fará todos reconhecerem o direito divino de reinar (52.7). Com base na analogia de brados de aclamação associados com reis humanos, a declaração: “O teu Deus reina!”, em Isaías 52.7, poderia ser mais bem traduzida por: “O teu Deus se tornou rei” (cf. NTLH; cf. também 2 Sm 15.10; 2 Rs 9.13).

Os instrumentos de salvação de Deus. O Senhor usaria dois instrumentos primários para ocasionar a libertação do seu povo: o governante persa Ciro e um servo não identificado descrito como um Israel ideal e um novo Moisés.

O Senhor levantaria Ciro como conquistador poderoso das nações e alguém cujo poder militar seria irresistível (41.2,3,25; 45.1,2). O propósito último de Deus em levantar Ciro era libertar o seu povo do exílio babilônico e reconstruir Jerusalém (44.28; 45.13; 46.9). Em troca da liberação do povo exilado, Deus, por assim dizer, daria por sua vez aos persas outras nações (43.3,4). (Embora certos estudiosos objetem que a designação específica de Ciro [44.28; 45.1] indica uma data do século VI a.C. para os capítulos 40 a 55, tal predição precisa não é sem precedentes [1 Rs 13.2] e é consistente com um dos principais temas do contexto — a habilidade de Deus predizer acontecimentos muito antes de acontecerem.)

Essas predições se cumpriram no século VI a.C., quando Ciro entrou subitamente em cena e estendeu o império medo-persa para oeste. Conquistou a Babilônia em 539 e decretou a volta dos judeus exilados à sua terra e a reconstrução do Templo (2 Cr 36.22,23; Ed 1.1-4). Reconheceu também a contribui-

ção do Senhor para o sucesso que ele vinha tendo (Ed 1.2; cf. 45.3), embora não devamos interpretar como afirmação ao monoteísmo. O Cilindro de Ciro dá a entender que ele atribuiu o seu sucesso a várias deidades, inclusive a Merodaque da Babilônia.²⁴ Em cumprimento de Isaías 43.3,4, os sucessores de Ciro até conquistaram o Egito.

A libertação dos exilados segundo o decreto de Ciro pressagiava um ato mais significativo de salvação que o Senhor ocasionaria pelo seu servo especial. As denominadas canções do servo esboçam que o seu ministério (42.1-9; 49.1-13; 50.4-11; 52.13; 53.12) é de sofrimento e defesa sublime.

A identidade do servo mencionada nestas canções é, talvez, a questão mais calorosamente debatida nos estudos do livro de Isaías. Alguns intérpretes concluem que o servo é a nação de Israel, que sofre em prol das nações gentias. Esta seção do livro trata e descreve Israel como o servo do Senhor (cf. Isaías 41.8,9; 42.19; 43.10; 44.1,2,21; 45.4; 48.20). Como tal, a nação tem de testemunhar aos gentios da grandeza de Deus (43.10; 48.20). A segunda canção do servo chega a dizer que o nome do servo é “Israel” (49.3).

O problema, porém, não pode ser resolvido assim facilmente. Considerando que uma das tarefas deste servo “Israel” é restabelecer a nação Israel para Deus (49.5,6), é necessário fazermos certa distinção entre o servo e a nação. Esta mesma distinção entre o servo e a nação é evidente em Isaías 49.8 (ver também 42.6), em que o servo medeia um concerto com o povo de Deus, e em Isaías 53.8, onde Ele sofre a favor do povo.²⁵ Como observa Harry Orlinsky, “não se conhece na Bíblia que Israel [...] deva sofrer inocentemente pelos pecados e a favor de povos não-israelitas”.²⁶ Esta seção do livro deixa claro que Israel não era inocente. Por conseguinte, não estava em posição de sofrer pelos outros. Muitas passagens indicam que o sofrimento de Israel era por causa dos seus pecados.²⁷ Por essas razões, muitos intérpretes preferem dizer que o servo é um indivíduo ou um Israel/remanescente ideal/justo personificado dentro da nação.

Antes de tentar uma identificação mais precisa do servo, é necessário examinarmos as canções mais detalhadamente. Como já comentado, o servo tem de, em certo sentido, ser “Israel” que permanece distinto da nação como um todo. Uma análise mais minuciosa das canções revela como isso se dá. O servo é um media-

²⁴ Ver Pritchard, *The Ancient Near East*, vol. 1, pp. 206-208. Neste texto, Ciro declara que Merodaque o escolheu e o comissionou a marchar contra a Babilônia. Afirma que Merodaque “ficou muito contente com” as suas “ações e [lhe] enviou bênçãos amigáveis”.

²⁵ Em Isaías 53.8, é preferível a leitura “teu povo” (a leitura que consta no rolo Isa^a de Qumran) que “meu povo”. O orador na canção usa constantemente a primeira forma plural, ao passo que a fala de Deus é limitada à introdução (Is 52.13-15) e conclusão (Is 53.11,12) da canção.

²⁶ Harry M. Orlinsky, *The So-Called ‘Suffering Servant’ in Isaiah 53* (Cincinnati: Hebrew Union College, 1964), p. 10.

²⁷ *Ibid.*, pp. 9,10.

dor do concerto em prol da nação de Israel (42.6; 49.8). Em Isaías 42.6, o contexto sugere que o referente de “povo” são todos os homens. O termo é paralelo a “gentios” (cf. 42.6b), e no versículo 5, “povo” se refere em geral aos habitantes da terra. Mas a passagem paralela em Isaías 49.8 indica que o povo com quem o concerto é feito são os israelitas, visto que os versículos 8b a 12 associam este concerto com o segundo êxodo e a recuperação da terra. Além disso, nos capítulos 40 a 66 o concerto futuro de Deus é com Israel e não com os gentios (54.10; 55.3; 59.21; 61.8). Como mediador do concerto com a nação, o servo também lidera um segundo êxodo para fora do exílio e de volta à Terra Prometida (49.5-12). Abre “os olhos aos cegos”, libertando os cativos da prisão escura (42.7). A comissão do servo não se limita a Israel. É também uma “luz dos gentios” (42.6; 49.6) no que tange a dar libertação a todos os oprimidos da terra (49.6) e estabelece a justiça por todo o mundo (42.1-4). Este aspecto da comissão, quando examinado no plano de fundo do antigo Oriente Próximo bíblico, é de natureza decididamente relacionada à realeza. No mundo antigo, os reis eram responsáveis acima de todos os outros, para promover e manter a justiça.²⁸

A esta altura, podemos fazer várias observações sobre o papel e identidade do servo conforme Isaías o percebe. O título “Israel” é apropriado, porque, como grupo representativo ou individual dentro da nação, o servo incorpora o ideal de Deus para o povo. Na sua capacidade, como mediador do concerto e libertador da escravidão, o papel do servo é igual ao de Moisés que tirou Israel do Egito e mediou o concerto no Sinai (cf. esp. Êx 34.27). O tema do segundo êxodo do livro estaria incompleto sem a presença de um segundo Moisés. Através do servo, cumpre-se também o ideal original de Deus para Israel com respeito às nações. Vivendo de acordo com a lei de Deus, Israel tinha de servir como modelo dos padrões de justiça de Deus para as nações circunvizinhas (cf. Dt 4.6-8). A nação fracassara, mas o servo terá sucesso em estabelecer justiça ao longo da terra. Sob este aspecto, sua função é paralela ao do rei messiânico descrito em Isaías 11.1-10. Resumindo, Isaías retrata o servo como um Israel ideal que é um novo Moisés e, como a figura régia ideal do capítulo 11, o instrumento do Senhor que leva justiça à terra. Os paralelos com Moisés e o Messias dão a entender que o servo é um indivíduo, não um grupo.

As canções descrevem a carreira do servo com alguns detalhes. A primeira canção (42.1-9) enfatiza a comissão divina especial para estabelecer a justiça (vv. 1-4) e libertar os que estão presos (vv. 6,7). Diz que o servo é aquele que não chama a atenção para si mesmo (v. 2) e que se abstém de oprimir os que já estão oprimidos (v. 3a).

A segunda canção (49.1-13) desenvolve estes temas, descrevendo mais detalhadamente o estado especial do servo (vv. 1-3) e a sua comissão para libertar

²⁸ Ver Keith W. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, in: *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series*, 12 (Sheffield: JSOT Press, 1979).

os exilados da escravidão (vv. 5-12). Esta canção também indica que o servo experimentaria certo desânimo e rejeição na execução da tarefa (vv. 4,7), abrindo o caminho para o tema principal da terceira e quarta canções, a rejeição e o sofrimento do servo.

A terceira canção (50.4-11) contém o testemunho de fé e a resistência do servo em face da oposição. O servo testemunha que Deus lhe fez porta-voz especial, uma responsabilidade que ele assumiu prontamente (vv. 4,5). Mesmo quando maltratado e humilhado, ele continuou confiando no Senhor, sabendo que a defesa viria (vv. 6-9).

A quarta canção dá um relato mais detalhado da rejeição e sofrimento do servo (52.13; 53.12). A canção está cheia de ironia. Israel admite que interpretou mal a razão para o sofrimento do servo. Presumiu que o sofrimento era em razão do pecado do servo (53.1-3,4b), mas na realidade ele estava sofrendo em prol do povo (vv. 4a,5,6,11,12). Por ter se submetido de boa vontade a tal tratamento injusto (vv. 7-9), o Senhor o defende (vv. 10-12). Até reis poderosos que o haviam considerado um ninguém, são forçados a reconhecer-lhe a grandeza (52.13-15). Talvez o exemplo mais notável da ironia na canção seja que a nação pecadora é declarada inocente (cf. “justificará a muitos”, 53.11b) por causa do sofrimento do servo a favor da nação.²⁹ Tal exoneração dos culpados é proibida e condenada em outros textos do Antigo Testamento (cf. Êx 23.7; Pv 17.15; 5.23 que usam o verbo hebraico traduzido por “justificará” em 53.11), contudo o sofrimento do servo é de tal caráter inigualável que, neste caso, as demandas normais da justiça são postas de lado. Esta declaração indica que os culpados de alguma maneira fogem do castigo por causa da identificação do servo com eles e o seu sofrimento a favor deles.

A quarta canção suscita questões exegéticas e teológicas. Duas das mais problemáticas e importantes são estas: (1) Será que o profeta indicou que o sofrimento do servo é substitutivo ou é somente compartilhado? Em outras palavras, ele sofre em lugar da nação ou junto com ela? (2) A canção quer mesmo descrever o retrato da morte e ressurreição literal do servo?

Certos estudiosos questionam a interpretação tradicional da canção, argumentando que o sofrimento do servo, embora compartilhado, imerecido e redentor, não é vicário no sentido de impedir os outros de sofrerem o castigo pelos próprios pecados.³⁰ Orlinsky e Whybray identificam o servo com o deno-

²⁹ O verbo hebraico traduzido por “justificará” tem aqui a força de “declarar inocente”, “absolver” (cf. o uso em Êx 23.7; Dt 25.1; 1 Rs 8.32; Pv 17.15; Is 5.23). Outras conotações atestadas são *fazer justiça*, *defender* (2 Sm 15.4; Sl 82.3; Is 50.8, NVI), *dar razão* (Jó 27.5, ARA) e *ensinar a justiça* (Dn 12.3).

³⁰ Ver a monografia de Orlinsky citada na nota 26 e Roger N. Whybray, *Thanksgiving for a Liberated Prophet*, in: *Journal of the Study of Old Testament*, Supplement Series, 4 (Sheffield: University of Sheffield, 1978).

minado Deutero-Isaías que supostamente se submeteu ao tratamento injusto, rejeição e até prisão para levar uma mensagem de esperança aos exilados. Whybray oferece uma análise exegética diligente da quarta canção. Nesse estudo, ele mostra que não há linguagem tradicionalmente ligada ao sofrimento vicário do servo que realmente ensine isso. A evidência que ele cita, que é muito complexa e longa para inspecionarmos aqui, dá a entender que a linguagem do texto não *exige* expiação vicária. Entretanto, ao insistir que a linguagem impede tal interpretação, Whybray exagerou na teoria. Grande parte da linguagem, embora talvez ambígua em sua situação original, *permite* o conceito de sofrimento vicário e abre caminho para o desenvolvimento completo da subsequente revelação bíblica da doutrina da expiação substitutiva junto com a mediação do servo de um novo concerto.

As declarações e detalhes do texto indicam a natureza substitutiva do sofrimento do servo: (1) Isaías 52.15a, que indica que ele “borrifará muitas nações”; (2) referências ao servo levar os pecados do povo e as suas conseqüências (53.4a,6b,11b,12b); (3) o versículo 5 declara que o sofrimento foi “pelas nossas transgressões e [...] iniquidades” e resultou em paz e cura; (4) o versículo 7, que compara o servo a um cordeiro levado ao matadouro e é interpretado no plano de fundo do sistema sacrificatório; (5) o versículo 10, que se refere ao Senhor que faz “a sua alma [...] por expiação do pecado”; e (6) o versículo 11, que declara que o servo “justificará muitos”, levando os seus pecados.

Entretanto, temos de ter cuidado para não tirar conclusões de traduções questionáveis ou pressionar a linguagem do texto além do limite contextual. Muitas destas declarações não são tão claras ou determinativas quanto aparentam superficialmente. A tradução “borrifará” em Isaías 52.15 é provavelmente enganosa. Em outros usos deste verbo hebraico, o objeto borrifado é introduzido por uma preposição, mas nenhuma preposição ocorre antes de “muitas nações”. É mais provável que este seja um homônimo que significa “saltar” ou “pular” e que a linha deva ser traduzida assim: “Assim ele atemorizará (ou seja, fará com que pulem ou saltem de surpresa) muitas nações” (LXX traduz o verbo por “maravilhar”). Isto se ajusta muito melhor com a linha paralela, que enfatiza a surpresa que os reis terão quando testemunharem a exaltação do servo.

As referências metafóricas ao servo levar/carregar os pecados têm o potencial de imaginar sofrimento compartilhado ou vicário.³¹ A tradução “*pelas* nossas trans-

³¹ Em Isaías 53.6, a declaração: “O SENHOR fez cair sobre ele a iniquidade de nós todos”, seria mais bem traduzida por: “O Senhor causou que a iniquidade de nós todos o encontrasse/atacasse”. Em outros textos bíblicos, o verbo hebraico em questão (*hiphil*, derivado de *paga*) significa “fazer solicitação”, um sentido não aplicável aqui. Devemos entender o significado do verbo em Isaías 53.6 em relação ao uso do verbo no sentido de “encontrar com hostilidade”, “cair em”. A exata construção hebraica usada em Isaías 53.11 (*sabal 'awon*) ocorre somente em outro texto, qual seja, Lamentações 5.7, que se refere aos filhos que sofrem as conseqüências dos pecados dos pais. A construção

gressões e [...] iniquidades” no versículo 5 é talvez interpretativa. A preposição hebraica usada aqui é mais bem traduzida por “por causa de” (cf. NTLH; NVI). Isso possibilita a expiação vicária, mas não a exige. O símile do cordeiro no versículo 7 não tem o sistema sacrificatório como plano de fundo. Nem a palavra hebraica traduzida por “matadouro” nem o seu verbo relacionado são termos técnicos para aludir ao sistema sacrificatório. Quando usados em relação a animais, ambos os termos se referem a matar ou abater animais para comida (Gn 43.16; Êx 22.1; Dt 28.31; 1 Sm 25.11; Pv 7.22; 9.2; Jr 11.19; 50.27; 51.40). A tradução de NIV de Isaías 53.10 também é problemática. A linha diz literalmente: “Embora tu faças a vida dele uma oferta de culpa”, ou: “Embora ele ofereça uma oferta de culpa” (o verbo *tasim* está ou na segunda pessoa do masculino singular ou na terceira pessoa do feminino singular). Entender que o verbo esteja se dirigindo a Deus (segunda pessoa) é problemático, porque o versículo 10 se refere duas vezes a Deus na terceira pessoa e em nenhuma outra parte a canção o trata na segunda pessoa. O verbo é mais bem compreendido como terceira pessoa com o termo hebraico *napso* (de *nepes*, que é gramaticalmente feminino), com “ele” (literalmente, “a sua vida”) como sujeito. A declaração resultante, ainda que caiba uma interpretação ao longo das linhas tradicionais, não se presta prontamente a tal ponto de vista e é, na realidade, bastante enigmática e obscura. A precaução exegética e teológica exige que não seja usada como base para conclusões dogmáticas sobre a natureza do sofrimento do servo.

Resumindo, a linguagem da quarta canção possibilita que o sofrimento do servo seja vicário (observe esp. ele “justificará a muitos”, 53.11), mas por si mesma não exige tal interpretação. O pleno significado da linguagem requer esclarecimento por meio de revelação subsequente (acerca disso, ver mais adiante).

Outra questão interpretativa diz respeito à linguagem de Isaías 53.8-12. Esses versículos falam acerca da morte e ressurreição do servo, ou estão dizendo que ele é liberto na última hora de uma execução injusta?³² A linguagem do texto se refere claramente à sua morte (cf. esp. “cortado da terra dos viventes”, 53.8;³³ “na sua morte”, v. 9; e “derramou a sua alma na morte”, v. 12). A questão, porém, não pode ser resolvida tão facilmente. Muitas passagens do Antigo Testamento usam hiperbolicamente a expressão idiomática da morte física para referir-se a uma crise ameaçadora de vida. Por exemplo, o autor do Salmo 88 lamenta: “Já estou contado com os que descem à cova; estou como um homem

hebraica usada em Isaías 53.12 (*nasa'het*) é usada em outras passagens com a idéia de compartilhar ou levar a culpa ou as conseqüências do pecado (Lv 19.17; 20.20; 22.9; 24.15; Nm 9.13; 18.22,32; Ez 23.49).

³² Whybray apresentou extensas argumentações a favor da segunda opção interpretativa (ver nota 30).

³³ Muitas passagens mostram que a “terra dos viventes” é o oposto polar do Sheol, o lugar dos mortos (Sl 52.5; Is 38.11; Ez 26.20; 32.23-32). Por conseguinte, a frase “cortado da terra dos viventes” é, falando tecnicamente, uma descrição figurativa de morte física, e não uma prisão ou outra crise ameaçadora de vida. Porém, como já comentado, é comum que a linguagem ou expressões idiomáticas de morte física se refiram *poeticamente* a situações ameaçadoras de vida que levam o indivíduo à beira da morte.

sem forças, posto entre os mortos; como os feridos de morte que jazem na sepultura, dos quais te não lembras mais; antes, os exclui a tua mão. Puseste-me no mais profundo do abismo, em trevas e nas profundezas” (Sl 88.4-6).³⁴ Outros poetas falam que estão emaranhados nas cordas restritivas da morte (Sl 18.4-6), engolfados em suas águas ondulantes (vv. 4,16), presos em suas covas profundas (Sl 30.3) e cercados por suas barras (Jn 2.6). Muitos salmistas pediram ou agradeceram por libertação divina das portas ou profundezas da morte (Sl 9.13; 56.13; 71.20; 86.13). É de comum acordo que a linguagem da quarta canção seja interpretada segundo estas linhas, em cujo caso indicaria que o servo, embora estando cara a cara com a morte, foi salvo na última hora e defendido por Deus. Ao mesmo tempo, porém, a linguagem possibilita a morte e a ressurreição literal. Uma vez mais, a revelação subsequente é vital para entendermos a plena significação da linguagem do profeta (ver mais adiante).

No decorrer do tempo, Jesus Cristo emergiu como o servo do Senhor previsto pelas canções do profeta Isaías. Este ponto talvez esteja claro no Evangelho de Mateus. Já no início, Mateus apresenta Jesus como o Israel ideal (cf. 49.3) que tem sucesso onde a nação fracassou (cf. 1.13-15). De acordo com Mateus, os milagres de cura física que Jesus realizou eram lições práticas que o identificavam como o servo isaítico (Mt 8.16,17). Mateus 12.15-28 é particularmente instrutivo sob este aspecto. O autor entende que a advertência de Jesus contra dar publicidade ao seu ministério é um cumprimento de Isaías 42.1-4 (Mt 12.15-21). Observa que Jesus deu visão aos cegos, um ato que recorda a profecia de Isaías 42.7 (vv. 22,23). O ato de Jesus curar a cegueira literal implicava que Ele também tinha o poder de curar a cegueira figurativa (a escravidão resultante da quebra do concerto) citada em Isaías. Quando os fariseus atribuíram aos demônios a aptidão que Jesus demonstrou, Ele argumentou convincentemente que o poder vinha do Espírito de Deus (Mt 12.24-28; cf. 42.1). A descrição que Mateus faz da morte de Jesus também utiliza o retrato isaítico do servo sofredor (cf. Mt 26.63; 27.12,14 com 53.7; 26.67; Mt 27.30 com Is 50.6; e Mt 27.38 com Is 53.9,12). Outras passagens do Novo Testamento que também identificam que Jesus é o servo isaítico são Atos 8.32,33; 26.23 (cf. Is 53.7; 49.6),³⁵ 1 Pe 2.21-25 (cf. Is 53).

A experiência de Jesus esclarece a linguagem um tanto quanto ambígua da quarta canção do servo. Jesus se identificou e tomou parte no sofrimento do povo de Deus (cf. Mateus 3.14,15; 8.16,17). Contudo, mais que isso, o seu sofrimento era vicário no sentido de ter libertado o povo de Deus da culpa e das plenas conseqüências dos pecados e posto a fundação para a reconciliação que vem pelo novo concerto (Mt 26.28). Na morte e ressurreição de Jesus, a linguagem de Isaías 53.7-12, que no seu antigo contexto podia ser entendi-

³⁴ Para inteirar-se de descrição semelhante constante em um texto mesopotâmico, ver tablete II de “Ludlul Bel Nemeqi”, in: Pritchard, *The Ancient Near East*, vol. 2, pp. 151-154.

³⁵ Em Atos 13.47, Paulo e Barnabé, como embaixadores de Jesus, aplicam para si a comissão do servo como “luz para os gentios” (NVI).

da apenas de modo estereotípico e hiperbólico, também cumpre o seu pleno potencial.

Digressão a Isaías 61.1-4. É possível que devamos incluir Isaías 61.1-4 entre as canções do servo. Entende-se que o orador nestes versículos é naturalmente o profeta, mas há detalhes que sugerem que é o servo, sobretudo a sua posse do Espírito do Senhor (s 61.1; cf. 42.1), o seu papel como porta-voz de Deus (61.1,2; cf. 49.2; 50.4), a sua comissão para proclamar libertação e o favor do Senhor aos prisioneiros (61.1,2; cf. 42.7; 49.8,9), e a sua associação com a restauração da terra (61.3,4; cf. 49.6-12) e o estabelecimento de um novo concerto (cf. 61.8 com 49.8). Pode ser abrupto o servo falar aqui, mas a segunda e a terceira canções do servo começam abruptamente com o servo também falando (49.1; 50.4). Se esta passagem for uma fala do servo, então encaixa muito bem com a sucessão de canções — o seu mais estreito paralelo é com a primeira e a segunda canção — e também oferece evidência adicional ao caráter régio do servo. A proclamação de liberdade aos cativos é rememorativa dos éditos e decretos reais do antigo Oriente Próximo por meio dos quais os devedores e escravos ficavam livres das dívidas e obrigações e os prisioneiros eram soltos.³⁶ Entender essa passagem como canção do servo é também compatível com a declaração de Jesus de que o seu ministério a cumpriu (Lc 4.16-21).

Renovação do concerto. Deus anunciou a salvação futura do povo exilado e o exortou a confiar na promessa de libertação. A restauração final prometida por Isaías não seria automática. A condição prévia para o cumprimento da visão de Isaías era a renovação do concerto. Isaías 55 contém uma chamada urgente ao povo de Deus para que renove a relação do concerto com o Senhor. O capítulo está organizado em dois painéis (55.1-5; 6-13) cada um dos quais tendo exortações (55.1-3,6-7) apoiadas por promessas motivadoras (55.3-5,7-13).

No primeiro painel, Deus convida o povo a comer e beber os gêneros alimentícios que Ele oferece livremente (ou seja, as bênçãos relacionadas ao concerto). Promete vida e uma nova e perpétua relação pertinente ao concerto que darão destaque internacional à nação. A vida em questão não é apenas vida física ou espiritual, mas a prosperidade e o bem-estar que são o resultado de uma relação pertinente ao concerto que é apropriada a Deus (cf. Dt 30.15-21). O concerto perpétuo é comparado à promessa incondicional de Deus a Davi. Da mesma maneira que Davi reinava sobre as nações, assim o povo de Deus exercia autoridade sobre as nações distantes.

A relação precisa entre as promessas davídicas referentes ao concerto e o concerto eterno é incerta. Há estudiosos que argumentam que o concerto davídico é democratizado e entendido que se cumpre pela nação. Considerando que Isaías em

³⁶ Cf. Pritchard, *The Ancient Near East*, vol. 2, pp. 36-41, 187-188. Os paralelos bíblicos são a legislação do ano do jubileu (cf. Lv 25.10) e as descrições hínicas do Senhor como o rei justo que liberta os prisioneiros (Sl 68.6; 146.7,8). (Sl 79.11 e 102.20 aplicam a imagem de libertação da prisão à libertação dada por Deus ao Israel oprimido.)

outra parte do seu texto inclui claramente um rei davídico individual na sua visão escatológica, é mais provável que a relação seja analógica ou que esse novo concerto e domínio de Israel sobre os gentios se entendam como benefícios nacionais do cumprimento das promessas de Deus a Davi. Não devemos enfatizar exageradamente a distinção entre o rei davídico e a nação, como muitas passagens do Antigo Testamento deixam claro (por exemplo, 1 Rs 6.12,13; 9.4-9 e Sl 72; 144).

No segundo painel, o apelo divino assume maior substância moral, visto que as exortações iniciais para “buscar” ou “invocar” o Senhor são acompanhadas por uma ordem ao arrependimento. O Senhor promete misericórdia e perdão aos arrependidos, como também bênçãos renovadas. Muitos termos-chaves usados em Isaías 55.6,7 ocorrem em outras passagens que falam de uma renovação escatológica do concerto com os exilados, entre eles “buscar” (Dt 4.29), “voltar” (Dt 4.30; 30.2,3,10; 1 Rs 8.47,48), “ter misericórdia” (Dt 4.31; 30.3; 1 Rs 8.50) e “perdoar” (1 Rs 8.50). Israel sofrera o exílio previsto por Moisés e Salomão; agora o Senhor estava lhe disponibilizando a reconciliação prevista por estes dois antigos líderes da nação.

Devemos harmonizar este apelo à renovação do concerto e a promessa de perdão com as declarações mais antigas que falam que os pecados de Jerusalém (a cidade representa a nação exilada) foram pagos através do exílio (40.2) e que Deus desfez as iniquidades do povo (44.22). O exílio foi o castigo necessário pela rebelião da nação. Uma vez que o período prescrito se cumprira, a barreira inicial para a reconciliação acabou. A remoção desta barreira inicial está registrada em Isaías 40.2 e provavelmente também em Isaías 44.22. Outra barreira para a restauração permanecia. A tendência de Israel a rebelar-se, que fora o gatilho que inicialmente desencadeara o exílio. Até que Israel verdadeiramente se arrependesse e tivesse uma renovação interior, não ocorreria nenhuma restauração verdadeira e duradoura. Isaías 55 é um apelo para essa mudança.

Reconhecer a relação entre a declaração em Isaías 40.2 e o apelo em Isaías 55 fornece respostas para as duas questões desconcertantes que surgem na interpretação de Isaías 40 a 55. (1) Se Israel já sofreu pelos seus próprios pecados no exílio, como o sofrimento do servo pode ser vicário? (2) Por que o retorno dos exilados nos séculos VI e V a.C. ficou muito aquém da visão gloriosa de Isaías?

Quanto à primeira questão, é verdade que Israel necessariamente sofreu pelos seus próprios pecados e que este sofrimento abriu caminho para a restauração. Porém, como já comentado, algo além disto, isto é, a renovação do concerto, era essencial para a conclusão da reconciliação da nação. O servo, como mediador da nação do concerto (49.8), desempenha papel importante no estabelecimento deste novo concerto. Mais especificamente, como mostra a revelação subsequente, o seu sofrimento proporciona a fundação sacrificatória para a implementação do concerto (cf. Mt 26.28; Mc 14.24; Lc 22.20; 1 Co 11.25; Hb 9.15; 12.24). Resumindo, o sofrimento de Israel no exílio não foi suficiente em si mesmo para ocasionar a restauração completa. Era também necessária uma mudança fundamental no caráter moral da nação, uma mudança que ocorre pelo novo concerto, mediado pelo servo do sofrimento.

Quanto à segunda questão, é verdade que o retorno histórico da Babilônia não cumpriu a visão magnífica de Isaías. Em parte, porque a resposta dos exilados ao apelo do Senhor para a renovação do concerto não chegou a ser impressionante. O arrependimento e a renovação nacional em grandes proporções não podia acontecer até que o servo viesse e pusesse a fundação para o novo concerto.³⁷ A revelação subsequente indica que, no plano oculto de Deus para o mundo, a renovação do concerto de Israel como entidade nacional seria adiada de forma que os gentios também fossem incorporados no programa de salvação e chegassem a ser os recebedores no novo concerto (cf. Rm 11.25-27). O retorno histórico da Babilônia, realizado pela instrumentalidade de Ciro, somente pressagiava a restauração final de Israel efetuada pelo servo. Considerando que a liberação dos exilados dada por Ciro colocou em ação o programa de libertação proporcionado por Deus, está estreitamente associada com a realização escatológica plena da salvação de Israel. Em Isaías, tipo e antítipo estão misturados deste modo.

Purificação futura do povo de Deus. O próprio Isaías sugeriu que a tendência da nação à rebelião atrasaria o cumprimento completo da visão escatológica. Até mesmo em Isaías 40 a 48, cujo tom é avassaladoramente positivo e encorajador, há o reconhecimento de que nem tudo estavam bem entre os exilados. À medida em que a seção progride, o tom do profeta se torna cada vez mais exortativo chegando a ser até mesmo acusatório. Entre os exilados havia um espírito briguento que questionava a sabedoria de Deus (45.9,10). Deus trata pelo menos de alguns como “prevaricadores” (46.8; 48.8), traiçoeiros/rebeldes (48.8, NVI) e “duros de coração” (46.12). A lealdade prometida dos exilados ao Senhor não foi feita de todo o coração (48.1,2) e tinham a propensão a atribuir o trabalho de Deus aos ídolos pagãos (v. 5).

Isaías 56 a 66 desenvolve completamente este retrato negativo dos exilados, onde Isaías prevê que a comunidade, como os antecessores pré-exílicos, seria corrompida, forçando o Senhor uma vez mais a purificar a nação por meio de juízo.³⁸ Nestes capítulos, o Senhor trata o povo como a comunidade do concerto e deixa claro que eles têm de preservar os padrões justos do concerto. Em Isaías 56.1,2, o Senhor exorta o povo a promover justiça e depois pronuncia uma bênção sobre aquele que “se guarda de profanar o sábado e guarda a sua mão de perpetrar algum mal”. Para enfatizar que Ele desejava lealdade genuína e não mera conformidade exterior, o Senhor promete

³⁷ No sermão registrado em Atos 3.12-26, Pedro desenvolve suas argumentações ao longo destas linhas (cf. esp. At 3.17-20).

³⁸ Como já comentado, Isaías 56 a 66 pressupõe as circunstâncias do exílio. Jerusalém e a terra em geral estão em ruínas e há previsão do retorno dos exilados. Ao mesmo tempo, certas características destes capítulos prevêem que a comunidade seria restabelecida na terra. Note as chamadas à justiça, as denúncias das práticas religiosas cananéias e as predições de outra fase de julgamento purificador na nação. Enquanto que Isaías 40 a 55 mostram constantemente uma perspectiva exílica, Isaías 56 a 66 misturam as perspectivas exílicas e pós-exílicas.

que os excluídos do templo na antiga ordem, como os eunucos e os estrangeiros, agora teriam acesso se exibissem devoção ao concerto (56.3-8).

Não devemos entender que a preocupação do sábado (cf. também 58.13) seja um fenômeno estritamente recente. É verdade que os profetas posteriores enfatizaram nas suas acusações a quebra do sábado (Jr 17.21-27; Ez 20.12,13,20,21; 22.8,26). Mas já no início da história de Israel, o sábado foi separado como sinal especial do concerto (Êx 31.12-17). É especialmente apropriado haver um apelo à lei sabática junto com as exortações de justiça social, porque a observância do sábado tinha de servir de lembrança de que Israel fora liberto da escravidão e que era responsável por tratar os seus servos de modo humanitário (cf. Dt 5.12-15).

Em Isaías 56 a 66, o Senhor condena a comunidade por diversos pecados, muitos dos quais foram cometidos pelos antepassados e ocasionaram o exílio da nação. Denuncia, especificamente, a idolatria (57.3-13; 65.3-7,11), a injustiça e a violência (57.1,2; 59.3-8) e a hipocrisia religiosa (58.1-7).

Em Isaías 57, a denúncia da idolatria é tremendamente vívida.³⁹ O Senhor trata os idólatras por “semente de adultério e de prostituição” que lascivamente adoram os deuses pagãos “debaixo de toda árvore verde”, prática com longa história entre o povo de Deus (cf. 1 Rs 14.23; 2 Rs 16.4; 17.10; Jr 2.20; 3.6; 17.2; Ez 6.13; 20.28; Os 4.13,14). O Senhor compara essa paixão por idolatria, que envolvia sacrifício de crianças, a uma adúltera que sobe na cama com os amantes e descaradamente olha a nudez deles.

A referência ao jejum (58.1-7), embora não espelhe necessariamente um plano de fundo exílico/pós-exílico (cf. Jz 20.26; 1 Sm 7.6), é consistente com a ênfase nesta prática que se desenvolveu em épocas posteriores (cf. Zc 7.1-5; 8.19). Como em Zacarias, o Senhor deixa claro que o jejum não faz sentido sem que haja justiça social. O jejum por si mesmo não ocasiona o favor de Deus. O Senhor coloca maior prioridade na justiça aos trabalhadores e na preocupação pelos pobres e sem-teto. Só quando a justiça tomar o lugar da opressão é que o povo e a terra teriam as bênçãos divinas e a renovação (cf. 58.8-12). Naquele

³⁹ Várias características da denúncia registrada em Isaías 57.3-13 se assemelham com descrições pré-exílicas de idolatria. Certos estudiosos entendem que este apelo se dirige à audiência de Isaías no século VIII. Até os estudiosos que atribuem estes capítulos a um “Terceiro Isaías” classificam esta seção em particular como pré-exílica. Por exemplo, ver Claus Westermann, “Isaías 40-66”, in: *Old Testament Library*, translated by D. M. G. Stalker (Philadelphia: Westminster, 1969), pp. 301, 302. No contexto mais amplo destes capítulos, entendemos melhor o capítulo quando ele é dirigido à comunidade exílica/pós-exílica. Talvez os que permaneceram na terra durante o exílio continuaram as práticas dos antepassados e os exilados que voltaram podem tê-las retomado também. (Sob este aspecto, note que Jr 44.15-19 mostra que os exilados no Egito permaneceram ligados aos deuses pagãos que tinham servido previamente na Palestina.) Portanto, Isaías pode estar se dirigindo a uma geração futura usando termos pré-exílicos. Infelizmente, não há informação suficiente sobre as práticas religiosas populares que existiam em princípios do período pós-exílico para compormos com precisão o plano de fundo da passagem bíblica.

dia, o povo iria “cavalgar” triunfalmente “sobre as alturas da terra”, como faziam antigamente (cf. 58.14 com Dt 32.13).

Isaías 56 a 66 distingue nitidamente os injustos e os justos nos seus respectivos caracteres e destinos. Os injustos, que praticavam ações idólatras e injustas descritas acima, seriam eliminados da comunidade pelo julgamento do Senhor, simbolizado pela espada e fogo (65.12; 66.15,16). Os cadáveres carbonizados do exército jazeriam expostos à vista de todos os homens como lembrança perpétua das conseqüências de rebelião contra o Senhor (66.24).⁴⁰

Em contraste com os injustos, os justos caracterizam-se, primeiramente, por humildade e espírito arrependido (57.15; 66.2). Constam nestes capítulos as orações de arrependimento feitas pelos justos, provavelmente como modelo de como os exilados deveriam se aproximar do Senhor. Impressionados pela iniquidade ao redor (cf. 59.1-8), os arrependidos reconhecem seus pecados (vv. 12,13) e lamentam as conseqüências da rebelião da nação (vv. 9-11,14,15). Confessam que a nação reagiu com ingratidão aos atos poderosos do Senhor (63.7-10) e admitem que os seus pecados causaram corrupção total e destruição irreversível (64.5-7). Contudo, clamam ao Senhor, lembrando-o da sua relação especial com a nação como Pai/Criador (63.16; 64.8) e Redentor (63.16). Imploram que Ele abrande a ira (64.9) e não os entregue mais à dureza de coração (63.17). Pedem que ele tenha compaixão da terra desolada e do Templo destruído (63.18; 64.10-12) e renove as ações poderosas de antigamente. Desejam ver novas demonstrações do seu poder assombroso contra os inimigos (64.1-4). As referências a ele descer e as montanhas tremerem se valem da tradição teofânica poética (cf. Jz 5.5; Sl 18.9; 144.5), enquanto que as “coisas terríveis” recordam os milagres divinos junto com o êxodo do Egito (cf. Sl 106.22).

Os justos terão a proteção e trabalho reconstituente de Deus (Is 57.19-21; 59.20) e desfrutarão de lugar especial como seus servos (65.13-16). Como “povo santo” de Deus (62.12; cf. Dt 7.6; 14.2,21), eles povoarão a nova criação, cujo foco é a Sião restabelecida (65.17-19; cf. também 60; 62). Sinais tangíveis e vívidos das bênçãos de Deus realçarão esta nova era quando a morte e o exílio, maldições estipuladas pelo concerto, forem afastadas (65.20-25). A expectativa de vida aumentará radicalmente e o povo de Deus desfrutará os frutos dos seus trabalhos, livres da ameaça de invasão. Os poderosos já não perseguirão os fracos (cf. 11.6-9, que emprega imagem semelhante para descrever o advento de paz na era vindoura) e o novo concerto previsto e oferecido em Isaías 40 a 55 se tornará realidade (59.21; 61.8).

Digressão a Isaías 65.25. Certos estudiosos entendem que a declaração “o pó será a comida da serpente” seja alusão a Gênesis 3.14, em que a serpente é castigada pelo seu crime, sendo forçada a rastejar a barriga e,

⁴⁰ A imagem deixou sua marca em textos extrabíblicos e bíblicos posteriores (ver Judite 16.17; Ec 7.17; Mc 9.48).

assim, “comer pó”. Neste caso, o argumento é que nos últimos dias, quando os sinais das bênçãos restabelecidas de Deus estiverem em toda parte, a serpente rastejante permanecerá como lembrança das conseqüências da desobediência e da supressão divina das forças rebeldes. O contexto, porém, sugere uma interpretação diferente. As declarações paralelas no versículo indicam que predadores outrora perigosos não atacam mais as vítimas. A serpente, como o leão e o lobo não representará mais perigo mortal aos que outrora os temiam. A passagem paralela em Isaías 11.8 tem esta mesma ênfase. A alusão a Gênesis 3.14 é improvável, apesar das semelhanças verbais superficiais.

DEUS E AS NAÇÕES

Como Criador soberano do mundo, Deus controla o destino das nações. Como ocorreu em Isaías 1 a 39, as nações aparecem como instrumentos do julgamento divino (cf. as referências ao persa Ciro, analisadas anteriormente), objetos da ira de Deus e, no final das contas, como seus súditos obedientes.

Julgamento. Por meio de Ciro, Deus levaria julgamento sobre muitas nações do mundo do antigo Oriente Próximo. Anunciando o decreto de levantar Ciro, Ele desafiou as nações e os seus deuses a competir com a sua soberania (41.1-7,21-29; 43.8-13; 45.20,21). Nenhum dos deuses das nações tinha o poder de decretar acontecimentos e de realizá-los, e nenhum poderia resistir ao cumprimento dos propósitos de Deus pelo rei persa.

Babilônia, apresentada anteriormente como inimigo do povo de Deus e como símbolo dessas nações contrárias a Deus (cf. 13; 14; 39), tem lugar de destaque em Isaías 40 a 55. Como o Egito de antigamente, a Babilônia foi um lugar de escravidão para Israel. Deus, porém, anuncia a sua soberania absoluta sobre esta grande cidade e império. Os deuses-ídolos da Babilônia feitos pelos homens nem se comparavam com o Senhor, o Criador e Rei do universo, e não poderiam impedir que Ele redimisse Israel. Porque os deuses da Babilônia não tinham poder, os que buscavam suas revelações e confiavam na sua proteção ficariam desapontados.

Isaías 47 fala que Babilônia é como uma rainha outrora orgulhosa e gloriosa que sofreu a humilhação da derrota. Ela foi deposta e forçada a executar o trabalho duro e grosseiro de plebeu ou servo (vv. 1-3). Deus se vinga dela (v. 3), porque ela ultrapassou os limites como instrumento divino de castigo e não mostrou clemência ao povo (v. 6). Vangloriou-se que o seu reinado jamais terminaria, afirmando que nunca experimentaria a viuvez ou a perda de filhos (v. 8). O Senhor, porém, traz estas duas coisas sobre ela em um único dia (v. 9). Os seus deuses de nada serviriam naquele dia e nenhum dos seus adivinhos e astrólogos resistiria diante do poder destrutivo de Deus (vv. 9-15).

Edom também aparece em papel representativo como objeto do julgamento irado de Deus (Isaías 63.1-6; cf. Isaías 34).⁴¹ Isaías 63 apresenta um dos quadros mais vívidos de Deus como guerreiro no Antigo Testamento. Retrata o Senhor voltando de Edom trajando vestes usadas manchadas com tanto sangue que parece um dos que pisam uvas em uma prensa de vinho. O julgamento sobre as nações (cf. 63.6, que usa linguagem mais universal) chama-se o “dia da vingança” e é caracterizado por “ira”. Ao mesmo tempo, é um tempo de redenção (cf. Isaías 62.12 com Isaías 63.4) e salvação para Israel.⁴²

Salvação. Como em Isaías 1 a 39, o julgamento das nações conduz à reconciliação com Deus. Isaías 40 a 55 falam sobre esse fato em vários lugares. Uma das tarefas principais do servo do Senhor é levar justiça às nações (42.1-4; 49.6; note que a segunda canção do servo é endereçada às nações distantes). As nações deveriam responder a estas boas-novas com alegria e louvor (42.10-12). Os discursos de julgamento proferidos por Isaías contra as nações culminam com um apelo ao arrependimento (45.22-25). Tendo impressionado as nações com evidências da sua incomparabilidade e soberania, o Senhor lhes oferece reconciliação. “Olhai para mim e sereis salvos, vós, todos os termos da terra; porque eu sou Deus, e não há outro” (45.22). Para motivar uma resposta positiva, o Senhor os informa que está chegando o dia em que todos reconhecerão a soberania divina. A sabedoria manda que a pessoa voluntariamente faça esta confissão agora, em vez de ser forçada vergonhosamente a fazê-la depois.

Isaías 56 a 66 também prevêem a incorporação das nações no reino de Deus. Levarão os exilados de Israel de volta à Palestina, ajudarão na reconstrução de Jerusalém e darão tributos ao Senhor (60.3-16; 61.6; 62.2; 66.12,18-20). Deus enviará embaixadores às nações distantes para proclamar a sua grandeza e glória (66.19). Todas as nações adorarão ao Senhor em dias santos designados (v. 23).

⁴¹ Na estrutura simétrica de Isaías 59.9; 64.12, o retrato do Senhor como guerreiro em Isaías 63.1-6 corresponde a Isaías 59.15b-21, que fala que o Senhor sai como guerreiro contra as nações. A estrutura da seção é esta:

^a Oração/Lamento (Is 59.9-15a).

^b Intervenção do Guerreiro Divino (Is 59.15b-21).

^c Glória Futura de Sião (Is 60; 62).

^b Intervenção do Guerreiro Divino (Is 63.1-6).

^a Oração/Lamento (Is 63.7; 64.12).

⁴² Os temas guerreiros de acusação solitária (cf. Is 63.5) e extensos derramamentos de sangue também constam em relatos do antigo Oriente Próximo sobre reis guerreiros. Sobre o primeiro, ver inscrição de Ramsés II sobre a batalha de Cades, onde o rei afirma ter derrotado só com as mãos milhares de carros hititas (Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2, pp. 57-72). As referências a derramamento de sangue na batalha são abundantes. Um exemplo bastante vívido vem dos anais assírios de Tiglate-Pileser I, que se vangloriou: “Espalhei os cadáveres dos guerreiros pelas saliências das montanhas como ovelhas (abatidas) (e) fiz o sangue escorrer pelos buracos e campinas da montanha” (Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, volume 2, pp. 14,15).

CONCLUSÃO

Gênesis 1 a 11 descreve como a rebelião do gênero humano interrompeu a ordem criada, trazendo como consequência maldição, morte e discórdia societária. Deus escolheu Abraão e prometeu restaurar a bênção universal por meio da sua descendência (Gn 12). Através do êxodo de Israel do Egito e a entrega do concerto no monte Sinai, o Senhor criou uma nação da descendência de Abraão. Entretanto, como Isaías e outros tão claramente destacaram, Israel quebrou este concerto e não foi o exemplo de obediência e justiça que Deus queria. Por conseguinte, a nação também não foi um canal da bênção universal de Deus. Apesar dessa história de rebelião e fracasso universal e nacional, o ideal de Deus para o povo do concerto e para as nações terá cumprimento. De acordo com Isaías, o Israel ideal, o servo obediente de Deus, tirará mais uma vez o Israel nacional, o servo cego de Deus, da escravidão e mediará um novo concerto em prol da nação. Será também instrumental para levar as nações a um lugar de submissão e bênçãos. Como tal, este concerto é central não só à mensagem de Isaías, mas também à história bíblica e escatológica em geral.

9

UMA TEOLOGIA DE JEREMIAS E LAMENTAÇÕES DE JEREMIAS

POR ROBERT B. CHISHOLM, JR.*

UMA TEOLOGIA DE JEREMIAS

Jeremias viveu e profetizou durante os dias finais de Judá. Foi chamado para ser profeta quando ainda era jovem, denunciou os pecados do povo e advertiu que em breve o julgamento acometeria a terra. Hostilidade intensa e oposição ferrenha de reis, sacerdotes e profetas o levaram a clamar pelo Senhor desesperadamente e às vezes com amargura. Contudo, permaneceu fiel à comissão profética e continuou exortando o povo de Deus mesmo depois da queda de Jerusalém. Foi levado ao Egito contra a sua vontade por um grupo de refugiados de Judá. Jeremias advertiu os exilados a viverem lá e a não colocar a confiança no Egito.

Como tantos outros profetas pré-exílicos que deixaram escritos, a mensagem de Jeremias se concentra na relação de Deus com o povo do concerto, incluindo ao mesmo tempo muitos oráculos de julgamento contra as nações circunvizinhas. Jeremias acusou Judá de quebrar o concerto mosaico e anunciou que as maldições do concerto cairiam sobre a nação. Em particular, chamou a atenção à idolatria do povo que ele, como fizera Oséias antes dele, comparou ao adultério. Previu, também, o dia em que o Senhor derrubaria as poderosas e hostis nações circunvizinhas, restauraria o povo à Terra Prometida e faria um novo concerto com eles.

Uma das características exclusivas do livro de Jeremias é a enorme quantidade de material biográfico. O livro inclui muitos dos lamentos de Jeremias, relatos de ações simbólicas que ele executou e narrativas dos encontros com reis injustos, sacerdotes corruptos e profetas mentirosos. Esse material contribui para a teologia do livro, fornecendo *insight* sobre a relação do verdadeiro profeta

* ROBERT B. CHISHOLM, JR. (M.Div., Th.M., Th.D.) é professor adjunto de Estudos do Antigo Testamento no Seminário Teológico de Dallas.

com Deus, ilustrações concretas das mensagens do profeta e prova tangível do grau da corrupção da nação antes da queda.

Podemos resumir a teologia do livro de Jeremias da seguinte forma: O julgamento de Deus cairia sobre Judá por ter quebrado o concerto com Ele. O povo adorava outros deuses, e os líderes religiosos e civis eram desesperadamente corruptos. Espada, praga e fome devastariam a terra e muitos seriam levados em cativeiro. Deus também julgaria as nações arrogantes e subsequenteiramente restabeleceria o povo à Terra Prometida. Faria um novo concerto com os reinos do Norte e do Sul reunidos e no lugar dos reis e sacerdotes ineficazes dos dias de Jeremias colocaria um rei davídico ideal (o Messias) e um sacerdócio purificado.¹

DEUS E O SEU POVO

Judá rejeita o seu Deus

O Concerto Quebrado. Jeremias lembrou ao povo sobre as obrigações do concerto e o acusou de quebrar o acordo com o Senhor. Séculos antes, nos dias de Moisés, Deus estabelecera o concerto com a nação. O Senhor advertiu que as maldições do concerto viriam sobre os infratores, mas prometeu que a obediência resultaria na sua presença e bênçãos (Jr 11.2-5). Ao longo da história de Israel, o povo quebrou os termos do concerto e sofreu a disciplina de Deus (vv. 7,8). O povo da geração de Jeremias seguiu nos passos dos antepassados rebeldes (vv. 9,10). Rejeitaram a lei de Deus (9.13) e ostensivamente desobedeceram aos padrões mais básicos, maltratando-se uns aos outros e adorando outros deuses (cf. 7.9, que menciona especificamente a violação de cindo dos dez mandamentos). Por causa da desobediência persistente, um julgamento severo e inevitável estava a ponto de cometê-los (11.11-17).

Para realçar a infidelidade do povo às estipulações do concerto de Deus, Jeremias lhes deu uma lição prática envolvendo a família dos recabitas (35.1-19). Os recabitas eram descendentes de Jonadabe, filho de Recabe, mencionados em 2 Reis 10.15-23 como seguidores zelosos do Senhor e oponentes da adoração a Baal. Jonadabe mandou que os seus descendentes seguissem um estilo de vida nômade e rigidamente ascético, que incluía a abstinência de vinho. Mais de 200 anos depois, os descendentes ainda estavam obedecendo

¹ Está fora do escopo deste estudo analisar as sérias dificuldades textuais apresentadas no livro de Jeremias. Quando reconstruímos o texto hebraico que está por baixo da versão grega (Septuaginta) de Jeremias, é aproximadamente um oitavo mais curto que a forma tradicional hebraica (massorética) do livro. A posição e ordem dos oráculos contra as nações (Jr 46; 51 no Texto Massorético) também diferem. Os oráculos aparecem depois de Jeremias 25.13 na Septuaginta. Evidências de Qumran indicam que duas edições revisadas do livro circulavam durante o período intertestamental. O problema é mais amplo que o escopo da crítica textual (tradicionalmente entendida) e levanta a questão da forma canônica aceita do livro. Tendo em vista que o assunto ainda é discutido nos círculos da erudição bíblica, é melhor fundamentar este estudo na forma hebraica tradicional do livro, embora, onde necessário, levemos em conta leituras superiores em opção às tradições textuais.

aos regulamentos estabelecidos pelo antepassado. Sob as ordens do Senhor, Jeremias convidou os recabitas ao Templo e lhes ofereceu vinho. Claro que recusaram beber, dizendo que tinham de permanecer fiéis ao antigo padrão de abstinência. O Senhor instruiu Jeremias a informar ao povo que os recabitas eram uma lição prática para eles. A dedicação irresoluta dos recabitas às ordens dos ancestrais estava em nítido contraste com a rejeição persistente do povo à lei de Deus e às convocações ao arrependimento dadas pelos profetas.

A rebelião de Judá tornara a nação inútil para o Senhor, fato ilustrado por uma lição prática (13.1-11). Sob as ordens do Senhor, Jeremias comprou um cinto de linho, usou-o na cintura e depois o enterrou debaixo de algumas pedras perto de um rio. Lógico que quando o profeta desenterrou o cinto, estava estragado e não servia para nada. Da mesma forma que o homem espera que um cinto lhe traga atenção e elogios, assim o Senhor queria que o povo lhe trouxesse fama e louvor obedecendo à lei e servindo de modelo de justiça para as nações (cf. Dt 4.5-8). Porém, da mesma maneira que os elementos da natureza estragaram o cinto de Jeremias, assim os pecados de Judá o inutilizaram como servo do Senhor.

O Adultério Espiritual. A quebra do concerto tomou muitas formas, mas o pecado mais odioso da nação de Judá foi ter rejeitado o Senhor a favor de outros deuses. O Senhor é o Deus vivo e verdadeiro, o Criador soberano do universo (10.10.12), que fixa limites para o mar furioso (5.22), controla os elementos da natureza (10.13) e reina sobre as nações (vv. 7.10). Criou Israel (v. 16), livrou-o da escravidão egípcia e o levou com segurança à fértil terra prometida (2.6,7). Apesar da bondade de Deus com Israel, o povo se voltou ao ídolos de madeira e metal inúteis, inanimados e feitos pelos homens (1.16; 2.5,8-12; 10.3-5,8,9,14,15; 16.18-20). Rejeitando ao Senhor, que era como “manancial de águas vivas” capaz de lhes proporcionar alimento ininterrupto, os israelitas tiveram, por assim dizer, de cavar “cisternas” próprias (2.13). Os deuses-ídolos eram como “cisternas rotas, que não retêm as águas”, porque eram totalmente incapazes de satisfazer as necessidades do povo de Deus.

Jeremias especificou certas deidades e práticas pagãs que eram especialmente atraentes ao povo. Adoraram Baal, o deus cananeu da tempestade e da fertilidade (2.8,23; 7.9; 9.14; 11.13,17; 12.16; 19.5; 23.13,27; 32.29,35) e até queimaram crianças no fogo como ofertas a esse deus (19.5) e a Moloque (32.35; cf. Lv 18.21; 20.2-5; 2 Rs 23.10). Expressaram devoção também à deusa mesopotâmica Ishtar, chamada em Jeremias a “Rainha dos Céus” (7.18; 44.17-19,25). O culto a esta deusa envolvia o ritual de assar bolos na sua imagem, queimar incenso e derramar ofertas de bebida. Logo após à destruição de Jerusalém, os exilados no Egito retomaram esta prática, afirmando que a queda da cidade foi a consequência de terem abandonado este ritual (44.15-19).

Para enfatizar como era repulsivo aos olhos de Deus o comportamento idólatra do povo, Jeremias o comparou à infidelidade conjugal. A adoração de Baal debaixo de árvores sagradas dos lugares altos era comparável a uma adúl-

tera que se entrega aos amantes (2.19). Acompanhando os passos da irmã, o Reino do Norte (3.6-20), o Judá idólatra era como uma esposa infiel que se esquece dos seus símbolos matrimoniais (2.32) e descaradamente se engaja em numerosas relações ilícitas (3.1-3). Na luxúria desenfreada pelos deuses pagãos, ela era como uma camela correndo freneticamente por todos os lados ou uma jumenta selvagem no ardor do apetite sexual por um parceiro (2.23,24).

A Injustiça Social. Jeremias também denunciou a injustiça que caracterizava a sociedade judaica. Os ricos oprimiam violentamente os pobres e não defendiam a causa das viúvas e órfãos (Jeremias 2.34; 5.26-28; 7.5,6). Os reis de Judá, que tinham de promover e manter a justiça na terra (Jeremias 21.11; 22.2-4), eram os piores ofensores. Jeoaquim forçou os compatriotas a construir um fino palácio real para ele e não lhes pagou pelo trabalho (22.13,14). Jeremias contrastou este ato opressivo com as ações justas do pai de Jeoaquim, Josias, que tinha defendido os direitos dos pobres e necessitados (vv. 15-17). Obedecendo aos mandamentos de Deus pertinentes à justiça social e econômica, Josias demonstrara que ele verdadeiramente reconhecia a autoridade do Senhor,² mas Jeoaquim só estava interessado em “avareza” (“ganância”, ARA). Zedequias, o último rei de Judá, também não promoveu a justiça. Durante o sítio babilônico de Jerusalém, ele e os habitantes da cidade fizeram um concerto solene diante do Senhor para libertar os escravos hebreus, de acordo com a lei de Moisés. Porém, quando o sítio temporariamente terminou, eles se arrependeram e não cumpriram o acordo (34.8-20).

A Hipocrisia e Falsa Esperança. Apesar destas violações óbvias do concerto, o povo ainda oferecia sacrifícios ao Senhor e cria nas promessas de salvação proferidas pelos falsos profetas. Estes profetas garantiam para o povo que a calamidade não viria e que o futuro seria cheio de paz e prosperidade (5.12; 8.11; 14.13,15; 27.9; 28.2-4). Pelo visto, a base para esta falsa mensagem de esperança era que a nação possuía a lei mosaica (8.8) e o Templo do Senhor estava entre eles (7.4).

Respondendo, o Senhor ressaltou que não achou os sacrifícios aceitáveis (6.20). Desde os dias de Moisés, sempre considerara que a obediência sincera era mais fundamental do que o ritual sacrificatório (7.21-12).³ A posse da lei era

² Depois de mostrar o interesse de Josias por justiça, o Senhor perguntou: “Porventura, não é isto conhecer-me?” (Jr 22.16). “Conhecer” é usado em sentido idiomático e relacionado ao concerto, ou seja, no sentido de “reconhecer a autoridade”. É típico do Antigo Testamento igualar o conhecimento de Deus com a obediência prática à sua vontade, em vez de ser mero entendimento abstrato e filosófico dos fatos sobre a sua pessoa ou caráter.

³ Certos estudiosos entendem erroneamente a observação histórica registrada em Jeremias 7.22, dizendo que é rejeição cabal do sistema sacrificatório. O texto diz literalmente: “Eu não lhes dei mandamentos sobre holocaustos e sacrifícios”. Isto dá a entender, em contraste com as narrativas do Pentateuco, que Deus não deu aos israelitas os regulamentos de adoração no tempo do Êxodo. Porque não se trata disso, devemos entender que o versículo 22 é uma exageração cujo propósito é enfatizar a prioridade da obediência do ponto de vista de Deus. Notemos também que no relato do êxodo sobre a feitura do concerto no Sinai os primeiros regulamentos

sem sentido enquanto os sacerdotes a maltratassem e o povo lhe desobedecesse (8.8,9). Deus também deixou claro que a presença do Templo não era garantia de segurança. Para apoiar o argumento, destacou Siló, que outrora fora o local do Tabernáculo, foi mais tarde abandonado por Deus. Se o povo não se arrependesse, o monte do templo seria destruído como Siló fora (7.12-14; 26.6,9).⁴

Os falsos profetas seriam objeto especial da ira divina. O motivo primário para pronunciarem oráculos de salvação era a ganância, porque eles eram ricamente recompensados quando falavam palavras tranquilizadoras ao povo (6.13; 8.10). Estes profetas não fizeram parte da assembléia divina (23.18) ou foram comissionados por Deus (14.14; 23.21; 29.9,31), pois se tivessem, teriam denunciado as más ações do povo (23.22). Em vez disso, eles garantiam aos malfeitores que nenhum dano os acometeria (23.10-17). Esse interesse por profecias de paz os colocava sob suspeita, pois os verdadeiros profetas do Senhor de tempos antigos eram primariamente mensageiros de destruição iminente (28.8,9).⁵ As mensagens dos falsos profetas eram uma ilusão, pois eram derivadas de métodos próprios de adivinhação e visões (14.14; 23.16,26-38; 29.8). Em contraste com estes falsos profetas, Jeremias fora escolhido por Deus antes do nascimento e recebera a comissão especial de proclamar a palavra de julgamento de Deus (1.4-19). Diferente dos falsos profetas, que não tinham revelação divina genuína, Jeremias devorava, por assim dizer, a palavra de Deus (15.16) e estava tomado pela compulsão de anunciá-la (20.9). Ele era um dos “atalaias” de Deus (6.17), enviados para avisar ao povo do concerto que se convertesse dos seus maus caminhos (7.25; 25.4).

A Rejeição da Palavra do Senhor. Talvez a evidência mais tangível da rejeição do povo à autoridade de Deus seja o tratamento severo dados aos mensageiros proféticos que fielmente proclamavam a sua palavra. Jeoaquim mandou matar um dos colegas proféticos de Jeremias: Urias, filho de Semaías (26.20-23) e a vida de Jeremias também foi ameaçada em várias ocasiões.

O livro registra em detalhes a perseguição que Jeremias enfrentou dos seus compatriotas, inclusive dos líderes religiosos e das autoridades civis. Certos ho-

dados pelo Senhor tratam das exigências básicas relacionadas ao concerto de lealdade a Deus e amor ao próximo. Somente depois o Senhor deu regulamentos para o sistema levítico de adoração. (Para inteirar-se de análise adicional, ver J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah* [Grand Rapids: Eerdmans, 1980]. pp. 287,288.)

⁴ O Antigo Testamento não menciona especificamente a destruição de Siló, embora 1 Samuel 4 a 6 registre como os israelitas tiraram a arca do Tabernáculo de lá e a levaram na batalha contra os filisteus. Quando eles mandaram a arca de volta, ela não voltou para Siló.

⁵ A observação em Jeremias 28.8,9 não implica que o Senhor era indevidamente negativo em aproximar-se do povo. Espelha com precisão a realidade do pecado entre Israel e as nações e o fato de que o Senhor santo do universo tem de constantemente confrontar e julgar a humanidade pecadora e rebelde.

mens de Anatote, cidade natal de Jeremias (1.1), disseram a ele que não profetizasse no nome do Senhor e tramavam matá-lo (11.18-21). Certo sacerdote chamado Pasur, filho de Imer, batera nele e o colocara no tronco que ficava junto a uma das portas do Templo (20.1,2). Em outra ocasião, vários sacerdotes e profetas estavam a ponto de executar Jeremias (26.8,9) quando certos funcionários e anciãos da nação intervieram a favor dele (vv. 10-19,24).⁶ Quando Jeremias colocou um jugo no pescoço para ilustrar que a Babilônia em breve conquistaria os estados ocidentais, o falso profeta Hananias o tirou do pescoço e o quebrou diante de todas as pessoas (28.10). Outro falso profeta, Semaías, o neelamita, escreveu uma carta aos sacerdotes para acusar Jeremias de traição e de ser falso profeta, aconselhando veementemente que o colocassem na prisão (29.24-28).

Os reis também reagiram violentamente à palavra de Deus dita por Jeremias e não lhe mostraram o respeito que a posição lhe merecia. Quando Baruque registrou uma das mensagens de Jeremias e a leu no Templo, as autoridades de Jeoaquim confiscaram o rolo e o levaram ao rei, que passou a cortá-lo coluna por coluna e lançá-lo ao fogo (36.1-26). Durante o reinado de Zedequias, as autoridades do rei prenderam Jeremias sob a acusação de traição, bateram nele e o lançaram na prisão durante muitos dias (37.13-16). Zedequias ordenou que o profeta fosse transferido a um lugar mais confortável (v. 21), mas acabou cedendo sob pressão dos oponentes de Jeremias e permitindo que abajassem o profeta a uma cisterna cheia de lama (v. 1-6). Foi só pela intervenção de certo etíope, Ebede-Meleque, que a vida de Jeremias foi salva (38.7-13). Ainda que o rei conversasse secretamente com Jeremias na esperança de receber uma palavra do Senhor, ele se recusou a aprovar ou defender Jeremias publicamente (vv. 14-27). O profeta permaneceu preso até o dia em que os babilônios conquistaram a cidade (v. 28). Mesmo depois da queda da cidade, alguns líderes dos refugiados acusaram Jeremias de traição e lhe rejeitaram as palavras (43.1-4). Forçaram Jeremias a ir com eles para o Egito (v. 6), onde o profeta continuou falando contra os pecados do povo (v. 8; 44.30).

Digressão aos lamentos de Jeremias. Em face da perseguição, Jeremias orou ao Senhor em numerosas ocasiões. Ele serve de exemplo piedoso e fonte de encorajamento para todos que sofrem opressão às mãos de homens maus. Jeremias afirmou inocência (11.19; 15.10,17) e lealdade (15.15,16; 17.16; 18.20), apelou a Deus como justo Juiz (11.20;

⁶ Esta passagem é especialmente interessante por causa da referência à profecia de Miquéias (cf. Jr 26.18 com Mq 3.12) e por causa do *insight* que dá sobre a natureza das falas de julgamento proféticas. A fala de julgamento em Miquéias 3.12 parece um anúncio direto e incondicional da destruição de Jerusalém. Porém, como vemos em Jeremias 26, esta profecia, apesar da aparência externa, era condicional. De acordo com os anciãos dos dias de Jeremias, o julgamento ameaçado por Miquéias fora evitado pelo arrependimento de Ezequias (Jr 26.19). Claro que temos de observar que, quando a condição de arrependimento não foi satisfeita nos dias de Jeremias, a profecia de Miquéias se cumpriu. Em 586 a.C., os babilônios reduziram Jerusalém e o Templo a pedregulhos, exatamente como Miquéias advertira.

12.1; 20.12) e Protetor (17.17; 20.11), e pediu-lhe que vingasse os inimigos do profeta (11.20; 12.3,4; 15.15; 17.18; 18.21-23; 20.12). Sob a pressão de intensa oposição e hostilidade, Jeremias às vezes vacilava emocionalmente. Questionou por que os maus prosperavam (12.1,2), amaldiçoou o dia em que nasceu (imediatamente depois de louvar ao Senhor como seu Libertador, 20.13-18), acusou Deus de ser indigno de confiança (15.18) e enganoso (20.7), e reclamou que a sua fidelidade à obra de Deus lhe trouxera nada mais que dificuldade (v. 8). Embora o Senhor repreendesse o profeta (15.19), ele também o incentivou a permanecer fiel à comissão, prometeu-lhe proteção e assegurou que os inimigos seriam castigados (11.21-23; 15.11.20,21).

A Diminuição da Possibilidade de Arrependimento. Por meio de uma lição prática, o Senhor deixou claro que a sua relação com as nações não é fixa e imóvel (18.1-11). Sob as ordens do Senhor, Jeremias foi à casa do oleiro e ficou observando. Enquanto o oleiro estava moldando certo tipo de vaso, o barro não deu forma. Então, formou com o barro um tipo diferente de vaso. A decisão do oleiro em mudar de designio ilustrou a relação do Senhor com as nações. Mesmo que o Senhor decreta julgamento para uma nação má, essa decisão pode ser alterada se a nação se arrepender. Ao mesmo tempo, a decisão do Senhor em abençoar uma nação também pode ser mudada, se tal nação rejeitá-lo e praticar o mal. Esta lição era particularmente relacionada a Judá. O ideal de Deus para o povo fora arruinado pelo comportamento pecador deste povo. O desejo do Senhor era abençoá-los, mas o pecado o forçara a decretar julgamento. Para evitar a desgraça o povo tinha de se arrepender.

O Senhor exortou o povo teimoso a abandonar os caminhos maus e voltar a Ele (3.12,14,22; 4.1; 18.11; 25.5; 35.15; cf. também 26.3; 36.3,7). Exigiu que reconhecessem que eram infiéis, abandonassem os ídolos e circuncidassem o “coração” (3.9; 4.4).⁷ A circuncisão física marcava o israelita como membro da comunidade do concerto. O Senhor desejava algo mais profundo que sinal externo de ligação ao concerto. Exigia um sinal da verdadeira submissão ao Senhor do concerto e compromisso aos princípios que Ele acabara de apresentar. Temos de demonstrar esta devoção sincera ao Senhor do concerto obedecendo às exigências do concerto, cujo princípio mais básico era adorar unicamente ao Senhor. Se o povo se voltasse sinceramente ao Senhor, Ele lhes mostraria misericórdia (3.12), curaria a apostasia (v. 22) e se absteria de enviar-lhes a calamidade (26.3). Como teste tangível da sinceridade deles, o Senhor lhes ordenou que observassem os regulamentos do sábado relacionados à lei mosaica (17.19-27).

⁷ “Coração” neste contexto diz respeito ao ser da pessoa, incluindo o intelecto, as emoções e a vontade. A metáfora da circuncisão do coração não se originou com Jeremias. Moisés exortou que Israel fizesse o mesmo (Dt 10.16) e esperava ansiosamente o dia em que o Senhor transformaria o caráter da nação deste modo (Dt 30.6; cf. Lv 26.41).

Esta chamada à mudança no coração do povo passou sem despertar a atenção. Arrependimento, junto com a promessa de perdão e bênçãos, foi um ideal não realizado. Como se dera no passado (3.7,10), o povo de Deus recusou voltar para Ele (5.3; 8.5,6; 15.7; 18.12; 23.14; 25.7; 35.15; 44.5)⁸ e preferiu voltar aos maus caminhos dos seus pais (11.10).⁹ Por conseguinte, Deus os entregou à destruição e anunciou, ironicamente, que Ele não voltaria a trás em julgá-los (4.28).¹⁰ Com um toque de hipérbole, ele declarou que pouparia Jerusalém se no mínimo um indivíduo honesto e fiel fosse encontrado na cidade (5.1). Jerusalém era até mais corrupta do que Sodoma e Gomorra (23.14), as quais o Senhor concordara em poupar caso achasse dez indivíduos justos nessas cidades (cf. Gn 18.32). Disse para Jeremias que não intercedesse pela nação (14.11) e declarou que Ele não se comoveria com ritos religiosos, como jejum e sacrifício (v. 12). Quando Jeremias tentou interceder (vv. 19-22), o Senhor respondeu: “Ainda que Moisés e Samuel [cujas orações tinham poupado a nação em várias ocasiões; Êx 32.9-14; Nm 14.11-23; 1 Sm 7.2-13; 12.19] se pusessem diante de mim, não seria a minha alma com este povo; lança-os de diante da minha face, e saiam” (15.1).

Diferente do que aconteceu nos dias de Ezequias, não haveria libertação divina milagrosa. Quando Zedequias perguntou a Jeremias se o Senhor poderia intervir milagrosamente a favor do povo, como fizera tantas vezes na história, o profeta anunciou que os babilônios conquistariam Jerusalém e matariam seus habitantes (21.1-10).¹¹ Aconselhou Zedequias a submeter-se ao rei babilônico, advertindo que a resistência ocasionaria destruição desnecessária e total em Jerusalém (27.1-22). Resignando-se à inevitabilidade do julgamento, o profeta olhou os exilados como a esperança futura da nação (24.1-10) e os incentivou a se estabelecer na Babilônia, contribuir para a prosperidade da nova terra e esperar a libertação final (29.1-14).

⁸ De acordo com Jeremias 34.15, Deus considerou a liberação dos escravos hebreus durante o reinado de Zedequias como um passo na direção certa. Mas, infelizmente, esta atitude de arrependimento teve pouca duração (Jr 34.16).

⁹ Em Jeremias 11.10, o verbo hebraico *sub*, “tornaram”, é usado em sentido irônico para ilustrar que a resposta do povo foi diametralmente oposta à intenção do Senhor. Em diversas passagens, o verbo é traduzido por “retornar”, “arrepende-se” ou “voltar”, referindo-se a uma volta para Deus (arrependimento). Porém, em Jeremias 11.10, este mesmo verbo (cf. “voltaram”, NTLH) se refere ao povo rejeitar a Deus e insistir em seguir nos passos maus das gerações anteriores. Este uso irônico de *sub* também aparece em Jeremias 34.15,16, onde o verbo é usado para arrependimento efêmero do povo (cf. “convertido”, Jr 34.15; “voltado”, ARA) e ao fato de referir-se à prática injusta anteriormente praticada (cf. “fizeste voltar”, Jr 34.16).

¹⁰ Ironicamente, o Senhor não *se desviaria* (ou seja, voltaria atrás, heb. *sub*, Jr 4.28; cf. NTLH) de julgar os que rejeitaram a chamada para *voltar* (*sub* novamente, Jr 3.10,12,14,22.4.1) para Ele.

¹¹ A palavra hebraica traduzida por “maravilhas” (*nipla’ot*) em Jeremias 21.2 é usada em outros textos bíblicos para referir-se aos julgamentos de Deus no Egito (Êx 3.20; Jz 6.13; Sl 78.11; Mq 7.15), à travessia do rio Jordão (Js 3.5), à conquista da Terra Prometida (Êx 34.10) e às ações poderosas de Deus em geral (1 Cr 16.9,24).

O julgamento vem do norte

O Instrumento do Julgamento usado por Deus. Desde o início do ministério profético, Jeremias advertiu que o julgamento viria varrendo do norte pela nação impenitente. Quando o Senhor comissionou Jeremias, mostrou-lhe a visão de uma panela fervente que se inclina do norte. Explicou que o conteúdo da panela representava os exércitos dos reinos que ficavam no norte que se derramariam na terra como instrumentos do julgamento de Deus sobre o povo pecador (1.13-15). A terra tremeria diante destas hordas invasoras (10.22)¹² e o povo derreteria de medo quando visse as multidões bem equipadas do inimigo cruel marchando veloz e implacavelmente para Jerusalém (4.13; 6.1,2,22-26). Como um leão poderoso, este inimigo do norte roubaria o rebanho do Senhor, assolaria a terra e saquearia os tesouros (4.5-9; 5.15-17; 13.20; 15.12,13). Muitas passagens bíblicas, como também os desenvolvimentos históricos, afirmam que este invasor do norte com os exércitos babilônicos de Nabucodonosor e seus aliados do norte (observe esp. 25.9,26), que destruíram Jerusalém e o templo em 586 a.C.

As Maldições do Concerto Realizadas. Por meio deste invasor, a quem Deus se referiu por seu “servo” (25.9), seriam realizadas as antigas maldições do concerto (Lv 26; Dt 28). Como advertira Moisés há muito tempo (Dt 28.49), uma nação distante, cujo idioma o povo não entenderia, conquistaria o povo do Senhor (5.15). A espada, fome e praga (14.12,15) tomariam conta da terra, destruindo a produção agrícola (5.17; 8.13; 14.2-6) e dizimando a população (5.17; 9.22; 14.16,18; 15.2,3,9). As mulheres da terra lamentariam que a morte entrara rastejando-se pelas janelas das casas e lhes roubara as crianças e os jovens (9.21). O julgamento de Deus culminaria no exílio dos sobreviventes (13.19; 15.2), que seriam espalhados entre as nações (9.16; cf. Dt 28.64). O exílio em terra estrangeira e a subserviência a reis estrangeiros seriam um castigo apropriado aos que tinham cultuado deuses estrangeiros (5.19; 16.10-13). O período de servidão de Judá na Babilônia duraria 70 anos (25.11,12; 29.10). Podemos entender este número literalmente (embora aproximado). Mas também indica um período de vida típico (Sl 90.10) ou é símbolo de um período de castigo apropriado ou completo.¹³ Em todo caso, dá a entender que poucos dos que testemunharam a destruição da terra estariam vivos para ver a restauração.

Digressão à profecia de 70 anos de Jeremias. Os acontecimentos que Jeremias falou que eram indicadores do término do período de 70 anos, ou seja, a queda da Babilônia (25.11,12) e o retorno inicial dos exilados

¹² A palavra hebraica *ra'as*, traduzida por “assolação”, diz respeito a um estremecimento ou tremor de terra, causado neste caso pelos carros dos invasores (cf. Jr 47.3, onde “ruído” é tradução da mesma palavra).

¹³ A Bíblia e a literatura do antigo Oriente Próximo usam frequentemente o sete como número simbólico ou ideal, indicando perfeição. Múltiplos de sete são empregados como modo enfático de expressar esta idéia (por exemplo, Gn 4.24; Mt 18.22). O número 70 pode ter sido usado desta maneira hiperbólica em Juízes 1.7 e Isaías 23.15.

judeus da Babilônia (29.10), ocorreram em 539-538 a.C., aproximadamente 50 anos depois da queda de Jerusalém em 586. Por conseguinte, os que entendem que a profecia de Jeremias se refere a um período literal de 70 anos têm de identificar o ponto inicial do período com a invasão babilônica de 605, a qual envolvia o exílio de parte dos judeus (Dn 1.1-7). Isso concilia bem com o contexto da profecia em Jeremias 25.11,12, que foi entregue naquele mesmo ano (25.1). A outra referência de Jeremias ao período de 70 anos (29.10) ocorreu em uma carta escrita pelo profeta aos exilados algum tempo depois do exílio de Joaquim em 597 (v. 2).

Duas passagens posteriores, Daniel 9.2 e 2 Crônicas 36.21,22, citam especificamente a profecia de Jeremias acerca de um período de 70 anos de exílio. Em 539-538 a.C., Daniel, morando na Babilônia, leu a profecia e foi impulsionado a orar pela restauração dos exilados. Se o período em vista começou em 605 a.C., quando os babilônios levaram o primeiro grupo de exilados (inclusive Daniel; Daniel 1.1-7), então este período de 70 anos estaria próximo da conclusão em 539-538, provocando a resposta emocional de Daniel. Esta interpretação, que presume a compreensão literal dos 70 anos por parte de Daniel, faz ótimo sentido no contexto do livro e na experiência de Daniel. Ao mesmo tempo, não há nada na introdução ou oração de Daniel 9 que *exija* esta interpretação. A resposta de Daniel é da mesma maneira facilmente explicada pelas outras interpretações do número 70. Daniel já estava quase uma vida inteira no exílio de Judá na Babilônia e ele considerou que o julgamento do Senhor estava total e completamente feito (Dn 9.11-13).

De acordo com 2 Crônicas 36.21-23, a terra se agradou dos seus sábados (cf. Lv 25.1; 26.34,35,43) durante o período de 70 anos de julgamento profetizado por Jeremias. A passagem em 2 Crônicas registra o édito de Ciro, que permitiu que os exilados voltassem a Judá. Interpretar os 70 anos no sentido literal é mais problemático neste contexto. A passagem de 2 Crônicas 36 procede em sucessão cronológica, abrangendo sequencialmente os reinados de Joacaz (609 a.C., 2 Cr 36.1-4), Jeoaquim (609-598, 2 Cr 36.5-8), Joaquim (598-597, 2 Cr 36.9,10) e Zedequias (597-586, 2 Cr 36.11-16), a queda de Jerusalém (586, vv. 17-19), o exílio do povo (vv. 20,21) e o édito de Ciro (v. 22,23). O começo dos “dias da desolação” da terra (vv. 21) está naturalmente associado com a destruição e o exílio de 586 descritos imediatamente antes (vv. 19,20). Estes dias da desolação equivalem aos 70 anos mencionados imediatamente depois.¹⁴ Neste caso, isto dá a entender que os 70 anos de Jeremias estavam sendo

¹⁴ Os proponentes de um período literal de 70 anos têm de diferenciar entre os “dias da desolação” da terra (que começou em 586 a.C.) e o período de 70 anos, tanto em 2 Crônicas 36.21 quanto em Jeremias 25.11. O texto de Jeremias declara que Judá e seus vizinhos serviriam ao rei da Babilônia durante 70 anos. Podemos entender que este período de servidão começou em 605, quando Nabucodonosor marchou em direção oeste depois da vitória sobre os egípcios em Carquêmis. Antecederia a desolação da própria terra em cerca de 20 anos.

entendidos em sentido figurado, visto que o édito de Ciro e o retorno inicial dos exilados ocorreram uns 50 anos depois da queda da cidade.

Não devemos associar o período de 70 anos citados em Zacarias 1.12 (cf. também Zc 7.5) com a profecia de Jeremias. A visão registrada em Zacarias 1.7-17 aconteceu em 519 a.C. (cf. Zc 1.7). Os 70 anos se referem à extensão aproximada do período entre 586, quando Jerusalém caiu, e o tempo da visão.

A Criação Revertida. Jeremias profetizou que o julgamento vindouro era uma reversão da criação. Descreve os efeitos do julgamento da seguinte forma: “Observei a terra, e eis que estava assolada e vazia; e os céus, e não tinham a sua luz. Observei os montes, e eis que estavam tremendo; e todos os outeiros estremeciam. Observei e vi que homem nenhum havia e que todas as aves do céu tinham fugido” (4.23-25). A terra se tornaria como o mundo antes do tempo em que o Senhor trouxe a luz à existência, e encheu a terra com seres humanos e o céu com pássaros. Reverteria à condição “sem forma e vazia”, como o mundo estivera antes da criação (cf. Gn 1.2, onde é usada a mesma expressão hebraica). Ironicamente, o Criador do universo (10.10,12), que suprime as forças caóticas que ameaçam destruir a ordem que ele estabeleceu (5.22), desfaria o seu trabalho criativo a favor do povo do concerto (cf. 10.16), fazendo-os sofrer a desordem e as trevas do julgamento.

As Lições Práticas do Julgamento. Para ilustrar o julgamento vindouro, o Senhor deu ao povo lições práticas e vívidas. Orientou que Jeremias se abstinhasse de tomar esposa, lamentar os mortos ou participar de banquetes (16.1-9). O estilo de vida celibatário de Jeremias pressagiava a dizimação das famílias da nação. A espada e a fome privariam as famílias de maridos/pais, esposas/mães e filhos. A recusa do profeta em participar de funerais previa o dia em que o povo não teria tempo ou oportunidade de enterrar os mortos, muito menos chorar formalmente por eles. Festejar era impróprio, pois o julgamento de Deus logo daria fim às celebrações joviais de toda a terra.

Em outra ocasião, Jeremias levou uma botija à entrada da Porta do Sol, perto do vale do filho de Hinom (também chamado Tofete), que servia de entulho para restos de cerâmica quebrada, e a quebrou diante de vários observadores (19.1-15). Da mesma maneira que o profeta quebrara a botija, assim o Senhor “[dissiparia] o conselho de Judá e de Jerusalém” e o faria em pedaços.¹⁵ O vale do filho de Hinom era um local de adoração pagã, onde o povo sacrificava aos deuses estrangeiros e até oferecia os próprios filhos em holocausto (cf. também 7.31). No futuro, os cadáveres das pessoas encheriam este vale e Jerusalém se tornaria, como Tofete, um lugar contaminado.

A Profecia Cumprida. O capítulo final do livro (52), que funciona como apêndice e é quase idêntico a 2 Reis 24.18; 25.30, descreve como se cumpriram

¹⁵ A própria designação “botija” (*baqbug*) em Jeremias 19.1,10 faz parte da lição, pois tem o som semelhante à palavra traduzida por “dissiparei” (*baqaq*) em Jeremias 19.7 e indica o que o Senhor faria à nação. O “conselho” (*‘esah*) citado no versículo 7 pode incluir o enredo do povo contra Jeremias (cf. Jr 18.23, em que “conselho” é tradução da mesma palavra hebraica).

as profecias de julgamento proferidas por Jeremias. Nabucodonosor sitiou Jerusalém de janeiro de 588 a.C. a julho de 586 a.C. Ao término deste período, a fome tomara conta da cidade. O rei Zedequias e outros tentaram fugir furtivamente da cidade, mas foram capturados pelos babilônios. Nabucodonosor matou os filhos de Zedequias diante dos olhos do rei, depois o cegou e o levou para Babilônia, onde ficou pelo resto da vida. Em agosto de 586 a.C., os babilônios invadiram a cidade, pilharam e destruíram o Templo, e levaram milhares de pessoas em cativeiro.

Restauração futura. A visão de Jeremias sobre o futuro de Judá não era totalmente sombria e triste. Previu o tempo em que o povo voltaria do exílio e reconstruiria Jerusalém.¹⁶ Os reinos do Norte e do Sul seriam reunidos sob a liderança de um rei davídico ideal e um sacerdócio purificado. O Senhor estabeleceria um novo concerto com o povo, capacitando-o a permanecer leal a Ele.

A Volta do Exílio. O Senhor inverteria o efeito mais devastador do julgamento, reorganizando o povo exilado de volta à Terra Prometida. Assim que os 70 anos tivessem transcorrido, o Senhor mostraria compaixão do remanescente do povo e, como pastor atento, o tiraria da terra do exílio para levá-lo de volta à Palestina, à Terra Prometida aos pais (12.15; 16.15; 23.3; 29.10). De todas as direções viria uma grande multidão, até os habitualmente considerados incapazes ou impróprios para viajar (31.7,8).¹⁷ Esse poderoso ato de libertação faria a nação se esquecer do antigo êxodo sob a chefia de Moisés. Já não se juraria: “Vive o Senhor, que fez subir os filhos de Israel da terra do Egito”. Antes, se declararia: “Vive o Senhor, que fez subir os filhos de Israel da terra do Norte e de todas as terras para onde os tinha lançado” (16.14,15; cf. 23.7,8).

Talvez a cena mais comovente no retrato de Jeremias acerca da volta do exílio esteja em Jeremias 31.15-22. Rememorando os dias quando o povo foi levado em cativeiro, o Senhor fala que Ramá (mencionada como cidade benjamita representativa)¹⁸ e Raquel (uma personificação dos seus filhos, as tribos de Benjamim [cf. Ramá] e José [cf. as referências a Efraim, um dos filhos de José, em 31.18,20], que por sua vez representam todo o Reino do Norte [cf. 31.1,4-7,9-11,18,20,21]), choram a perda de seus filhos exilados. O quadro reflete a realidade histórica das mães de Israel (e depois as mães de Judá)

¹⁶ Embora breves referências à restauração futura da nação amenizem ocasionalmente os oráculos de julgamento (cf. Jr 3.14-18; 12.15; 16.14,15; 23.3-8; 29.10-14), as mensagens de esperança futura proferidas por Jeremias constam principalmente nos capítulos 30 a 33.

¹⁷ A descrição de Jeremias acerca da volta do exílio transcende a volta histórica ocorrida nos séculos IV-V a.C. e inclui a restauração futura da nação. É típico da escatologia profética misturar em um quadro acontecimentos cronologicamente distantes.

¹⁸ Ramá estava situado em território benjamita, cerca de oito quilômetros ao norte de Jerusalém.

desamparadas, chorando inconsolavelmente quando os seus pequeninos lhes foram tirados por estrangeiros, para nunca mais os verem ou ouvirem falar deles. O Senhor, porém, ordena ousadamente que Raquel cesse de chorar e promete que virá o dia em que os filhos exilados voltariam à Terra Prometida.¹⁹ Efraim (representando o Reino do Norte) era o seu querido primogênito, o objeto da sua delícia, por quem o coração ansiava (31.20; cf. 31.9). Embora o Senhor tivesse de disciplinar o seu filho, ele ouviria os gritos de arrependimento de Efraim e lhe mostraria compaixão (vv. 18-20).²⁰

Com um impulso de emoção e mudança de metáfora (do filho Efraim para o esposa Israel), o Senhor exorta o Israel teimoso e exilado a abandonar o estilo de vida pecador e seguir os sinais direcionais que levam para casa (vv. 20-22a). Promete que algo novo aconteceria: uma mulher cercaria um homem (v. 22). Embora a declaração no versículo 22b seja enigmática e impeça ao dogmatismo interpretativo, o contexto indica que a “mulher” seja a virgem Israel (cf. vv. 4,21). Nesse caso, o “varão” é o seu marido, o Senhor (cf. v. 3). No dia da restauração, a esposa adúltera de Deus abraçaria o seu marido com vigor (o sentido de “cercará” nesta interpretação).²¹

Como prova de que a terra voltaria a ser habitada, o Senhor deu outra lição prática por intermédio do profeta (32.1-44). Enquanto o exército babilônico sitiava Jerusalém, o Senhor mandou que Jeremias comprasse um campo do primo Hananel. Jeremias colocou a escritura de compra em um jarro de barro para

¹⁹ Jeremias 31.15 é citado em Mateus 2.18 junto com a matança ordenada por Herodes das crianças inocentes de Belém logo após o nascimento de Jesus. De acordo com Mateus, o ato de Herodes “cumpriu” as palavras de Jeremias. Isso não significa que Mateus entendeu que Jeremias 31.15 é uma predição direta da ação de Herodes. Tal interpretação é especialmente problemática, pois Jeremias 31.15 se refere a Ramá (e não a Belém) e não é preditiva (a passagem diz respeito principalmente ao exílio do Reino do Norte levado pelos assírios em 722 a.C.). Mateus está fazendo uma aplicação tipológica ou analógica de Jeremias 31.15 a acontecimentos que cercam o nascimento de Cristo. O ato de Herodes “cumpriu” as palavras de Jeremias no ponto em que compartilhava o mesmo caráter básico segundo o acontecimento descrito em Jeremias 31.15. Nos dias de Herodes, como nos dias do exílio de Israel, o povo de Deus sofreu sob a mão cruel de um rei opressor. (Sobre o uso de Mateus do Antigo Testamento nos primeiros capítulos do seu Evangelho, ver a análise de Is 7.14.)

²⁰ A frase traduzida por “se comove por ele o meu coração” em Jeremias 31.20 é enfática no texto hebraico, chamando a atenção ao grau do amor do Senhor pelo filho.

²¹ Outra possibilidade é que a declaração seja proverbial ou idiomática, dando uma ilustração de como seria inédita ou incomum a restauração futura. Robert Davidson, analisando esta opção, cita a *Good News Bible*, que parafraseia: “Eu, o SENHOR, criei uma coisa nova e diferente na terra: uma mulher protegendo um homem” (Jr 31.22; cf. NTLH). Neste caso, “cercará” (*sabab*) é tomado no sentido de dar proteção (cf. Dt 32.10 [NTLH], onde a mesma palavra hebraica é traduzida por “protegeu”). Se seguirmos esta linha de interpretação, o desenvolvimento incomum ao qual a declaração se refere é a renovação da devoção do Israel outrora fiel. (Para inteirar-se de análise adicional, ver Robert Davidson, “Jeremiah and Lamentations”, in: *The Daily Study Bible Series*, 2 Volumes [Philadelphia: Westminster, 1983-1985], vol. 2, p. 84.)

que fosse conservado, e anunciou: “Assim diz o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel: Ainda se comprarão casas, e campos, e vinhas nesta terra” (v. 15). Seguiu as instruções do Senhor, mas Jeremias ficou um pouco confuso. Louvou ao Senhor como rei soberano do universo, que realizara ações poderosas a favor de Israel, mas também expressou a confusão sobre a significação deste mais recente ato simbólico que lhe fora pedido para fazer. Com os babilônios esperando fora dos muros da cidade como instrumento do julgamento de Deus sobre o povo pecador, não fazia sentido para Jeremias comprar terra como se a vida tivesse de continuar normalmente em Judá (vv. 24,25). Lembrando Jeremias da sua primeira afirmação de fé, o Senhor declarou: “Eis que eu sou o Senhor, o Deus de toda a carne. Acaso, seria qualquer coisa maravilhosa demais para mim?” (v. 27; cf. v. 17). O Senhor explicou que, depois do tempo do julgamento, ele juntaria o seu povo, lhe daria a capacidade de obedecer lealmente aos seus mandamentos e faria um novo e eterno concerto com ele (vv. 37-41). O povo de Deus ocuparia a terra novamente e compraria e venderia propriedades (vv. 42-44). A compra simbólica de Jeremias previa este dia de restauração além do julgamento.

As Bênçãos Restabelecidas. O povo de Deus teria cura espiritual e desfrutaria das bênçãos divinas de paz e prosperidade. Os israelitas do Norte e do Sul voltariam à terra (30.10; 31.27; 33.7) e se alegrariam com colheitas frutíferas e rebanhos e manadas abundantes (31.4,5,24; 33.10-13). Os nortistas iriam de boa vontade a Jerusalém (31.6) para celebrar as bênçãos do Senhor (Jeremias 31.12-14). Tendo recebido perdão (33.6,8), os ex-exilados já não lamentariam que estavam sendo forçados a sofrer pelos pecados dos seus pais, mas reconheceriam que Deus trata com justiça os homens em base individual (31.29,30; cf. Ez 18.1-32).

A Sião Repovoada. Jerusalém seria o foco da nação restaurada. A cidade seria reconstruída em sua totalidade (30.17; 31.38-40) e purificada aos olhos de Deus (31.40). As ruas outrora desoladas estariam cheias de pessoas (30.17,19,20). Os nortistas fariam peregrinações até ela (31.6,12-14) e o povo de Judá pronunciaria bênçãos sobre ela (v. 23). Como objeto das bênçãos abundantes de Deus, a fama da cidade se espalharia e traria glória a Deus entre as nações (33.9).

A Nova Liderança. Com exceção de Josias, os reis davídicos dos dias de Jeremias estavam desagradando ao Senhor (2 Rs 23.32,37; 24.9,19). Em notória contradição à promessa davídica, Deus anunciou ao rei Joaquim (também chamado Jeconias) que nenhum dos seus descendentes ocuparia o trono davídico (22.28-30). A dinastia davídica foi humilhada, visto que os três dos quatro últimos reis de Judá foram levados em cativeiro (2 Rs 23.33,34; 24.15; 25.6,7). Como 1 e 2 Reis, o livro de Jeremias termina com o quadro digno de pena de Joaquim preso no palácio do rei babilônico (52.31-34).

A vergonha do trono davídico não duraria para sempre. O Senhor levantaria um novo rei davídico, o Messias, para reinar sobre o povo. Em Jeremias 30.9, este rei é especificamente chamado “Davi”, mas outros textos deixam claro que

Ele é um descendente de Davi (23.5; 33.15). É chamado Davi, porque Ele reinará no espírito desse antepassado ilustre e seria o instrumento do Senhor para levar paz ao povo.²² Em contraste com os reis injustos dos dias de Jeremias, este rei promoveria a justiça na terra (23.5; 33.15). Como protetor do povo de Deus, Ele seria chamado “o Senhor, Justiça [ou melhor, “Libertação”, ou “Defesa”] Nossa” (23.6).²³ Por meio deste rei, o juramento eterno e indestrutível de Deus a Davi se cumpria (33.17,20,21,26; cf. 2 Sm 7.16; Sl 89.36). O cumprimento era tão certo quanto o ciclo dia e noite estabelecido por Deus na criação. Usando um tema da tradição referente ao concerto abraâmico, o Senhor prometeu fazer os descendentes de Davi tão numerosos quanto as estrelas dos céus e a areia do mar (Jr 33.22; cf. Gn 22.17). Através deste rei davídico se cumpriam também as promessas de Deus aos descendentes de Abraão (cf. 33.26).

Em contraste com os sacerdotes corruptos do tempo de Jeremias (6.13; 20.1-6; 26.11), um sacerdócio levita purificado serviria ao Senhor no futuro dia da restauração (33.18,21,22). Em cumprimento da promessa feita aos levitas, a eles nunca “faltará varão diante” do Senhor “para que ofereça holocausto, e queime oferta de manjares, e faça sacrifício todos os dias” (v. 18).²⁴ Como no caso dos descendentes de Davi, o Senhor também aplicou o tema do concerto abraâmico de numerosos descendentes ao sacerdócio levita dos fins dos tempos (v. 22).

O Novo Concerto. A promessa de novo concerto é o destaque do retrato de Jeremias sobre a restauração futura da nação (31.31-37; cf. também 32.40; 50.5). Este concerto seria novo no sentido que diferiria e substituiria o velho concerto estabelecido nos dias de Moisés. A diferença não estaria na demanda básica do próprio concerto, mas na capacidade de o povo obedecer-lhe. Sob o velho concerto, Deus como “marido” de Israel, exigiu a fidelidade do povo, mas eles se rebelaram contra a autoridade e desobedeceram aos mandamentos. Estabelecendo a relação do novo concerto com as tribos do Norte e do Sul reunidas, o Senhor perdoaria os seus antigos pecados. Novamente lhes exigiria devoção, mas desta vez colocaria dentro deles o desejo e a capacidade para permane-

²² Ezequiel e Oséias também se referiram ao Messias por “Davi” (Ez 34.23,24; 37.24; Os 3.5) e Miquéias o retratou como a segunda vinda de Davi (Mq 5.2).

²³ O texto hebraico de Jeremias 33.16 atribui este mesmo título a Jerusalém restaurada dos fins dos tempos.

²⁴ A identidade e origem do concerto aludido em Jeremias 33.21 são incertas. Pelo visto, o “concerto [...] de sal” feito com os levitas nos dias de Arão (Nm 18.19) é de extensão mais limitada do que o concerto citado por Jeremias. Neemias 13.29 e Malaquias 2.4,5 se referem a um concerto entre Deus e os levitas que estipulavam providências para as bênçãos de Deus em troca de serviço obediente. Não sabemos se este é o concerto mencionado por Jeremias, visto que se concentra nas promessas de Deus e não dizem respeito às obrigações sacerdotais como base para as bênçãos divinas. Outro possível referente é a promessa incondicional do Senhor a Finéias acerca de um sacerdócio perpétuo, dado como recompensa pela dedicação do sacerdote a Deus durante o lapso moral de Israel em Sitim (Nm 25.1-13). Porém, esta promessa só foi feita a Finéias e não à família levita.

cerem fiéis a Ele. Sob o velho concerto, os israelitas precisavam exortar seus compatriotas a obedecer ao Senhor, pois a tendência da nação era afastar-se de Deus. Na era vindoura, tal exortação seria desnecessária, pois todos os israelitas possuíam um temor inato do Senhor (32.40) e a capacidade para segui-Lo.²⁵ Como Moisés previra há muito tempo antes (Dt 30.6), o coração do povo seria transformado. As exigências do Senhor seriam, por assim dizer, escritas no “coração” em vez de ser nas tábuas de pedra (Dt 6.6). Essa futura geração leal estava em nítido contraste com os maus contemporâneos de Jeremias, em cujo coração estava gravado o pecado (17.1) e cuja capacidade para o mal era desesperadamente inerente (cf. Dt 13.23).

O novo concerto também conteria a promessa que Deus nunca mais rejeitaria o povo e o extinguiria como nação. Essa promessa seria tão digna de confiança quanto às leis da natureza divinamente decretadas imutáveis e o fato de que o universo infinitamente vasto não pode ser medido ou vasculhado pelo homem finito (31.35-37).

DEUS E AS NAÇÕES

O Senhor é o Rei soberano sobre as nações e os deuses feitos pelos homens (19.6-16). É compreensível que a comissão do profeta Jeremias fosse de mais longo alcance do que as fronteiras de Judá. Quando o Senhor chamou Jeremias, disse-lhe: “Olha, ponho-te neste dia sobre as *nações* e sobre os *reinos*, para arrancares, e para derribares, e para destruíres, e para arruinares; e também para edificares e para plantares” (1.10, grifos do autor). Os oráculos de Jeremias contra as nações eram principalmente mensagens de julgamento, designadas a lembrar o povo de Deus da absoluta soberania universal divina, adverti-los a não confiar em alianças estrangeiras e assegurá-los da eventual defesa e proteção contra os inimigos.

Julgamento universal. Embora o julgamento de Deus caísse inicialmente em Judá, subseqüentemente todas as nações circunvizinhas experimentariam sua plena força, inclusive os poderosos reinos do Egito e Babilônia (25.15-38). As nações eram como um grupo de homens sentados à mesa de um bar. Cada um beberia o copo da ira de Deus até que todos ficassem tomados pelo teor intoxicante e tropeçassem no próprio vômito. Como um leão furioso, o Senhor atacaria as nações, cujos “pastores” (provavelmente referência aos líderes) ficariam impotentes diante da sua ira e poder.

Como Judá, algumas nações praticavam o costume da circuncisão. Por causa da significação como sinal do concerto abraâmico, alguém poderia ter pensado que a circuncisão dava aos homens, incluindo os estrangeiros, *status*

²⁵ Como em Jeremias 22.16, o verbo “conhecer” é usado em Jeremias 31.34 em seu sentido idiomático e relacionado ao concerto de “reconhecer autoridade”.

especial aos olhos de Deus e imunidade da sua ira. O Senhor deixou claro que as coisas não eram bem assim. Os que praticavam a circuncisão física, inclusive o povo do concerto, eram na verdade incircuncisos aos olhos de Deus (9.25,26). O Senhor os castigaria, pois as atitudes e ações rebeldes demonstravam que eles eram circuncidados somente na carne e não no “coração”.

Julgamento sobre o Egito. O julgamento do Senhor cairia sobre o Egito, nação na qual o povo de Judá foi tentado a confiar, tanto antes (2.18,36) quanto depois da queda de Jerusalém (42.14). Usando Nabucodonosor e o exército babilônico como instrumento de julgamento (43.10; 44.30; 46.13,26), o Senhor destruiria o poder e glória do Egito. Embora o Egito possuísse grau de força militar e entretivesse ilusões concernentes a conquista mundial (v. 8), não poderia resistir o “dia de vingança” do Senhor, no qual Ele encharcaria a espada com o sangue dos inimigos (v. 10). Faraó e o seu principal deus, Amom, seriam impotentes diante do Senhor (v. 25). Levando em conta a proximidade da ruína egípcia, era absurdo o povo de Deus colocar a confiança no Egito. O Senhor livraria e restauraria o povo sem a ajuda dos egípcios (cf. vv. 27,28).

Julgamento sobre os reinos vizinhos. Deus também julgaria severamente os reinos vizinhos da Filístia (47.1-7), Moabe (48.1-47), Amom (49.1-6) e Edom (49.7-22). Estas nações eram orgulhosas e arrogantes (48.7,29; 49.4,16), e ridicularizaram e exploraram Judá durante o tempo em que foi castigado por Deus (48.26,27,42; 49.2).²⁶ Os exércitos estrangeiros invadiram estes reinos, deixando um rastro de matança e destruição.²⁷ As numerosas referências geográficas nos oráculos, sobretudo na longa mensagem para Moabe, enfatizam a natureza completa da derrota.

Embora constem muitas alusões aos exércitos invasores, os oráculos acentuam o envolvimento direto de Deus no julgamento destas nações. O Senhor comandou a invasão da Filístia (47.7) e a destruiria com a espada do Senhor (vv. 4,6). O Senhor decreta a queda de Moabe (v. 8) e enviaria soldados inimigos contra essa nação (48.12). Daria um fim à adoração formal que Moabe praticava ao deus Quemus (v. 35), fazendo com que o povo se envergonhasse da sua deidade exilada (vv. 7,13). O

²⁶ Os oráculos contra a Filístia e Edom não citam especificamente a hostilidade dessas nações contra o povo de Deus. Entretanto, outros profetas falam que eles exploraram o povo de Judá nos dias da queda de Jerusalém (cf. Jl 3.4-6; Ob 10-14).

²⁷ Com a exceção do oráculo filisteu, não há referência específica ao instrumento ou instrumentos de julgamento usados pelo Senhor. O título da mensagem contra a Filístia menciona um ataque de Gaza feito por faraó, indicando que o oráculo pode ter se cumprido, pelo menos em parte, por esta invasão egípcia. As palavras “Eis que se levantam as águas do Norte” (Jr 47.2) dão a entender que os babilônios também foram usados pelo Senhor para fazer com que o julgamento decretado acontecesse.

Senhor quebraria Moabe, fazendo dele como um vaso inútil (48.38). Soaria o grito de batalha contra os amonitas (49.2) e faria o terror cercá-los (v. 5). Traria a ruína contra Edom (v. 8), descobriria seus esconderijos (v. 10), decretaria a queda de uma das suas cidades importantes (v. 13), a derrubaria do seu ninho alto (vv. 15,16) e, de acordo com o seu plano, a atacaria como um leão (vv. 19,20).

Julgamento sobre reinos distantes. Deus também atacaria os estados sírios de Damasco, Hamate e Arpade; as tribos árabes de Qedar e Hazor; e a longínqua terra de Elão.²⁸ Não há acusação específica contra estes reinos. Por isso, temos de presumir que a acusação geral do Senhor contra as nações (mencionadas em 25.31) se aplica em cada caso. Mais uma vez é enfatizado o envolvimento de Deus na queda destes reinos, sobretudo no oráculo contra Elão. O Senhor atearia fogo aos muros de Damasco (49.27; cf. Am 1.4) e espalharia os árabes aos quatro ventos (49.32). No oráculo de Elão, oito unidades poéticas sucessivas começam com afirmações na primeira pessoa do singular feitas pelo Senhor (vv. 35-38: “Eu quebrarei, [...] trarei, [...] espalharei, [...] farei, [...] farei, [...] enviarei, [...] porei, [...] destruirei”). As últimas duas unidades contêm as formas verbais da primeira pessoa do singular em ambas as linhas (v. 37b: “Farei [...] e enviarei” e “porei [...] e destruirei”, v. 38).

Julgamento sobre a Babilônia. O julgamento do Senhor sobre as nações culminaria com a subversão do poderoso império babilônico. Babilônia era “um copo de ouro na mão do Senhor”, pelo qual Ele embebedou Judá e as outras nações do antigo Oriente Próximo com a sua ira (51.7). O Senhor também designara um dia no qual a Babilônia beberia o cálice do seu julgamento (v. 39).

As hordas da Babilônia, vindo do norte, invadiram Judá e espalharam terror e destruição por toda a terra da Palestina. Agora adequadamente os babilônios sofreriam derrota às mãos de um invasor invencível vindo do norte (50.3,9,41; 51.48). Os medos, junto com os aliados das regiões nortistas de Ararate, Mini e Asquenaz, invadiriam a terra da Babilônia como gafanhotos e encheriam de pavor o coração dos guerreiros babilônios outrora poderosos (51.11,27-32). A Babilônia seria reduzida a um montão de ruínas desabitado (50.3,12,13,39; 51.26,37,43) como Sodoma e Gomorra (50.40). Naquele dia, os seus deuses-ídolos, inclusive a deidade mais proeminente Bel/Merodaque, ficariam envergonhados diante do julgamento irado do Criador soberano do universo (50.2,38; 51.15-19,44,47,52).

Digressão à destruição de Babilônia. Embora os persas não sejam especificamente mencionados em Jeremias 50 e 51, as referências aos medos indica que estes capítulos têm em vista a conquista da Babilônia

²⁸ Só o oráculo contra as tribos árabes identifica que o instrumento de julgamento do Senhor é Nabucodonosor (Jr 49.28,30).

pelo Império medo-persa em 539 a.C. O retrato da queda e desolação absoluta babilônica é difícil de reconciliar com os fatos da história. A tomada da cidade foi relativamente calma e os babilônios até mesmo receberam Ciro de boa vontade. A cidade não foi destruída da maneira descrita por Jeremias. Como explicar este aparente não cumprimento da profecia? É possível que a descrição da queda da Babilônia seja este-reotípica e exagerada, em cujo caso o fim do império caldaico em 539 a.C. satisfaria a imagem poética e hiperbólica. É mais provável que o retrato da queda da Babilônia transcenda este evento histórico e preveja a destruição final dessas nações que se opõem a Deus. Neste caso, a cidade histórica da Babilônia assume valor simbólico e representa todas as nações hostis, incluindo as dos fins dos tempos. Para inteirar-se de análise adicional, ver observações sobre Isaías 13; 14.

Como nos primeiros oráculos, a ênfase está no envolvimento direto do Senhor na queda da Babilônia. Por causa do seu desejo de vingança (50.15,28; 51.6,11,36), ele planejou e solenemente decretou a queda da Babilônia (50.45; 51.12,14,29). Ele incitaria e formalmente comissionaria os exércitos do norte como instrumento de julgamento (50.9; 51.1,2,11,20-23,53). Embora este exército seja descrito em detalhes (50.41,42), o Senhor é a força capacitadora que está por trás disso, e atacaria Babilônia como um leão furioso e ocasionaria a sua destruição (50.25,44; 51.24,25,39,40,47,52,55-57).

A razão primária para a destruição da Babilônia era a sua oposição arrogante em relação a Deus (50.11,14,24,29-32). Esa hostilidade tomou expressão tangível nos maus-tratos babilônicos do povo de Deus (50.11,17,18,33; 51.24,34,35,49) e na falta de respeito para com o Templo (51.11). Como fizeram os assírios cruéis antes deles, os babilônios tinham vindo como leão poderoso e esmagado os ossos do povo de Deus (50.17). Nabucodonosor devorou Judá como uma serpente traga a presa (51.35). Quando se alegraram com a derrota do povo de Deus e saquearam as riquezas, assim os babilônios se assemelharam a uma bezerra brincalhona e a um garanhão relinchador (50.11). Eles têm de pagar pelo tratamento cruel e excessivo que deram ao povo de Deus (51.24,49).

A queda da Babilônia daria alívio ao povo exilado de Deus. O Senhor libertaria os israelitas de quem os capturaram (50.33,34), demonstrando que ele não os abandonara (51.5) e que ele estava preocupado em defendê-los (vv. 10,11). Libertados da prisão no exílio, eles voltariam a Jerusalém (v. 50) e experimentaríamos o favor renovado do Senhor (50.4,5,20).

Para enfatizar a certeza da destruição da Babilônia, Jeremias proporcionou aos exilados uma lição prática do julgamento da cidade (51.59-64). Enviou um rolo para a Babilônia no qual estava escrito o decreto do julgamento de Deus contra a cidade. Instruiu Seraías, filho de Nerias, o portador do rolo para a Babilônia, a lê-lo na presença dos exilados, fazer uma curta oração, amarrar o rolo a uma pedra e jogá-lo no rio Eufrates. Em seguida, Seraías tinha de declarar:

“Assim será afundada a Babilônia e não se levantará, por causa do mal que eu hei de trazer sobre ela; eles se cansarão”.

Esperança futura para as nações. O livro de Jeremias faz muito poucas declarações positivas acerca do futuro das nações. O Senhor falou de um dia em que as nações louvariam e honrariam a Deus, por causa das suas grandes ações a favor de Jerusalém (33.9). Quatro dos oráculos de Jeremias contra as nações incluem declarações breves sobre a restauração futura da nação sob estudo. Apesar do desastre que estava a ponto de cair sobre o Egito, Deus anunciou que haveria o dia em que “será habitada como nos dias antigos” (46.26). Prometeu também que ele pessoalmente restabeleceria “a sorte” dos moabitas (48.47, ARA), edomitas (49.7) e elamitas (v. 39). Os outros oráculos não contêm tal declaração positiva. Não há razão aparente para a Filístia, os estados sírios e as tribos árabes não terem recebido uma palavra encorajadora. A omissão de esperança futura é compreensível no caso de Edom e da Babilônia, pois os crimes dessas nações eram considerados extremamente excessivos, até o ponto que em outros textos bíblicos ambas são vistas como representantes de todas essas nações hostis que se opõem a Deus e ao seu povo.

UMA TEOLOGIA DE LAMENTAÇÕES DE JEREMIAS

O livro de Lamentações de Jeremias foi escrito em consequência da destruição de Jerusalém pelos babilônios em 586 a.C. Grande parte do povo de Judá ou foi morto ou levado em cativeiro. Em meio à fumaça do julgamento, o autor, tradicionalmente identificado por Jeremias, lamentou a queda da nação, reconheceu os pecados como a razão para a tragédia e clamou a Deus por misericórdia e restauração. Suas orações proporcionam aos crentes de todas as eras um modelo de como o povo de Deus deve se aproximar do Senhor depois de experimentar a disciplina. Embora não seja um tratado teológico, este livro contém muitos *insights* teológicos profundos, ilustrando mais uma vez que é no meio da dificuldade extrema que refletimos seriamente e aprendemos mais sobre o caráter de Deus e a sua relação com o povo. Podemos resumir a mensagem teológica de Lamentações de Jeremias da seguinte forma: O julgamento disciplinar irado de Deus sobre o povo, ainda que severo e merecido, não era final. Até durante as consequências do julgamento, o Deus de Judá, amoroso, compassivo e fiel, permaneceu a fonte de esperança futura da nação para a restauração.

O JULGAMENTO IRADO DE DEUS

Deus como juiz. Embora as hordas babilônicas tivessem invadido a terra e destruído Jerusalém, o autor de Lamentações de Jeremias reconheceu que elas eram meros instrumentos da ira de Deus (1.14,15). Afirmou inúmeras vezes

que o próprio Senhor decretara (1.17; 2.17; 3.37,38) e enviara a calamidade (1.5,12-15; 2.1-8; 3.1,43-45; 4.11). O Senhor se tornara o inimigo da nação (2.4,5) e trouxera “o dia do furor da sua ira” sobre ela (1.12).

De acordo com Lamentações 2.17, este derramamento do julgamento divino não deveria ter causado surpresa ao povo de Deus, porque Ele o decretara há muito tempo. Há referência às advertências que o Senhor entregou pelos profetas ao longo da história de Israel, começando com Moisés (Lv 26; Dt 28) e culminando com Jeremias e outros profetas recentes pré-exílicos. A mensagem básica dos profetas permanecera a mesma desde o tempo de Moisés. A obediência resultaria nas bênçãos divinas de segurança e prosperidade; a desobediência traria as maldições divinas de seca, invasão, derrota e exílio. Por causa do pecado, Judá experimentara as maldições do concerto à plena força.

No retrato de Deus como juiz, o autor enfatizou a ira do Senhor (1.12; 2.6) e suas conseqüências destrutivas. Usando uma variedade de metáforas, disse que o julgamento do Senhor é comparado a ser engolfado pelo fogo (1.13; 2.3), atraído à rede do caçador (1.13), pisoteado como uvas no lagar (1.15), atingido por uma seta (2.4; 3.12,13), acometido por uma doença (3.4), preso em um calabouço escuro (vv. 2,6-8), atacado por predadores ferozes (vv. 10,11) e coberto de cinza (v. 16).

Os efeitos do julgamento. Talvez no esforço de provocar uma resposta divina positiva aos rogos por misericórdia, o autor descreveu a situação difícil de Jerusalém e da nação com grande vivacidade e muitos detalhes. Embora Jerusalém tivesse outrora desfrutado de prestígio, agora sofreu a humilhação da derrota. Os hinos de Sião falam que a cidade era “perfeita em formosura” e o “gozo de toda a terra” (2.15; cf. Sl 50.2; 48.2, respectivamente), mas agora os inimigos amontoavam insultos sobre ela e se regozijavam com a derrota (1.7; 2.15,16). A cidade que outrora fora como uma rainha agora fora reduzida a escrava (1.1). Era como uma viúva (1.1) sem ninguém para consolá-la (1.16,17,21). Seus filhos, antes considerados tão preciosos quanto o ouro, agora eram tratados como utensílios domésticos comuns (4.1,2). Por toda a cidade e ao longo da terra as atrocidades abundavam. Muitos tinham perecido pela espada (2.21; 4.9) ou levados em cativeiro (1.3,5,18). As mulheres foram estupradas (5.11),²⁹ os líderes proeminentes humilhados publicamente (v. 12) e os jovens forçados a fazer trabalho severo (v. 13). Muitos dos sobreviventes infelizes, inclusive crianças, estavam morrendo lentamente de fome (1.11,19; 2.11,12,19; 4.9; 5.9), ao passo que outros até comiam os próprios filhos por puro desespero (2.20; 4.10; cf. Deuteronômio 28.53-57). O povo era como órfãos e viúvas, dois dos grupos

²⁹ O paralelismo de Lamentações 5.11 é exemplo primoroso de intensificação, técnica poética hebraica bastante comum. A primeira linha descreve uma situação horrível — mulheres foram violentadas na própria capital do país. A segunda linha intensifica a primeira descrevendo algo ruim — até as *virgens* foram estupradas, não só em Jerusalém, mas *por todo o país*.

mais economicamente necessitados na sociedade de antigamente (5.3). Deus já não ouvia as orações do povo (3.44), que era considerado como “cisco e rejeitamento” aos olhos das outras nações (3.45). De certo modo, o castigo era pior que o de Sodoma, pois aquela antiga cidade fora reduzida a cinzas de repente e não fora forçada a morrer uma morte lenta e agonizante (4.6).

As instituições religiosas e civis que tinham dado estabilidade à nação estavam quase agônicas. As festas religiosas de Judá cessaram (1.4; 2.6) e os soldados gentios contaminaram o Templo (1.10; 2.7) e mataram os sacerdotes e profetas (2.20). A revelação divina por meio dos profetas acabara (2.9),³⁰ um castigo adequado para uma sociedade cujo povo colocara a confiança nas mensagens de falsos profetas (2.14). Os líderes civis foram humilhados (4.7,8; 5.12) e levados em cativeiro (2.9). Até mesmo o rei davídico, a quem o povo procurara proteção, fora capturado (4.20).³¹

A razão para o julgamento. O autor não justificou a nação, nem acusou Deus de tratamento injusto. Reconheceu que o castigo da nação era merecido em virtude do pecado e rebelião. Os muitos pecados de Jerusalém (1.5,22) a tornaram imunda (1.8,9), como uma mulher cerimonialmente imunda durante a menstruação (cf. Lv 15.19,20,24-26; 18.19; Ez 22.10, onde ocorre a mesma palavra hebraica traduzida por “imunda” Lm 1.8, AEC [“impura”, NVI; “ins-tável”, ARC]). Os pecados da nação são citados três vezes como rebelião contra o Senhor (1.18,20; 3.42). Queixar-se do castigo de Deus seria inapropriado (3.39), visto que Ele é justo (1.18) e íntegro (3.34-36).³²

O autor especificou muito poucos pecados. Aludiu à injustiça que impregnava a sociedade de Judá (3.34-36), como também à confiança da nação em alianças estrangeiras (4.17). Citou diretamente as ações violentas de certos profetas e sacerdotes (4.13) e mencionou as promessas enganosas dos falsos profetas que o povo achava tão atraente (2.14).

A base para as mensagens de esperança dos falsos profetas era a doutrina da inviolabilidade de Sião, a crença de que Jerusalém não podia ser destruída, porque era o lugar da habitação do próprio Senhor (cf. 4.12, que parece aludir a

³⁰ Embora Jeremias constitua exceção, lembremos que o seu ministério profético em Jerusalém ocorreu principalmente antes da queda da cidade e que ele foi forçado a acompanhar um grupo de refugiados judeus ao Egito logo após a queda da cidade (ver Jr 39; 44).

³¹ Trata-se de Zedequias que foi capturado enquanto fugia de Jerusalém, forçado a assistir à execução dos seus filhos, cegado, levado para a Babilônia e preso (2 Rs 25.4-7; Jr 52.7-11).

³² A palavra hebraica traduzida por “se queixa” (*ʾanan*) em Lamentações 3.39 não se refere à lamentação conforme o autor expressa em seu livro. O verbo é usado apenas em mais uma passagem (Nm 11.1), que descreve as reclamações dos israelitas contra Deus no deserto. Essa reclamação de então despertou a ira de Deus, que castigou severamente o povo. No contexto de Lamentações 3.39, o verbo diz respeito às acusações de tratamento injusto reputadas contra Deus.

esta doutrina). A inviolabilidade da cidade era um ideal teológico expresso nos hinos de Sião (cf. Sl 46, 48, 76), mas foi pervertida pelos falsos profetas. Transformaram o ideal em promessa incondicional e ignoraram as condições prévias morais-éticas para o cumprimento do ideal. A queda de Jerusalém em 586 a.C. expôs essa falsa garantia e ilustra uma verdade teológica bíblica. Os pecadores e rebeldes, mesmo que estejam exteriormente associados com a comunidade do concerto e as promessas de Deus, não devem abusar dessa proteção.

A ESPERANÇA DE RESTAURAÇÃO

Apesar dos horrores do julgamento de Deus e a condição digna de pena de Jerusalém e do povo, a esperança para o futuro não foi desprezada (3.21). O Deus de Judá era o rei eterno (5.19), o Deus “Altíssimo” (3.35,38) que habita no céu (3.41,50,66) e exerce controle soberano sobre os assuntos dos homens. O destino de Judá estava nas mãos do Senhor. Se ele assim o desejasse, a nação poderia ter novamente as bênçãos divinas. A resposta apropriada ao julgamento de Deus era arrependimento genuíno e oração sincera para a restauração do seu favor (3.40-42; 5.21).

A própria existência do povo já era um sinal positivo. O Senhor poderia ter destruído totalmente a nação, mas preservou alguns durante o dia de julgamento. O autor interpretou este fato como expressão do amor, compaixão e fidelidade de Deus (3.22,23). A palavra hebraica traduzida por “misericórdias” chama atenção à resposta emocional de Deus diante das necessidades do povo.³³ Os termos hebraicos traduzidos por “amor” (cf. NTLH; NVI) e “fidelidade” são de significado estreitamente relacionado.³⁴ Referem-se à dedicação de Deus ao povo do concerto e às promessas que fez. Através dos concertos com Abraão e Davi, o Senhor se comprometera com a nação e nem mesmo o espírito rebelde do povo poderia quebrar esse laço. Embora o Senhor tivesse de disciplinar os pecadores e eliminar os malfetores da comunidade do concerto, o seu ideal para a nação acabaria sendo realizado.

Certo de que a fonte da dedicação e misericórdia de Deus não secara, mas ainda estava saciando as necessidades diárias do povo, o autor expressou a confiança em Deus. Afirmou que o Senhor era a sua “porção” e declarou que esperaria com fé a salvação do Senhor, fortalecido pelo conhecimento de que “bom é o Senhor para os que se atêm a ele” (3.24-26). Com a metáfora da “porção”, o autor comparou o Senhor a uma partilha de terras que provê as necessidades da vida (cf. Sl 16.5,6; 73.26; 119.57; 142.5).

³³ Na esfera humana, a palavra hebraica *rahamim* descreve o ímpeto emocional de José em relação ao irmão Benjamim (cf. Gn 43.30, onde “o seu íntimo moveu-se” é, literalmente, “a sua compaixão foi agitada”) e de uma mãe pelo seu filho (1 Rs 3.26).

³⁴ Os termos hebraicos *hesed* e *'emuna* também aparecem juntos no Salmo 89.24; 92.2; 98.3; e em Oséias 2.19,20.

A grande fé do autor lhe deu perspectiva adequada acerca do sofrimento e disciplina. Declarou: “Bom é para o homem suportar o jugo na sua mocidade; assentar-se solitário e ficar em silêncio; porquanto Deus o pôs sobre ele” (3.27,28). Disse isto porque percebeu que a disciplina do Senhor não é arbitrária nem permanente (vv. 31-39). O Senhor não tem prazer em enviar aflição, mas a sua justiça exige que o pecado seja punido. Quando tal disciplina ocorre, temos de aceitá-la sem reclamação (vv. 28-30,39) e voltar-se ao Senhor em arrependimento (vv. 40-42).

VINGANÇA CONTRA OS INIMIGOS

A convicção no caráter justo de Deus foi a base para o autor orar por vingança divina contra os inimigos da nação. Embora a ruína de Judá fosse provocada por Deus, as nações circunvizinhas reagiram de modo impróprio alegrando-se arrogantemente com a queda trágica da nação (1.21; 3.63) e tirando proveito da posição vulnerável (3.52-54). Edom em particular se alegrara com a derrota de Judá (4.21) e lhe explorara os pontos fracos (cf. Sl 137.7; Ob 10-14). O autor pediu ao Senhor que retribuísse aos inimigos de Judá por tais crimes (1.21,22; 3.64), trazendo sobre eles uma maldição destrutiva (ou um decreto formal de julgamento, 3.65,66).³⁵ Embora Edom tivesse se alegrado com a queda de Judá, um dia a situação se inverteria (4.21,22). O período de aflição e o exílio de Judá acabariam, mas Edom seria punido pelos seus pecados. Edom seria forçado a beber do copo do julgamento divino e a humilhação subsequente seria similar a de um bêbado que vergonhosamente se expõe.³⁶

³⁵ A tradução e interpretação apropriadas de Lamentações 3.65a são indistintas. A palavra hebraica traduzida por “ânsia” (*meginnah*) ocorre somente aqui. Certos estudiosos entendem que significa “coberta” ou “véu” (cf. AEC; NVI) e a interpretam como referência ao endurecimento divino que precede e conduz ao julgamento. Ver, por exemplo, R. K. Harrison, *Jeremiah and Lamentations* (Leicester: InterVarsity, 1973), p. 232. Outros preferem a tradução “ânsia” (cf. ARC) ou “confusão” (cf. Delbert R. Hillers, *Lamentations*, in: *Anchor Bible* [Garden City, Nova York: Doubleday, 1972], pp. 53,60).

³⁶ Comparar o julgamento ao ato de beber uma bebida intoxicante é comum no discurso profético (ver Hillers, *Lamentations*, p. 93, para inteirar-se de uma lista de textos pertinentes), provavelmente porque um dos efeitos do julgamento (confusão) se assemelha ao andar trôpego do bêbado. O tema da exposição indecente combina com o da embriaguez em Habacuque 2.15,16 como também aqui.

10

UMA TEOLOGIA DE EZEQUIEL E DANIEL

POR EUGENE H. MERRILL*

UMA TEOLOGIA DE EZEQUIEL

Ezequiel, o grande profeta do exílio, entregou mensagens de calamidade e consolação entre 592 a.C. e 570 a.C., de acordo com a informação cronológica fornecida por ele.¹ Fora levado ao cativeiro babilônico na segunda onda de deportação em 598 a.C. e evidentemente passara o resto da vida entre os exilados na Mesopotâmia junto ao rio Quebar.² Somente em visão ele voltou ocasionalmente à pátria para testemunhar que o povo abandonara tragicamente as responsabilidades pertinentes ao concerto, deserção esta que resultou na destruição de Jerusalém em 586 e na terceira e culminante fase de deportação da população judaica.

Como sacerdote bem como profeta, Ezequiel estava particularmente preocupado com questões sobre o templo e o culto como expressões da relação especial de Israel com o Senhor. Teve encontros com o Senhor em epifania e teofania, denunciou incisivamente a liderança religiosa de Jerusalém pelo abuso das es-

¹ Ver Ezequiel 1.1,2 e 29.17, respectivamente. Para inteirar-se de uma defesa destas datas, ver Anthony D. York, "Ezekiel I: Inaugural and Restoration Visions?", em: *Vetus Testamentum* 27 (1977): pp. 82, 92,93. York, porém, prefere o ano de 567 a.C. como a verdadeira (se é que está implícita) data expirante.

² A frase hebraica *n'har k'bar* ("rio Quebar") reflete a frase babilônica *nar kabari* e o atual *satt ennil*, um canal que flui do rio Eufrates, perto da Babilônia a leste da cidade de Nippur, e depois volta ao rio Eufrates. Ver Walther Zimmerli, *A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 11-24* (Filadélfia: Fortress, 1979), p. 112.

* EUGENE H. MERRILL (M.A., M.Phil., Ph.D.) é professor de Estudos do Antigo Testamento no Seminário Teológico de Dallas.

truturas e formas de adoração, lamentou a idolatria que se fazia até mesmo no templo sagrado e viu a partida da glória do Senhor do templo como equivalente à sua partida da terra e a quebra do concerto entre Deus e o povo. Por outro lado, o profeta descreveu a restauração escatológica total de Israel em termos da reconstrução do templo, tema obviamente querido ao coração de um sacerdote.

A frustração das esperanças de uma dinastia davídica contínua ocasionada pelo colapso do reino de Judá levou a entender que as promessas incondicionais do Senhor a Abraão e Davi têm de cumprir-se em uma época posterior e pós-exílica. O surgimento simultâneo de grandes potências imperialistas como a Babilônia e a Pérsia desestimulou Judá a pensar em recuperar a glória dos dias de Davi e Salomão por meios ordinários ou no transcurso dos acontecimentos da história comum. O que era necessário era uma subversão radical das estruturas existentes do governo humano a favor do reino universal de Deus, sobre o qual o descendente de Davi reinaria. Isto tem de ser feito pelo próprio Senhor e só nos fins dos tempos, no “dia do Senhor”, quando todas as instituições humanas cairiam sob o domínio divino.

Este modo cataclísmico de perceber a conclusiva soberania do Senhor e a elevação do povo de Israel como cabeça de todas as nações tem melhor descrição pelo modo apocalíptico.³ Podemos usar o termo com referência aos meios pelos quais os propósitos de Deus são alcançados e ao tipo de literatura que os descreve. Considerando que a descrição apocalíptica, entre outras coisas, dá extensão universal à atividade de Deus na história (atividade necessária em face da incapacidade e desespero humano), é compreensível que o modo apocalíptico fosse intensificado precisamente no contexto do exílio. Em nenhuma época, mesmo na queda de Samaria em 722 a.C., as promessas do concerto estiveram em tamanho perigo, pois até 586 a.C. ainda restavam pelo menos o templo e a realeza davídica. Mas os ataques babilônicos criticaram severamente estas promessas até que ficou claro que a única esperança de cumprimento estava no dia escatológico do triunfo final do Senhor.

A mensagem de Ezequiel se expressa em grande parte de forma e imagem apocalíptica. Temos de admitir que houvera precursores deste procedimento nas profecias de Joel⁴ e Isaías,⁵ mas só com Ezequiel a mensagem essencial foi de tema

³ Para inteirar-se de Ezequiel como livro apocalíptico e as características do pensamento e literatura apocalíptica em geral, ver D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Westminster, 1964), pp. 89, 90, 104-139.

⁴ H.W. Wolff afirma que “Joel está no limiar entre a escatologia profética e apocalíptica”, mas data Joel “entre o século 445 e 343” (*A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos* [Philadelphia: Fortress, 1977], pp. 12, 5, respectivamente). Segundo descrição de Douglas Stuart, Joel é “apocalíptico”, mas permite tema apocalíptico e data (Joel) já no começo do século VII (“Hosea-Jonah”, em: *Word Biblical Commentary* [Waco, Texas: Word, 1987], volume 31, pp. 225-227). Para inteirar-se de data mais recente, ver A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets* (London: Macmillan, 1892), pp. 57-72.

⁵ Isaías 24 a 27 são universalmente considerados capítulos apocalípticos, até o ponto de certos estudiosos que defendem as origens exílicas ou pós-exílicas desses capítulos apocalípticos terem de negar-lhes a autoria isaítica. (Ver Russell, *The Method and the Message of Jewish Apocalyptic*,

apocalíptico. Daniel, contemporâneo mais jovem e companheiro exílico de Ezequiel, também expressou a esperança de Israel nestas categorias como fez o ilustre profeta pós-exílico Zacarias. A mensagem do Novo Testamento de consumação apocalíptica saiu dos lábios do próprio Jesus e alcançou vitória culminante na visão do apóstolo João em Patmos, o livro do Apocalipse.

A esperança de Israel estava somente no Senhor e não no poder humano. Por isso, Ezequiel focou a Pessoa e reputação do Senhor de maneira inigualável no Antigo Testamento. A frase “e sabereis que eu sou o Senhor” e outras semelhantes podem ser muito bem o tema teológico central do livro.⁶ Acima de tudo, Ezequiel estava preocupado em demonstrar que o Senhor não é somente o Senhor de Israel (ou de Judá), mas também de toda a terra, e que a sua fidelidade às promessas do concerto com os israelitas comprovará a sua soberania sobre a criação no dia em que ele os defender. Tudo que ele fez na história, todos os seus atos poderosos no presente e as exibições magníficas da sua glória por vir atestam quem ele é e o que ele fez em todos os lugares, de forma que todos os homens lhe confessarão a incomparabilidade e singularidade.

DEUS: SUA AUTO-REVELAÇÃO

Este foco central do profeta emerge já no começo do tratado, em Ezequiel 1.1-3. Em uma das revelações mais impressionantes da glória divina em toda a Bíblia, o Senhor, em imagem intensamente apocalíptica, manifesta-se ao profeta no trigésimo ano do profeta, o quinto ano do cativeiro de Joaquim (ou seja, 592 a.C.). Ezequiel afirmou: “Eu vi visões de Deus” (Ez 1.1), visões acompanhadas por palavra interpretativa (v. 3) e pelo poder capacitador do Senhor (v.3).

Estes três elementos — visão, palavra e mão (ou poder) — apareçam espalhadamente nas descrições que Ezequiel fez da sua chamada e da auto-revelação do Senhor.⁷ A visão é a própria mensagem abstrata, a palavra é sua interpretação e a mão (ou poder) é o meio pelo qual a mensagem é eficazmente comunicada. A mão do Senhor em direção ao profeta significa dar-lhe a garantia da afirmação e capacitação do Senhor.

A epifania do Senhor — a vinda em glória transcendente — na forma de nuvem parecida com fogo, uma forma característica de tais manifestações em outros textos bíblicos. Os elementos apocalípticos da epifania constam primeiramente em Ezequiel. Consistem em seres vivos antropóides que têm quatro asas e quatro rostos — de homem, leão, boi e águia (Ez 1.4-11). Em outros textos descritos como querubins (Ez 10.1-14,20), é óbvio que estas criaturas re-

p. 91.) Para inteirar-se de uma defesa da autoria de Isaías destes capítulos e, por conseguinte, apocalíptica pré-Ezequiel, ver Edward J. Young, *The Book of Isaiah*, 2 Volumes (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), vol. 2, pp. 146, 147.

⁶ Segundo Walther Zimmerli, “Knowledge of God according to the Book of Ezekiel”, em: *I Am Yahweh*, editor Walter Brueggemann (Atlanta: John Knox, 1982), p. 88.

⁷ H. Van Dyke Parunak, “The Literary Architecture of Ezekiel’s *Mar’ or Elohim*”, em: *Journal of Biblical Literature* 99 (1980): pp. 62-66.

presentam o Deus invisível.⁸ Eram eles que faziam sombra na arca do concerto no tabernáculo (Êx 25.16-22) e que podem ter sido o trono e os carros no qual o Senhor figurativamente descansava (Sl 80.1; 99.1).

A idéia do querubim como um carro da realza é sugerida pelo movimento rápido (Ez 1.12-14) e pela associação com as rodas unidirecionais (Ez 1.15-21).⁹ O espírito de vida das criaturas estava nas rodas, identificando-os assim como unidade (Ez 1.20). Quando mais tarde Ezequiel teve uma visão da glória de Deus, ele viu essa glória sobre os querubins, montando como se formassem um carro (Ez 10.18,19; cf. 2 Reis 2.11,12; 6.17).

Vemos a natureza semelhante a trono dos querubins na descrição que o profeta faz da aparência de “um homem” (Ez 1.26), que estava sentado num trono sobre as cabeças deles (cf. Ap 1.13). Tal ser de brilho indescritível foi identificado por “o aspecto da semelhança da glória do Senhor” (Ez 1.28). Quer dizer, é o Senhor que está entronizado sobre os querubins, que são ao mesmo tempo o seu carro e o seu trono. Na visão de Ezequiel 10, o profeta observa que “se levantou a glória do Senhor de sobre o querubim para a entrada da casa” (Ez 10.4). Os querubins como um trono são claramente importantes para a sua identificação.

A despeito da complexidade desta visão com todo o simbolismo implícito, o propósito da epifania é claro: apresentar o Deus vivo de Israel e engrandecer a sua glória terrível. O povo pecara gravemente contra ele e por isso naquele mesmo momento ainda estavam padecendo no exílio. Agora tinham de encontrar aquele cuja confiança eles ofenderam e aprender que passos medicinais deviam ser dados para a restauração.

A visão conduz à palavra, pois a pura epifania, embora inspirasse temor, não oferece mensagem de redenção ou mesmo de julgamento.¹⁰ Pensando nisto, o Senhor se revelou em linguagem (Ez 2.1—3.11). Esta é “a palavra que veio” (Ez 1.3; 6.1; 7.1; 12.1; etc.). A mensagem é que ambas as casas de Israel se rebelaram e tinham de ser confrontadas por esta apostasia. O Senhor encheria o profeta de mensagens (Ez 2.8—3.3; cf. Ap 10.8-11), com palavras de “lamentações, e suspiros, e ais” (Ez 2.10).

O público-alvo inicial não era o remanescente de Judá deixado para trás em Jerusalém, mas os cativos entre os quais o profeta fazia parte (Ez 3.4-6; cf. Ez 3.11). O Senhor disse que eles não receberiam a mensagem (Ez 3.7-9), mas o profeta, como porta-voz de Deus, tinha de falar (Ez 2.8) e divulgar as novidades fielmente apesar de todos os obstáculos.

A habilidade de Ezequiel fazer isto era muito pequena em vista da intransigência e hostilidade dos ouvintes. Por isso, o Senhor trouxe o terceiro elemento da

⁸ Ralph H. Alexander, “Ezekiel”, em: *The Expositor's Bible Commentary*, editor Frank E. Gaebelin (Grand Rapids: Zondervan, 1986), volume 6, p. 757.

⁹ Moshe Greenberg, “Ezekiel 1-20”, em: *The Anchor Bible* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1983), pp. 56-58.

¹⁰ Para inteirar-se da conexão entre palavra e ação como revelação, ver Dale Patrick, *The Rendering of God in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1981), pp. 90, 91.

chamada e comissão — ele colocou a mão sobre ele (Ez 3.14; cf. Ez 1.3; 8.1; 33.22; 37.1). A “mão do Senhor” sempre é uma metáfora do seu poder.¹¹ Neste caso, a mão ergueu o profeta (Ez 3.12; cf. Ez 8.3; 11.24; 40.1; 43.5) para transportá-lo ao lugar onde os cativos moravam (Ez 3.15) e dar-lhe encorajamento apesar da amargura da tarefa (v.14). Quando se sentiu desanimado pela expectativa da tarefa e do encargo de ser o guarda do Senhor (vv.15-21), Ezequiel foi novamente reanimado pela mão de Deus que o elevou (v. 22), revelou-lhe a glória divina (v.23) e prometeu encher-lhe a boca de palavras quando viesse o tempo da proclamação (v.27).

ISRAEL: VIOLAÇÃO DO CONCERTO

Embora o linguajar técnico do concerto seja esparsos em Ezequiel, a noção do concerto está pressuposta em todos os lugares. As demonstrações epifânicas gloriosas do Senhor servem o propósito de apresentar o Deus do concerto, o soberano a quem Israel e todas as nações da terra têm de prestar contas. A hediondez da deserção pecadora de Israel fica ainda mais evidente sob a luz da glória e majestade do Senhor (cf. Is 6.1-5). O próprio significado da repreensão do Senhor a Israel está na asserção clara de que Israel se rebelou, conceito que é central ao pensamento do concerto (cf. Ez 2.3-5; 3.5-9,26,27).

Ezequiel descreveu a desobediência de Israel ao concerto divididos em três títulos: violação como prostituição, violação como idolatria ou apostasia e violação como quebra da lei ou estipulação. Disse que desde o começo da história nacional o povo fora caracterizado por infidelidade ao Senhor. O que tinham feito em tempos recentes era pouco diferente do que os antepassados fizeram no deserto, nos dias de Moisés (Ez 20.1-32). Em linguagem cheia de conotações ligadas ao concerto, o profeta detalhou esse relato medonho.

Do dia em que o Senhor os escolhera (v.5) e afirmara que era o seu Senhor, eles tinham se rebelado rejeitando os primeiros dois mandamentos do código do concerto (Ez 20.7,8; cf. Êx 20.2-6). Ameaçara deserdá-los, mas por causa da sua reputação ele os perdoara (Ez 20.9). Continuaram, porém, quebrando os decretos e as leis, particularmente os sábados, de forma que a geração de adultos morreu no deserto. Tempos depois, até os mais jovens se rebelaram, ocasionando a promessa do Senhor de um exílio final para o seu povo e a transformação das bênçãos do concerto em ritual sem sentido (vv.23-25). Portanto, de Moisés até o dia da ruína de Jerusalém, o povo do concerto recusara submeter-se ao Senhor. Mas da mesma maneira que Zedequias quebrou o concerto com Nabucodonosor e fora castigado por isso (Ez 17.11-15), assim Israel, tendo se mostrado infiel ao Senhor, sofreria as consequências (vv. 16-19).

Como já comentado, uma das metáforas da violação do concerto era a prostituição,¹² uma ilustração desenvolvida detalhadamente em Ezequiel 16.1-59 e 23.1-49. Na primeira passagem, Israel é mencionado como nativo de Canaã, um

¹¹ *Theological Dictionary of the Old Testament*, s.v. by *yad*, P. R. Ackroyd, volume 5, pp. 418-423.

¹² Walther Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1970), pp. 210-212.

descendente dos amorreus e hititas (Ez 16.3). Foi abandonada ao nascer até que o Senhor teve pena dela, tomou-a para si e lhe tornou sua esposa (ou seja, fez um concerto com ela, v. 8). Enfeitou-a com um vestuário elegante e suntuoso até que se tornou célebre em todo lugar por sua beleza (Ez 16.14). Foi então que assumiu uma vida de prostituição e, em violação dos votos do concerto, correu atrás de amantes estrangeiros inclusive os egípcios, assírios e babilônios (vv. 26-29).

Embora Judá pudesse afirmar que esta acusação só era dirigida a Israel, Ezequiel imediatamente mostrou que Judá era tão culpada quanto à irmã mais velha que já fora em cativeiro. A verdade é que Judá era pior que a vizinha do norte e até de Sodoma, ao sul (v. 46). A infidelidade matrimonial que levava tal julgamento para Israel produziria repercussões mais severas até mesmo para Judá.

Em termos mais vívidos, Ezequiel fala que os dois reinos são irmãs do Egito, que desde o princípio era prostituta (Ez 23.1-3). Uma irmã (Samaria) foi chamada Oolá (“a tenda dela”), ao passo que a outra (Jerusalém) era Oolibá (“minha tenda está nela”). Ambos os nomes indicam a relação do concerto do Senhor com Israel, especialmente com o Reino do Sul.

Oolá, por causa do galanteio com os assírios, já fora para o exílio (v. 9). Aprendendo pouco ou nada com isto, Oolibá também se dedicou não só com os assírios, mas também com os babilônios, violando o concerto com o Senhor para formar alianças com estes povos pagãos. O resultado seria catastrófico. Judá seria exposto vergonhosamente para o mundo inteiro (v. 29) e beberia do cálice de deportação da irmã (v. 32). Foi assim por causa da sua prostituição, uma figura interpretada pelo profeta como profanação do templo e violação do sábado, quer dizer, repúdio ao concerto como um todo.

A quebra do concerto ocorreu, em segundo lugar, em resultado da idolatria e apostasia. Estas duas idéias não podem ser dissociadas, porque apostasia é fundamentalmente deserção da verdade. No caso do Israel do Antigo Testamento, foi um afastamento do Deus vivo e verdadeiro para adorar (ou em consequência de adorar) falsos deuses, em geral representados iconicamente.

No primeiro oráculo relativo à idolatria, Ezequiel fala aos montes, outeiros, ribeiros e vales — lugares onde se faziam adoração ilícita — e prediz a subversão da parafernália religiosa (Ez 6.1-7). As suas práticas abomináveis seriam dizimadas e os participantes, mortos entre os mesmos ídolos que, obviamente, não podiam protegê-los (vv. 11-14).

Israel adorar ídolos não era apenas um costume, como vemos claramente em Ezequiel 14.3, onde o profeta escreveu que “estes homens levantaram os seus ídolos no seu coração”. A apostasia foi completa.¹³ Havia esperança, porém, para o indivíduo que se separasse da idolatria e voltasse de todo o coração ao Senhor (Ez 14.6). Mas caso persistisse na rebelião e fosse tão longe quanto buscar em um

¹³ Como disse C. F. Keil: “Deus não permite que aqueles cujo coração está ligado a ídolos o busquem e o achem” (*Biblical Commentary on the Prophecies of Ezekiel*, 2 Volumes [Grand Rapids: Eerdmans, n.d.], volume 2, p. 178).

profeta o endosso para a apostasia, o Senhor eliminaria o idólatra e o profeta que o encorajou a permanecer na incredulidade (vv. 7-11). Todo membro da comunidade do concerto, compendiado por Jerusalém, cairia sob o aterrador julgamento de Deus por causa da infâmia das abominações praticadas (Ez 22.1-5).

A ilustração mais vívida destas práticas detestáveis está registrada em Ezequiel 8.1-18, onde o profeta fala sobre a profanação do templo do Senhor. Ele fora transportado em visão a Jerusalém (Ez 8.1-3), onde viu, no pátio do templo, “a imagem [...] que provoca o ciúme” (v. 3). A identidade exata desta deidade é desconhecida, embora possa ter sido a deusa Aserá.¹⁴ O fato de provocar ciúme ao Senhor mostra como lhe era afrontoso, visto que ele se descreveu por “Deus ciumento” (cf. Êx 20.3), um Deus que não tolera rivais. Mais uma vez vemos que a violação do concerto é, em primeiríssimo lugar, infidelidade ao Senhor soberano, pois só Ele tem o direito legítimo de exigir adorar.

Dentro do próprio templo, Ezequiel viu uma multidão de imagens representando toda forma de criatura (Ez 8.7-13). Essa presença era violação direta do mandamento que proibia a representação de qualquer criatura em forma tangível (Êx 20.4-6). Ezequiel também viu, no lado norte do templo, mulheres chorando por Tamuz (Ez 8.14,15), o deus sumério-babilônico da fertilidade.¹⁵ O fato de estar sendo feito junto as portas da casa do Senhor dá a entender não só idolatria aberta e descarada, mas também a atribuição a Tamuz as bênçãos da fertilidade que só o Senhor dá. Neste sentido, era violação do mandamento que proíbe o uso do nome do Senhor de maneira vazia, pois o que deveria ter sido designado a ele era designado a Tamuz.¹⁶

Os líderes religiosos de Judá adoravam o sol dando as costas ao templo (Ez 8.16), atitude que comprovava terminantemente a profanação do templo observada por Ezequiel. Prestando homenagem ao sol, apenas parte da criação material de Deus, estes apóstatas eram culpados de quebrar o quarto mandamento, que exigia que o sábado fosse observado como lembrança que Deus criara todas as coisas (Êx 20.8-11).

Em total descaso dos grandes princípios do concerto que eles tinham jurado cumprir, o povo de Deus haviam tomado para si outros deuses e feito outras

¹⁴ Como Greenberg destaca, a palavra hebraica *semel* usada aqui é semelhante a *pesel* em 2 Reis 21.7, onde a deidade em vista é Aserá (*Ezekiel 1-20*, p. 168). Segundo Crônicas 33.7,15 combina as duas palavras hebraicas (*pesel hassemel*) para referir-se à mesma deusa. Este é o ídolo que Manasses colocou no Templo.

¹⁵ Ver especialmente Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness* (New Haven, Connecticut: Yale University, 1976), pp. 47-63.

¹⁶ Esta interpretação encontra apoio na proposta de Brownlee de que o artigo definido junto de Tamuz (ou seja, “o Tamuz”) indica que era um título e que, portanto, está se referindo ao Senhor por esse epíteto. Neste sentido, estaria verdadeiramente ocorrendo tomar o nome do Senhor em vão (William H. Brownlee, “Ezekiel 1-19”, em: *Word Biblical Commentary* [Waco, Texas: Word, 1986], volume 28, p. 136).

alianças. Não admira que o Senhor levantasse Ezequiel e outros profetas para confrontar o povo por essa apostasia. Para piorar as coisas, muitos dos próprios profetas conduziram ao caminho do declínio espiritual. É verdade que na maioria dos casos eles eram autodesignados portas-vozes sem terem a mensagem do Senhor (Ez 13.1-7). Tinham tampado as rachaduras dos muros de segurança do concerto de Israel, muros que estavam em desintegração (v. 10), anunciando paz onde não havia paz (v. 16). Por fim, estes charlatões, com todos os instrumentos de adivinhação, seriam expostos ao que verdadeiramente são — cegos que guiam cegos — e cairiam na arruinar (vv. 8,9, 17-21).

Por fim, a quebra do concerto se manifestou em desobediência simples às estipulações do concerto. O Senhor repreendeu o povo com a acusação: “Nos meus estatutos não andastes, nem executastes os meus juízos; antes, fizestes conforme os juízos das nações que estão em redor de vós” (Ez 11.12). A referência aos “estatutos” e “juízos” traz à lembrança as múltiplas estipulações dos textos do concerto mosaico às quais Israel jurara obediência (Êx 19.8).

Exemplos específicos destes estatutos aparecem em Ezequiel 22.6-12. O profeta acusou o povo de descuido das leis relativas ao homicídio, respeito aos pais, cuidado dos vulneráveis e abandonados, profanação do sábado e fornicação e adultério, entre outras coisas. Tudo isso, disse ele, mostrava que Israel se esquecera de Deus (Ez 22.12). Será que um povo que se esquece destas coisas pode esperar ser abençoado pelo Senhor? Será que pode manter a esperança de herdar a terra (Ez 33.23-26)?

DEUS: SUA PROCLAMAÇÃO

Proclamação relativa a Israel. Deus, revelado em teofania e epifania como o Soberano glorioso de Israel, levou o servo Ezequiel a chamar a atenção à relação do concerto que ligava o Senhor ao povo e atenção às violações notórias dos mandamentos divinos. É importante examinarmos em detalhes a resposta de Deus a essa infidelidade ao concerto. Essa resposta toma a forma de quatro temas principais: julgamento, remanescente, restauração e realeza messiânica. Em primeiro lugar, veremos cada um destes temas somente com referência a Israel. Em seguida, faremos breve análise das mensagens de Deus às nações da terra, porque elas também têm de prestar contas a ele.

A Mensagem de Julgamento. Julgamento é um tema dominante em todos os profetas de Israel. Mas ninguém excede Ezequiel na abundância e intensidade das mensagens de punição divina. Nenhum profeta reitera tanto quanto Ezequiel os propósitos pedagógicos das visitas do Senhor: “E [Israel e as nações] saberão que eu sou o Senhor”. O julgamento, então, não é apenas punitivo, mas redentor. O propósito de Deus no julgamento não é destruir as nações que Ele criou, mas colocá-las de volta em harmonia com os propósitos iniciais quando Ele as criou.

Já a primeira palavra de Ezequiel é de julgamento (Ez 4.1-3). Por meio de representação teatral, o profeta recebeu a ordem divina de colocar um prato de ferro entre ele e um desenho da cidade de Jerusalém, representando o sítio imi-

nente da cidade que os babilônios fariam. Esta é a primeira fase do julgamento. Depois, ele tem de deitar-se no lado esquerdo por 390 dias e no direito por 40 dias, indicando a extensão da apostasia de Israel e de Judá, respectivamente, e oferecer em si mesmo esperança de fuga das conseqüências (vv. 4-8).¹⁷

O sítio produziria, no próximo passo, fome e escassez (vv. 9-17). Seria tão severa a privação que excremento humano seria usado como combustível para assar pão. Com a devida aversão, o profeta objetou veementemente a este afastamento total das rígidas exigências da lei dietética (Ez 4.14; cf. Lv 11; At 10.14). Em um gesto de graça, o Senhor condescendeu e permitiu o uso de esterco de vaca no lugar de excremento humano. Era também cerimonialmente imundo, mas relativamente menos. A lição é óbvia. O julgamento era inevitável e seria severo, mas mesmo no julgamento havia motivo para esperança no Deus que se deleita na misericórdia.

O julgamento do sítio abriria caminho para o julgamento da destruição. Foi o que ocorreu, como bem sabemos, em 586 a.C., sendo assistido por fogo, espada e exílio. O agente humano da ira de Deus foi Nabucodonosor, rei da Babilônia, que chefiou os exércitos conquistadores para o ocidente uma vez após a outra até que ele, na pessoa do chefe Nebuzaradã, capturou Jerusalém e a arrasou. A descrição deste fato em Ezequiel é o assunto do capítulo 21. O Senhor fala especificamente que o rei da Babilônia é a sua “espada” (Ez 21.3; cf. Ez 21.9-11,19), o instrumento que ele controlou a tal ponto que todas as nações têm de reconhecer (Ez 21.5). O povo de Judá poderia não fazer caso da espada (Ez 21.13), mas de nada adiantaria, pois ela realizaria os propósitos destrutivos. Só então ela seria retirada da matança e voltaria à bainha (vv. 17,30).

A espada da conquista também aparece na dramatização na qual Ezequiel cortou os cabelos, queimou um terço, feriu um terço à espada, espalhou um terço ao vento, exceto uma sobra que estava queimado (Ez 5.1-4). O significado é claro: “Uma terça parte de ti morrerá da peste e se consumirá à fome no meio de ti; e outra terça parte cairá à espada em redor de ti; e a outra terça parte espalharei a todos os ventos e a espada desembainharei atrás deles” (v. 12). Tudo foi feito visando um propósito: Eles “saberão que sou eu, o Senhor, que tenho falado no meu zelo” (v. 13).

O julgamento do fogo, descrito nesta passagem, ressoa com mais detalhes em Ezequiel 15. Em outros textos, Israel aparece no Antigo Testamento sob a metáfora da vinha (Sl 80; Is 5.1-7; Jr 2.21; Os 10.1). É singularmente apropria-

¹⁷ Até hoje estes números desafiam uma solução adequada. Meramente somar 390 com 40 dá 592, que talvez seja a data do oráculo, ou mesmo que dê 586, a data da destruição de Jerusalém, leva a resultado pouco significativo. Os dois números 390 e 592 somados dão 982 a.C., e 390 mais 586 = 976, mas nenhuma destas opções tem significado. As equações $40 + 592 = 632$ e $40 + 586 = 626$ também não dizem nada. Talvez a resposta esteja, como propõe Zimmerli, em somar 390 a 40 e ver no total, 430, uma analogia ao 430 anos que Israel passou na peregrinação egípcia (*Ezekiel*, p. 167). Entretanto, esta solução ainda não explica os números de anos 390 e 40.

do falar da sua destruição como a de um pedaço de madeira inútil. Já quebrado e arruinado como a madeira estava por causa das depredações assírias e babilônicas na história recente, era de pouca ou nenhuma utilidade. Quanto menos proveitoso seria depois de ter sido consumido na ira incandescente do julgamento divino (Ez 15.5). Esta parábola de Jerusalém torna clara a inutilidade dos seus cidadãos desobedientes. Eles pereceriam nas chamas da punição, mas mesmo assim surgiria algum bem, pois “sabereis que eu sou o Senhor” (v. 7).

Uma metáfora semelhante consta em Ezequiel 20.45-49. Judá (“o Sul”) é comparado a uma floresta na qual toda árvore viva seria devorada pelo fogo inextinguível. Mais uma vez a verdade sublime ecoaria muito claramente: é o Senhor que fizera tal julgamento e não a poderosa Babilônia. Na morte como também na vida ele demonstra a Soberania sobre todas as coisas.

As conseqüências mais devastadoras do fracasso de Judá em cumprir o concerto foram, sem dúvida, o despovoamento ocasionado pelo exílio. Praticamente toda a liderança política e religiosa da nação foi desarraigada e forçada a ir ao cativeiro infame junto com os recursos culturais, físicos e materiais que controlava. Enquanto houvesse um remanescente do reino com qualquer descendente de Davi no trono haveria esperança. Agora Jerusalém, o centro do foco teocrático, estava em cinzas e o seu fraco governante Joaquim mofava no encarceramento babilônico. O exílio comprovava eficazmente a finalidade da quebra do concerto, pois como a promessa podia ter significado fora da terra da promessa?

A cena na qual Ezequiel profetizou o exílio cortando os cabelos (Ez 5.12) é detalhada em outras passagens em que a devastação e a deportação vão de mãos dadas. O texto de Ezequiel 11.1-12 diz, em termos vívidos, que a cidade de Jerusalém é uma panela e seus habitantes, a carne (Ez 11.3). A panela seria esquentada, mas nem todo o povo permaneceria para ser “cozinhado”. Mais exatamente, os que fugissem da cidade iriam ao encontro do castigo pela espada. Nem todos morreriam, claro, pois alguns, inclusive o rei Zedequias, terminariam os dias na Babilônia (Ez 12.11-13; cf. Jeremias 39.4-7). Outros seriam espalhados da Babilônia aos confins da terra (Ez 12.14). Só um remanescente sobreviveria para declarar às nações que o Senhor é Deus (v. 16).

Empregando mais uma vez a figura da vinha, Ezequiel compara Israel a uma planta enraizada em solo fértil e de produção abundante (Ez 19.10-14). Entre outros frutos, produziu cetros reais, reis e príncipes de poder e renome. Violentemente desenraizada por causa do pecado, a vinha agora lutava pela sobrevivência na terra seca e estéril do exílio. Já não podia produzir ramos de reis para reinar sobre o povo do Senhor (Ez 19.14).

Ezequiel resume a mensagem de julgamento na linguagem fortemente apocalíptica do “dia do Senhor”.¹⁸ Embora não esteja tão profundamente de-

¹⁸ Para inteirar-se de uma definição teológica do “dia do Senhor”, ver Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 2 Volumes (Nova York: Harper & Row, 1965), volume 2, pp. 119-125.

envolvida aqui quanto nos escritos dos outros profetas, a idéia desse dia como dia de intervenção cataclísmica pelo Senhor é inconfundível. O tema se expressa mais longamente no capítulo 7 de Ezequiel.

Primeiro, Ezequiel, falando da iminente conquista babilônica de Jerusalém, a intitula de “o fim” (Ez 7.2,3,5,6). Para a nação do concerto, esta palavra comovente deve ter sugerido não apenas o fim da atual existência política da nação, mas também o fim da graciosa relação redentora de Deus com ela. Pelo visto, até Ezequiel compartilhava desta visão pessimista, pois quando Pelatias, príncipe de Judá, morreu, o profeta perguntou: “Darás tu fim ao resto de Israel?” (Ez 11.12). O desânimo desta palavra terrível não foi aliviado pela elaboração nos versículos seguintes. O fim seria um dia de destruição (Ez 7.7), um tempo em que o Senhor derramaria a sua ira sem piedade (v. 9).

A cidade já estava sitiada, portanto o dia do Senhor já estava presente. Era tarde demais para a vida cotidiana prosseguir como sempre. Tratava-se de uma conclusão necessária que as rotinas da existência dos cidadãos de Jerusalém seriam dramaticamente revertidas e que nenhum indivíduo permaneceria intacto. Como falou o profeta, o sítio estava em andamento e a fome e a praga começavam a avançar lentamente. Todas as riquezas do povo não teriam a menor serventia. Não dava de comer os metais preciosos e, em todo caso, quando o dia da ira atingisse o clímax, tudo que tinham os hierosolimitas acabariam perdendo para os captores. O pior de tudo é que os saqueadores babilônios invadiriam o recintos sagrados do templo, profanando-o e saqueando-o (Ez 7.21,22).

O resultado seria a desapropriação das propriedades, a profanação dos santuários, o silêncio dos profetas, sacerdotes e anciãos, e a humilhação da casa do rei. Só depois que este terrível dia do Senhor tivesse vindo e passado é que o povo saberia que Ele é o Senhor (v. 27).

Embora a nação como um todo fosse culpada da violação do concerto e fosse julgada como entidade coletiva, a mensagem do profeta foi endereçada especialmente aos elementos da população que, como indivíduos, eram particularmente culpáveis. Em outras palavras, Ezequiel começou, pela primeira vez, a articular em termos inconfundíveis o princípio de que o indivíduo é responsável pelo próprio pecado e tem de arcar sozinho com as conseqüências.¹⁹

Ezequiel principia o ensino sobre esta verdade importante citando um provérbio antigo: “Os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos se embotaram” (Ez 18.2). Este ditado, acrescenta o profeta, já não seria citado durante o dia do julgamento de Deus, pois “a alma que pecar, essa morrerá” (Ez 18.4; cf. Rm 6.23). Ezequiel ilustra o ponto, declarando que o homem que fielmente observa os estatutos do concerto do Senhor, desta forma demonstrando a sua justiça, viverá (Ez 18.5-9). Em linha com a teologia soteriológica do Novo Testamento, tal pessoa “viverá da fé” (Rm 1.17; cf. Hb 2.4).

¹⁹ Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Philadelphia: Westminster, 1983), p. 199.

Se tal homem tivesse um filho mau e incrédulo, esse filho, apesar do parentesco com um pai temente a Deus, pereceria pelo seu descaso aos mandatos de um Deus santo (Ez 18.10-13). Se ocorresse o contrário — um pai mau tivesse um filho temente a Deus —, esse descendente temente a Deus não seria condenado por causa da perversidade do pai (vv. 14-18).

Este princípio, embora claro desde o princípio da revelação do Antigo Testamento,²⁰ fora sufocado na distorção do conceito de solidariedade pertinente ao concerto. Israel entrou coletivamente em relação de concerto e, de modo coletivo, tinha de servir ao Senhor como povo vassalo. Mas, como Ezequiel (aqui e em Ez 33.10-20) deixou perfeitamente claro, o coletivo consiste em indivíduos. A nação é inocente ou culpada na medida em que os seus cidadãos o são. O injusto que se volta à justiça viverá (Ez 18.21), mas o justo que se volta à maldade morrerá (v. 24). Naquele dia da ira, o justo individual será defendido diante do Senhor.

Especialmente selecionados para a condenação são os idólatras cujos corpos mortos seriam espalhados em volta dos seus ídolos e altares (Ez 6.1-7,11-14). Estes seriam reconhecidos como indivíduos e, como indivíduos, dariam conta de si e da sua apostasia. Aqueles que Ezequiel vira em visão no templo de Jerusalém e pela cidade e que participavam nas práticas abomináveis que ele descreveu (Ez 8.6-17) sofreriam a punição impiedosa de Deus, dos anciãos para baixo (Ez 9.5,6). Aqueles, porém, que se recusaram a participar e que lamentavam as transgressões dos seus concidadãos receberiam uma marca na testa identificando-os como indivíduos justos (vv. 4,6).

Os líderes de Israel, tanto as autoridades religiosas quanto as políticas, tiveram uma responsabilidade particular e extremamente grande, pois através de suas iniciativas e exemplos fixaram o curso de ação para a vida da nação. A mensagem de julgamento foi concentrada neles de modo mais aguçado e intenso do que no indivíduo comum. Por exemplo, quando alguém se voltava para a idolatria e buscava apoio ou endosso profético para a sua adoração aberrante, o profeta que colaborava era tão culpado quanto aquele que buscava os seus serviços. Ambos têm de arcar com as conseqüências (Ez 14.7-11).

Os sacerdotes maus também tinham de esperar o desgosto divino. “Entre o santo e o profano não fazem diferença”, disse o Senhor (Ez 22.26), e fecharam os olhos à corrupção da fé pertinente ao concerto. Igualmente culpados eram os “pastores de Israel”, quer dizer, os reis e outros líderes políticos. Tinham deixado de apascentar o rebanho e só se preocupavam com o próprio bem-estar (Ez 34.2). Não resgatavam as ovelhas fracas e desgarradas, mas, antes, as brutalizavam. As ovelhas estavam espalhadas e indefesas contra os animais selvagens dos campos e das montanhas (Ez vv. 5,6). Os pastores inúteis não ficariam impunes. Seriam responsabilizados por não cuidar do rebanho de Deus e perderiam o privilégio como sub-pastores do Senhor (vv. 9,10).

O julgamento é nitidamente um componente principal na teologia de Ezequiel. O povo de Deus pecara contra a soberania onipotente a quem prometeram

²⁰ Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford: Basil Blackwell, 1958), pp. 320-325.

fidelidade perpétua relacionada ao concerto. Violaram os termos do concerto pela idolatra e atitudes apóstatas e pelo repúdio aos direitos que diziam ter sobre eles. Tinham de esperar as maldições que acompanham tamanha deserção notória do concerto. Mas o indivíduo justo — que amava e servia ao Senhor apesar do curso da nação como um todo — encontraria salvação no dia do Senhor.

Mas será que o julgamento seria o fim do assunto? As promessas de Deus não eram incondicionais e eternas? Realmente eram, por isso o profeta Ezequiel se voltou à mensagem de redenção, a palavra que anuncia haver esperança gloriosa de restauração no meio da calamidade e exílio.

A Mensagem do Remanescente. A garantia de restauração dizia era que nem todo Judá seria destruído. Um remanescente sobreviveria e se tornaria o núcleo em torno do qual as promessas do Senhor relacionadas ao concerto continuariam.

O ensino relativo a um remanescente não se originou em Ezequiel, mas claro que o profeta do exílio acrescentou a sua contribuição. Em Ezequiel 6.8-10, ele mostra que o Senhor pouparia algumas pessoas do povo durante o dia da ira e que no cativeiro, longe de casa, eles se lembrariam dele. Perceberiam finalmente que o julgamento que lhes sobreviera fora ocasionado pela idolatria apóstata, e tendo se dado conta disso, eles se arrependeriam profundamente. Entenderiam que a situação aflitiva há muito fora ameaçada e que tinha o objetivo de levá-los a este ponto: “E saberão que eu, o Senhor” (Ez 6.10).

O mesmo sentimento é expresso em Ezequiel 14.21-23. Depois que o Senhor trouxera espada, fome, animais selvagens e pragas a Jerusalém — desta forma, dizendo a população —, alguns sobreviveriam para dar testemunho ao profeta de que há esperança no meio do desespero. O remanescente que sobrevivesse se tornaria o catalisador em torno do qual a promessa de restauração e glória futura se realizaria.²¹

A Mensagem de Restauração. O maior ato de redenção na longa história de Israel foi o êxodo. Neste acontecimento grandioso, Deus libertara os descendentes dos patriarcas da escravidão a um soberano hostil no Egito e os levara ao monte Sinai, onde foram constituídos como a nação do concerto, um “reino sacerdotal” (Êx 19.6), cuja lealdade agora tem de ser exclusivamente a ele.

Como marco decisivo da vida nacional de Israel, este complexo de salvação se tornou o paradigma da graça salvadora de Deus permanente e futura a favor dos israelitas. Quando a necessidade de libertação surgia ocasionalmente, os profetas relembavam o êxodo como ponto de referência, no qual se fundamentava toda libertação futura. Na realidade, o tema integrativo de Isaías 40 a 66 é o segundo êxodo que o Senhor efetuará para salvar os israelitas da Babilônia — o “segundo Egito” — e os traria de volta à terra da promessa.²²

²¹ O estudo autorizado da doutrina do remanescente ainda é de Gerhard Hasel, *The Remnant* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University, 1972).

²² Ver, por exemplo, Bernhard W. Anderson, “Exodus Typology in Second Isaiah”, em: *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, editors Bernhard W. Anderson and Walter Harrelson (Nova York: Harper & Row, 1962), pp. 177-195.

Ezequiel também utilizou extensivamente este tema, em nenhuma parte mais incisivamente que em Ezequiel 20.33-44. Em uma inversão de imagem, o Senhor diz que Ele guiará o povo ao deserto da escravidão egípcia (aqui, o deserto das nações, Ez 20.35), onde os julgará pelos pecados cometidos.²³ Aqueles que se rendessem à sua graça disciplinar, ele faria um concerto com eles como fizera no Sinai. Os que se rebelassem, não entrariam na terra da promessa. Quando este segundo êxodo acabar e o povo do novo Israel estiver na terra, eles confessarão diante de todo o mundo que Ele é o Senhor (Ez 29.42) e oferecerão a si mesmos e as suas dádivas a Ele como expressões de adoração e louvor.

Por meio de outra metáfora, a do pastor e das ovelhas, o Senhor compara o reajuntamento e restauração de Israel ao pastor que vai por todo lugar em busca do rebanho espalhado (Ez 34.11-16). Pouco importando aonde forem, o Senhor as trará de volta ao aprisco, quer dizer, à terra da promessa. Lá pastarão em pastagens férteis e abundantes sob o olhar vigilante e beneficente do Senhor. Quer estejam perdidas, feridas e doentes, ele lhes ministrará em justiça.

Os temas do reajuntamento como ovelhas e do concerto se unem em Ezequiel 34.25-31. O Senhor promete fazer um concerto de paz com as ovelhas reunidas. Este não é o concerto que fez delas o seu povo, mas a promessa solene de preservá-las e abençoá-las como o seu povo.²⁴ Assim, jamais precisam ter medo dos animais selvagens, e podem depender do Senhor para lhes dar a abundância de bênçãos (Ez 34.26). As árvores e a terra produzirão com fartura, os poderes hostis nunca ameaçarão e jamais serão causa de medo. Elas serão as ovelhas do grande e bom pastor. Serão o seu povo e elas serão o seu Deus (v. 31).

O aumento da população do povo de Deus acompanhará o aumento da prosperidade da terra (Ez 36.10,11). Falando às montanhas de Israel, o Senhor promete cobri-las mais uma vez de homens e animais e torná-las para sempre a herança de Israel. A terra, que para as nações vizinhas era uma devoradora de habitantes, nunca mais agiria assim, e o povo, uma vez restabelecido, nunca mais será desarraigado (Ez 30.14,15).

A comunidade redimida reconstruirá as cidades destruídas e replantaré os campos abandonados (Ez 36.33,34). Como nova criatura, Israel se assemelhará ao jardim do Éden. Quando tudo isso acontecer, as nações ao redor se maravilharão e saberão sem dúvida que o Senhor, o Deus de Israel, fez estas coisas pelo seu poder (Ez 36.36). Esta também será a confissão de Israel, o povo redimido (v. 38).

A restauração se tornará ocasião para a demonstração do poder e fidelidade soberana do Deus de Israel. Acontecerá não apenas para o benefício do povo, mas antes de tudo como meio de educar as nações acerca de quem o Senhor é e o que Ele exige delas. O reajuntamento de Israel fará com que o Senhor seja reverenciado

²³ Eichrodt, *Ezekiel*, pp. 279, 280.

²⁴ Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 241.

entre o povo de tal modo a atrair as nações (Ez 28.25) e Israel seja protegido quando o Senhor exigir a prestação de contas destes vizinhos insubmissos (v. 26).

Mais importante até que as novas habitações e a nova prosperidade será o coração novo e espírito novo que acompanharão o estabelecimento do novo concerto entre o Senhor e o Israel reconstituído. Este conceito é central ao que Ezequiel entende por restauração, formando a ligação entre a expressão dessa restauração nos tempos históricos e pós-exílicos e os tempos do novo concerto em Cristo, tanto hoje quanto nos fins dos tempos. A restauração no sentido físico e material durante o reinado de Ciro foi importante. Mas somente tipificava a abundância da restauração a ser realizada pela obra redentora do Espírito que restabeleceria o povo eleito através de uma regeneração totalmente nova.²⁵ As antigas promessas permaneceriam intactas assim como permaneceriam as exigências relacionadas ao concerto do povo-servo. As diferenças seriam que o povo teria um coração novo e um poder novo que o capacitaria a cumprir sem falta a responsabilidade de guardar o concerto.

Evidências de tudo isso emergem de muitas e diversas passagens em Ezequiel. É melhor examinarmos primeiro a promessa do novo concerto e depois vermos como esse concerto se manifesta em um coração novo e um espírito novo. Em seguida, será instrutivo vermos como a comunidade redimida e recriada vivenciará futuramente a existência histórica e escatológica.

Ezequiel 16.60-63 deixa claro que o Novo Testamento está integralmente relacionado e emana do Antigo Testamento (ou seja, o concerto no Sinai). Falando com Judá como filha promíscua e infiel, o Senhor diz: “Contudo, eu me lembrarei do meu concerto que contigo fiz nos dias da tua mocidade; e estabelecerei contigo um concerto eterno” (Ez 16.60). Como recebedor central deste concerto de graça, Judá estará em posição de mediar a salvação para as suas irmãs teimosas, Sodoma e Samaria (Ez 16.61; cf. Ez 16.53,54). O Senhor tomará a iniciativa neste concerto perpétuo, porque só Ele faz expiação pelo povo para que fiquem livres para sempre da infâmia do pecado (Ez 16.63; cf. Jr 31.31-34).

A razão para esta transformação extraordinária está na natureza do concerto e seus benefícios. Será feito com um povo que, apesar de degradarem o nome santo, o Senhor os remirá do cativeiro por causa do seu nome e não do deles (Ez 36.22). De todas as nações da terra (não apenas a Babilônia e, portanto, não somente nos tempos do Antigo Testamento), os israelitas irão para a Terra Prometida. Lá serão limpos de toda a impureza, receberão um coração novo e receberão o próprio espírito de Deus que os capacitará a cumprir o concerto perfeitamente (vv. 24-27). Novamente o Senhor fala: “Não é por amor de vós que eu faço isso, diz o Senhor Jeová; notório vos seja” (Ez 36.32). É para a sua glória e por causa da sua reputação que o Senhor cumprirá esta promessa antiga ao povo de fazer concerto com eles para sempre.

²⁵ William J. Dumbrell, *The End of the Beginning* (Homebush West, Australia: Lancer, 1985), pp. 95,96.

O coração novo de carne impedirá para sempre que o povo reunido sucumba novamente à idolatria (Ez 11.18). Voltarão à terra e removerão dela todo vestígio da adoração pagã, porque terão lealdade indivisa ao seu Deus (v. 19).

Não há dúvida de que o novo concerto envolve um coração novo e um espírito novo, mas tal concerto está profundamente enraizado na história e Terra Prometida.²⁶ A promessa para Abraão era incondicional e incluía em seus benefícios uma herança geográfica — na verdade, não um território qualquer, mas especificamente a terra de Canaã (Gn 12.1,7; 13.15-17; 15.18,19; 17.8). É essa terra que está em vista ao longo das perspectivas históricas e escatológicas de Ezequiel, pois a menos que a terra seja o foco do cumprimento do concerto de Deus as antigas promessas perdem a significação planejada para elas.

Em todo o Antigo Testamento, a junção do novo concerto com a terra renovada está mais bem explicada em Ezequiel 37. O profeta conta a visão que teve de um vale cheio de ossos secos, os ossos secos de pessoas mortas há muito tempo. O Senhor lhe disse que informasse estes ossos que o Espírito de Deus entrará neles e os reavivará de volta à vida. Quando isso acontece, Ezequiel fica espantosamente admirado e, em um instante, os esqueletos se enchem de carne e tendões e um ser vivo — de fato, um exército — se põe de pé.

A interpretação é dada. Estes ossos são Israel, morto em pecado e no exílio. O reavivamento é o ato gracioso de Deus reavivar o povo e estabelecê-lo de volta na Terra Prometida.²⁷ Este é um povo, Israel e Judá, pois não será apenas Judá que voltará do exílio babilônico (Ez 37.15-17). Quer dizer, este é o Israel escatológico, a nação reunida desde os confins da terra nos últimos tempos (v. 21). O povo de Israel se tornará um povo na terra e terá somente um rei, o descendente de Davi (v. 24). Nunca mais os israelitas cairão na desobediência idólatra, porque são um povo limpo que para sempre permanecerá assim.

A linguagem apocalíptica destes “textos da restauração” e da própria história ensina que o reajuntamento e a reconstituição de Israel acontecerão nos tempos escatológicos. Embora em certo sentido a metáfora dos ossos secos se cumprisse no retorno dos judeus do exílio babilônico, a atenção ao contexto geral de Ezequiel 37, inclusive os capítulos 38 e 39, deixa claro que em nenhum momento na história todas as condições ocorreram para dar para a profecia cumprimento completo.

Por outro lado, a presença contínua de nações más com a sua hostilidade constante ao Senhor e ao seu povo impede que estas passagens tenham referência ao estado eterno, aquele dia do domínio inigualável de Deus. É necessário, em linha com a sã exegese histórico-gramatical como também com a contextu-

²⁶ Elmer A. Martens, *God's Design* (Grand Rapids: Baker, 1981), pp. 242-247.

²⁷ E. C. Fensham apresenta argumentações convincentes a favor de que os ossos secos indicam um corpo abandonado em virtude de maldição e que a ressurreição é a reversão da maldição (quer dizer, é uma bênção). Israel sofrera a maldição da violação do concerto, mas desfrutará da bênção da renovação do concerto (“The Curse of the Dry Bones in Ezekiel 37:1-14 Changed to a Blessing of Resurrection”, em *Journal of Northwest Semitic Languages* 13 [1987]: pp. 59, 60).

alização do Antigo e do Novo Testamento, situar estes textos no milênio. Este será um tempo de transição, no qual todas as promessas do Senhor a Israel se cumprirão e o reino eterno se iniciará.²⁸

Uma base para fundamentar a restauração de Israel no período do milênio é, como já dissemos, a mensagem claramente escatológica de Ezequiel 38 e 39. O profeta descreve uma invasão de Israel, “a terra das aldeias não muradas” (Ez 38.11), pela coalizão de poderes hostis chefiados por “Gogue, terra de Magogue, príncipe e chefe de Meseque e de Tubal” (Ez 38.2).²⁹ Este chefe espantoso virá “das bandas do Norte” (Ez 39.2) com um exército enorme. Não virá totalmente por vontade própria, mas como instrumento do soberano Senhor de Israel (Ez 38.4). O propósito é óbvio: o Senhor usará as nações de homens para obter a sua autoglorificação (Ez 38.16,23; 39.7,21,27,28).

Conforme Gogue for se aproximando da terra santa, se juntarão a ele a Pérsia, Etiópia, Pute, Gomer e a casa de Togarma. Juntos cercarão o povo indefeso de Israel, que voltou de todas as nações da diáspora para viver em paz e segurança na terra da promessa. A intenção das nações atacantes será saquear a terra, despojá-la de todas as riquezas que seus cidadãos acumularam no exílio e na volta do exílio.

Nada disso causará surpresa ao Senhor, porque há muito tempo ele profetizou que isto aconteceria (Ez 38.17; cf. Is 5.26-30, 34.1-7; 63.1-6; 66.15,16; Jl 3.9-14). Predisse também que os saques maldosos de Gogue fracassariam. Com o julgamento cataclísmico, o Senhor sacudirá toda a criação e todos os povos da terra tremerão de medo. Com intervenção direta, ao estilo de guerra santa, o guerreiro divino desde os céus derramará a sua ira e derrotará os que buscam fazer mal à nação eleita (Ez 38.22).

Quando os cadáveres de Gogue e seus aliados estiverem espalhados pelos montes e planícies da terra santa, o povo da terra verá nessa aniquilação o poder e glória impressionante do Senhor — “e saberão que eu sou o Senhor” (Ez 39.6). Em reversão dramática dos acontecimentos, os protegidos de Israel usarão como combustível as próprias armas dos inimigos (vv. 9,10). Será tão vasta a carnificina que o povo da terra levará sete meses para enterrar os mortos. As aves e animais de rapina serão arregimentados para ajudar na tarefa de limpar a terra da carne em deterioração dos mortos em batalha. Como um sacrifício enorme os cadáveres do exército servirão de alimento para estas criaturas que se alimentam de carne putrefata até ficarem mais do que satisfeitas.

O propósito de tudo isso é claro. Israel fora ao exílio por causa do seu pecado (Ez 39.23,24), mas fora trazido de volta e libertado da destruição por causa da

²⁸ Walter C. Kaiser, Jr., “Kingdom Promises as Spiritual and National”, em: *Continuity and Discontinuity*, editor John S. Feinberg (Westchester, Illinois: Crossway, 1988), pp. 300-303.

²⁹ A identificação de Gogue e da maioria destes outros nomes de pessoas e lugares tem sido tema de debates que não levam a uma conclusão auspiciosa. Para inteirar-se de diversas opiniões a respeito, ver Alexander, “Ezekiel”, pp. 929,930.

compaixão de Deus. Este poderoso ato de redenção resultará em uma metamorfose espiritual, uma mudança de coração que levará Israel esquecer-se da infidelidade passada e entender profundamente que Ele é o Senhor, o seu Deus (Ez v. 28). Isto transcende muitíssimo o retorno do exílio babilônico ou de qualquer outro da história, como está claro pela promessa do Senhor: “[Não] esconderei mais a minha face deles, quando eu houver derramado o meu Espírito sobre a casa de Israel” (v. 28).

Não podemos diferenciar este derramamento do Espírito do fraseado semelhante de Ezequiel 36.26,27, onde o Senhor afirma: “E vos darei um coração novo e porei dentro de vós um espírito novo. [...] E porei dentro de vós o meu espírito e farei que andeis nos meus estatutos, e guardeis os meus juízos, e os observeis”. Os capítulos 36 e 39 descrevem esta obra regeneradora do Espírito no contexto da restauração dos dispersados de Israel à Terra Prometida, uma restauração expressa no linguajar da intervenção cósmica e escatológica do próprio Deus (Ez 36.29,30,34-36; 39.3,21-24).³⁰ Esta não é descrição dos que voltaram para a terra do registro histórico, incluindo os que voltaram sob a tutela de Zorobabel e Esdras. É uma restauração de tamanha natureza radical e cabal que só pode ser situada no dia do Senhor, o dia final do estabelecimento da soberania do seu Reino.

A Mensagem da Realeza. Isto tem apoio em Ezequiel 17.22-24, onde o Senhor diz que tomará uma muda de cedro real e a plantará em um alto monte. O broto diminuto vai dar uma árvore gigantesca, tão impressionante que todas as outras árvores se maravilharão por Deus fazer tanto com tão pouco. Nesta parábola está a verdade de que o remanescente de Israel será plantado na terra e se tornará tão poderoso que vai superar a nação da qual saiu. Isto só pode se referir ao Israel escatológico.

Temos evidências adicionais em textos que falam da renovação da realeza davídica nos últimos dias. Em denúncia amarga de Zedequias (Ez 21.24-27), o profeta clamou que o seu dia chegara, o dia no qual ele tinha de abdicar e entregar o trono. No seu lugar estará um homem humilde que será exaltado, um sacerdote-rei a quem com justiça pertence o reino. Esta última frase (v. 27) relembra a bênção de Jacó a Judá: “O cetro não se apartará de Judá, nem o bastão de comando de seus descendentes, até que venha aquele a quem ele pertence, e a ele as nações obedecerão” (Gn 49.10, NVI). Que este texto messiânico se refere a Davi e à dinastia davídica é quase universalmente entendido.³¹

Em uma seção que descreve a restauração de Israel em termos de ajuntamento de ovelhas (Ez 34), o profeta diz nas palavras do Senhor: “E levantarei sobre elas um só pastor, e ele as apascentará; o meu servo Davi é que as há de apascentar; ele lhes servirá de pastor. E eu, o Senhor, lhes serei por Deus, e o meu servo Davi será príncipe no meio delas” (vv. 23,24). De certo modo, é

³⁰ Segundo Russell, *The Method and the Message of Jewish Apocalyptic*, pp. 190,191.

³¹ Para inteirar-se de uma pesquisa da exegese, ver Zimmerli, *Ezekiel*, vol. 1, pp. 447,448. Von Rad admite que “a visão geralmente aceita é que os versículos [Gn 49.8-12] constituem um oráculo profético que diz respeito à realeza de Davi”, embora ele se equivoque no assunto (*Old Testament Theology*, volume 2, p. 12).

Jesus, o bom Pastor e o Filho de Davi, que está em vista aqui. Mas a orientação escatológica da passagem remove o cenário do período do ministério terreno de Jesus no século I para o cenário do segundo advento, quando Ele voltará para assentar-se no trono de Davi.³² Em outras palavras, o profeta olhou para o reino milenar, cuja elaboração plena fica evidente no apocalipse do Novo Testamento (Ap 20.4-6).

Um exemplo até mesmo mais extraordinário da dimensão escatológica do reino é a passagem de Ezequiel 37.24-28. Continuando na ilustração do pastoreio, o profeta fala de Davi como rei, da plena conformidade com os decretos do Senhor pertinentes ao concerto e da ocupação perpétua da Terra Prometida. Mais interessante é a promessa do Senhor: “E porei o meu santuário no meio deles para sempre. E o meu tabernáculo estará com eles, e eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo” (Ez 37.26b,27).

A ênfase no santuário como lugar de habitação de Deus entre o povo leva logicamente a uma breve consideração sobre Ezequiel 40 a 48. Aqui o profeta fala em muitos detalhes sobre o templo que será construído nos últimos dias. O santuário (ou seja, o templo) já foi identificado como sinal da presença de Deus entre o povo (Ez 37.26,27). Agora Ezequiel, que testemunhou em visão o padrão e construção do templo por vir, observa que “este é o lugar do [...] trono [de Deus] e o lugar das plantas dos [...] pés [de Deus]”. O Senhor prometeu: “É [...] onde habitarei no meio dos filhos de Israel para sempre” (Ez 43.7).

O templo como lugar da habitação do Senhor será a fonte de bênçãos para o mundo inteiro. Desta fonte, águas de refrigério curativo fluirão, de forma que “viverá tudo por onde quer que entrar esse ribeiro” (Ez 47.9). Este é um quadro das bênçãos milenares, quando os desertos florescerão como a rosa e as fontes brotarão na terra seca e sedenta. Em torno do templo estarão as partilhas de terra das tribos. Os antigos limites da promessa entrarão em vigor (Ez 47.15-20), e nesses limites as tribos tomarão seus respectivos lugares (Ez 48.1-29). O templo estará no meio da cidade que, por sua vez, estará entre as partilhas de Judá e Benjamim. Assim se cumprirão as promessas do concerto davídico sobre o Príncipe que sairá de Davi para reinar eternamente sobre o povo de Deus. Não admira que o nome da cidade venha a ser conhecido desde então por *Yahweh shammah*: “O Senhor Está Ali” (Ez 48.35).

Proclamação relativa às nações. A segunda metade de Ezequiel começa no capítulo 25 com uma série de oráculos dirigida às nações circunvizinhas de Israel. Em linha com os oráculos dos outros Profetas Maiores (e muitos dos Profetas Menores também), estas mensagens não só revelam a preocupação do Senhor pelo povo do concerto, mas também pelo mundo inteiro. O Deus de Israel também é o Deus das nações. Na realidade, a escolha de Israel tinha o propósito expresso de fornecer por ele um povo-servo que mediará a salvação do Senhor a todo o gênero humano.

³² Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, p. 241.

O primeiro oráculo na série diz respeito a Amom, a nação imediatamente a leste da Palestina central (Ez 25.1-7). Amom, com Moabe, era da descendência de Ló e suas filhas, com as quais este se envolveu incestuosamente (Gn 19.38). Esta relação de sangue com Israel, descendente de Abraão, tio de Ló, tornou a alegria de Amom pela profanação do templo do Senhor ainda muito mais odiosa do que já era.³³ A fim de que Amom reconheça a realeza do Senhor e o seu favor especial para Israel, Amom cairá diante dos exércitos do leste, presumivelmente os babilônios (Ez 25.4)³⁴

Moabe, irmão de Amom, é o próximo na acusação do profeta (vv. 8-11). Junto com Amom, Moabe será derrotado por invasores vindo do leste desta vez, porque Moabe menosprezou os escolhidos de Deus os comparou a todas as outras nações. Isto relembra o julgamento do concerto abraâmico: “Amaldiçoarei os que te amaldiçoarem” (Gn 12.3).

Em seguida, Ezequiel volta a atenção a Edom, a terra ao sul de Moabe e a leste do mar Morto (Ez 25.12-14). Ao término da série há uma passagem mais longa endereçada à mesma nação (Ez 35.1-15) e por essencialmente razão a mesma, qual seja, a amarga hostilidade há muito existente de Edom para com Israel, a nação irmã.

O motivo particular para o julgamento de Deus em Edom registrado no capítulo 25 de Ezequiel é o fato de que “Edom se houve vingativamente para com a casa de Judá” (Ez 25.12). Este mesmo ato de hostilidade pode estar refletido em Amós 1.11 e Obadias 10-16, mas a ocorrência histórica de modo algum pode ser determinado com exatidão.³⁵ Nem é necessário, pois a mensagem teológica neste caso é pouco afetada pelo específico ponto histórico de referência.

A mesma circunstância está presumivelmente em vista no capítulo 35 de Ezequiel. O julgamento é futuro, diz o Senhor, “pois que guardas inimizade perpétua e abandonaste os filhos de Israel à violência da espada, no tempo da extrema iniquidade” (Ez 35.5). Junto a isto está a informação de que era a intenção de Edom tomar posse de Israel e Judá, “sendo que o Senhor se achava ali” (v. 10). O ódio que Edom tinha de Israel era não menor que o ódio que Edom tinha de Deus. A desolação de Israel também abrangerá Edom (v. 15). Isto dará uma consequência para Edom: “E saberão que eu sou o Senhor” (v.15).

Em seguida, o profeta se volta ao sudoeste e se dirige aos filisteus (Ez 25.15-17). Como os edomitas, eles se vingaram “com malícia, para destruírem [Judá] com perpétua inimizade” (v.15). Novamente, o referente histórico não

³³ Embora este oráculo (e os próximos três) não tenham data, a referência à profanação do templo pressupõe uma data posterior a 586 a.C.

³⁴ Isto pode ser documentado em Jeremias 52.30 (como 582 a.C.) em uma inscrição não datada de Nabucodonosor. Ver John Bright, *A History of Israel*, Third Edition (Filadélfia: Westminster, 1981), p. 352. [Edição brasileira: *História de Israel* (São Paulo: Paulus, 2003).]

³⁵ Para inteirar-se das possibilidades, ver Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel* (Grand Rapids: Baker, 1988), p. 382. [Edição brasileira: *História de Israel no Antigo Testamento: O Reino de Sacerdotes que Deus colocou entre as Nações* (Rio de Janeiro: CPAD, 2001).]

está claro, mas a razão para o julgamento é: quem ofende o povo de Deus será alvo de punição pronta e certa.

Continuando no sentido horário, Ezequiel olha para o noroeste e traz em perspectiva Tiro, a cidade-estado fenícia. O oráculo se divide em duas seções, uma endereçada à própria entidade política (Ez 26—27) e a outra ao príncipe de Tiro (Ez 28.1-19). Tratemos estas divisões separadamente.

Ezequiel data a profecia contra Tiro “no undécimo ano” (Ez 26.1), quer dizer, em 586 a.C. Este foi o ano que Jerusalém caiu diante da Babilônia, e a reação alegre de Tiro a essa tragédia provocou a ira do Senhor contra Tiro (Ez 26.2). Nabucodonosor, que acabara de devastar Jerusalém, marcharia contra Tiro e lhe faria o mesmo. Depois que esta cidade orgulhosa e inconquistável caísse, os estados vizinhos comporiam uma lamentação deplorando a destruição inesperada e total de Tiro (Ez vv. 17,18). O próprio profeta canta um canto fúnebre sobre Tiro (Ez 27.3b-36), no qual detalha o sucesso econômico e comercial dessa cidade magnífica (Ez 26.3b-26a), e em seguida, proclama o dia da destruição dela (Ez 26.26b-36).

Agora o profeta se dirige em uma profecia poética ao príncipe de Tiro, mostrando primeiramente a arrogância jactanciosa do rei (Ez 28.2b-5) e depois a sua ruína violenta e morte súbita (vv. 6-10). Conclui com outro canto fúnebre de lamentação (Ez 28.12b-19), que fala sobre a revisão das antigas glórias do rei (vv.12b-15a), a tentação e queda (vv. 15b-16a) e a subsequente destronização e morte (vv. 16b-19). A linguagem deste canto fúnebre está repleta de referências a temas primordiais, como “Éden, jardim de Deus” (v. 13), “querubim ungido para proteger” (v.14) e o lançamento para fora “do monte de Deus” (v. 16). São tantas as referências que é impossível não vermos que a queda do gênero humano está por baixo da queda do príncipe de Tiro.³⁶ Esta é a intenção provável do oráculo, pois toda a maldade, quer de um príncipe ou de um homem comum, tem a fonte última em Adão, o “querubim ungido” que caiu por orgulho. O oráculo contra o príncipe de Tiro se torna uma declaração teológica sobre a origem de toda rebelião e insubordinação.

Imediatamente ao norte de Tiro estava Sidom, o assunto da próxima mensagem do profeta (vv. 20-23). Não consta nenhuma razão explícita para o julgamento de Sidom, mas visto ser um reino vizinho a Tiro, Sidom está incluído no sumário dos versículos 24 a 26. Com referência a Sidom, como também as outras nações contíguas, o Senhor disse: “E a casa de Israel nunca mais terá espinho que a pique, nem espinho que cause dor, de qualquer que ao redor deles os roubam; e saberão que eu sou o Senhor Jeová” (v. 24).

O propósito do julgamento das nações é bastante evidente. Elas difamaram o povo escolhido de Deus, desta forma amaldiçoando-os (cf. Gn 12.3), e em linha

³⁶ Embora muitos estudiosos vejam neste texto a queda de Satanás, isto é improvável, porque a expulsão é do jardim do Éden e não do céu. Para inteirar-se de argumentos que apoiam este canto fúnebre como reflexo da queda de Adão, ver J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1962), pp. 294,295.

com a própria promessa do concerto de Deus aos patriarcas, estas nações devem ser amaldiçoadas também.

O profeta ainda tem mais uma mensagem para entregar, desta feita ao Egito (Ez 29—32). Ambivalente desde o início em sua relação com o povo escolhido — hoje, um benfeitor e, ontem, um opressor —, o Egito tipificava o mundo em geral.

A primeira mensagem data do décimo ano (587 a.C.), um ano antes da queda de Jerusalém (Ez 29.1-16). É dirigida especificamente a faraó, que, naquela época, era Ofra. Durante as últimas décadas da história de Judá anteriores à queda, os reis tinham buscado o apoio do Egito para terem livramento, mas o Egito fora um aliado incerto, um bordão de cana quebrada (Ez 29.6,7; cf. Is 36.6). Porque o Egito ferira o povo de Deus em vez de apoiá-lo e porque se vangloriou em sua auto-suficiência, ele, como Judá, cairia diante dos invasores e seus habitantes seriam espalhados pela terra (Ez 29.12; cf. Ez 30.20-26). Mesmo depois que voltasse, o Egito jamais seria novamente uma nação poderosa.

No vigésimo sétimo ano (570 a.C.), o Senhor revelou a Ezequiel que Nabucodonosor, que não conquistara Tiro, desabafaria sua frustração e fúria no Egito (Ez 29.17-20). Pelo fato de estarem os babilônios servindo ao Senhor (cumprindo a profecia de Ezequiel 29.1-16), ele obteria sucesso e se apropriaria dos tesouros do Egito para uso próprio.³⁷ A soberania do Deus de Israel sobre todas as nações e reis é mais uma vez comprovada.

Em linguagem mais apocalíptica, Ezequiel se dirige novamente ao Egito com uma palavra de julgamento (Ez 30.1-19). O dia do Senhor está vindo, um dia de destruição para o Egito e seus aliados. Nabucodonosor e seus exércitos estão a ponto de sobrevir para destruir e dispersar os povos do sul. Com essa operação, eles libertarão da idolatria as terras conquistadas, queimarão até aos alicerces as grandes cidades e, de uma vez por todas, reduzirão à fraqueza o poderoso Egito. Tudo isso será feito com este objetivo: “E saberão que eu sou o Senhor” (Ez 30.19).

Voltando-se à ilustração parabólica, Ezequiel compara primeiro a Assíria e depois o Egito a um cedro muito alto (Ez 31.1-18). Alimentado por correntes de águas refrescantes, a árvore crescera tanto que todos os pássaros do céu faziam ninhos nos ramos e os animais da terra descansavam à sua sombra. Não havia árvore que a igualasse, nem mesmo as árvores do jardim do Éden. Esta planta gigantesca, estando muito acima de todas as outras, ficou orgulhosa. Por isso, foi entregue ao lenhador que a cortou. Nunca mais uma árvore cresceria a tal altura e largura, pois semelhante orgulho jamais encontraria meios de expressar-se novamente.

Esta narrativa do surgimento e queda da poderosa Assíria tinha o propósito, diz o Senhor, de mostrar ao Egito que esta nação também, embora sobresaindo acima das nações, cairia estatelada ao chão (Ez 31.18). Mais uma vez o domínio universal do Senhor estará evidente a todos.

³⁷ Para inteirar-se de detalhes históricos, ver Bright, *A History of Israel*, p. 352. [Edição brasileira: *História de Israel* (São Paulo: Paulus, 2003).]

Em um oráculo de lamentação (Ez 32.1-16) datado do décimo segundo ano (585 a.C.), Ezequiel já descreve o Egito na agonia da morte. Como um grande monstro marinho, o Egito fora enlaçado na rede do Senhor e será arrastada à praia. Sua carcaça em decomposição será carne putrefata para aves e animais, sendo a causa de grande consternação entre todos os povos da terra. Esta rede o Senhor identificou como a Babilônia (v.11), o agente divino de ira e destruição.

A última mensagem contra o Egito (vv.17-32), também no décimo segundo ano, continua no tema inflexível de julgamento e desolação. Ezequiel recebeu a ordem de lamentar pelo Egito e seus exércitos, porque em breve esta nação se juntaria às outras grandes nações que estavam na cova (vv.18,21). A Assíria, Elão, Meseque, Tubal, Edom, Sidom e muitas outras povos já estavam lá por causa do uso arrogante do terror. O Egito estava a ponto de fazer-lhes companhia, porque ele não era melhor do que os outros (vv.19,28). Ele também pecou contra Deus vivendo de forma independente e recusando-se a reconhecer que o Senhor é Deus.

CONCLUSÃO

Fundamentalmente, a teologia de Ezequiel gira em torno dos temas bipolares de julgamento e restauração. Julgamento, para o profeta, já era uma conclusão passada, porque ele estava morando entre os exilados judeus na Babilônia e era constantemente lembrado de que o estado das coisas era resultado direto do julgamento de Deus sobre seu povo teimoso. Tudo que os antigos profetas tinham previsto em relação à apostasia e deportação de Judá ocorrera. Tudo que restava agora era Deus se lembrar das suas promessas eternas e incondicionais e restabelecer o remanescente arrependido à pátria e tarefas pertinentes ao concerto.

A habilidade para fazer isto dependia diretamente do tipo de Deus que Israel confessava. Era o Deus de Israel somente ou de todas as nações? O seu poder se limitava a reprovar os israelitas e ter a disposição de deixá-los cair diante da Babilônia, ou também incluía o domínio sobre a Babilônia e a libertação de Judá do controle babilônico? Para responder estas perguntas, o Senhor se revelou a Ezequiel em esplendor e glória teofânicas quase incomparáveis no Antigo Testamento. O quadro de Deus que emerge destas auto-revelações estupendas é suficiente para demonstrar que Ele é o Criador, o Onipotente, que pode e altera o curso dos acontecimentos para efetivar a redenção dos seus escolhidos.

Este Deus não agiu caprichosamente punindo o povo com exílio e morte, pois os israelitas quebraram o concerto com Ele através do comportamento apóstata e idólatra. Tudo que aconteceu, eles mereceram amplamente. Mas Deus também não será caprichoso na salvação, porque Ele fez um concerto perpétuo com o povo de Israel e, por amor do seu nome, tem de criar neles um coração regenerado e disposto a conhecê-lo e amá-lo. Assim que isso ocorra, eles, como comunidade restaurada, podem retomar as responsabilidades do concerto para as quais foram originalmente chamados.

A restauração tomará duas formas ou acontecerá em duas fases. Ocorrerá na história durante a política benéfica do persa Ciro. Mas este é apenas um tipo, um antegozo da renovação e reconstituição total que têm de ocorrer nos fins dos tempos. A ressurreição espiritual, na realidade a renovação espiritual, será parte integrante daquele dia de graça. Israel, triunfalmente recriado, será o foco do domínio do Senhor na terra. Através do seu rei, o Messias de Davi, será afinal em todos os sentidos um povo santo e um reino sacerdotal adequado para administrar as bênçãos de salvação para todos os povos da terra. Estas nações que agora existem em rebelião contra o Senhor serão visitadas com julgamento aterrador até que chegue o dia em que elas também saberão que Ele é Deus.

UMA TEOLOGIA DE DANIEL

A queda de Jerusalém, a destruição do templo de Salomão e a deportação da liderança e classe alta de Judá, em 586 a.C., foram o acontecimento histórico e teológico mais devastador de toda a longa história de Israel e Judá. E suscita uma pergunta muito importante: Quem é verdadeiramente o soberano — Nabucodonosor e seus sucessores babilônios e persas, que ocasionaram o julgamento catastrófico, ou o Senhor de Israel, que ou permitira que acontecesse ou fora impotente em evitar semelhante julgamento?³⁸

Coube a Daniel, um moço exilado na primeira fase da conquista babilônica em 605 a.C., responder esta pergunta. Depois de uma vida de serviços prestados nas cortes babilônicas e persas (de aproximadamente 605 a 530 a.C.), ele tomou a pena em mão e, como escriba pronto para ação do Espírito de Deus, compôs o tratado que leva o seu nome. Trata-se de uma reflexão teológica sobre o exílio de Israel (ou Judá), o tema central do qual emana a questão da soberania.³⁹

Analisemos a abordagem de Daniel sob os seguintes temas: (1) a soberania de Deus, (2) a soberania do homem (caído) e (3) a restauração do domínio universal de Deus. É imediatamente visível que a extensão dos interesses de Daniel transcende muitíssimo a mera relação de concerto entre o Senhor e o povo escolhido, por mais importante que seja esse tema na teologia bíblica em geral e até mesmo em Daniel. Mais exatamente, o ponto de vista é universal e cósmico. Deus é o Criador de todas as coisas, inclusive do gênero humano e das nações. Como soberano sobre eles, haverá o dia em que ele vencerá a rebelião e a queda e os colocará de volta sob o seu gracioso domínio. Israel, o povo que ele elegeu para atingir historicamente este propósito, será restaurado para ir ao enalço disso no futuro, mas não para o seu próprio bem. É o Senhor que será exaltado,

³⁸ Para inteirar-se desta avaliação de coisas, ver Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Filadélfia: Fortress, 1979), pp. 1-8.

³⁹ Em defesa deste ponto, ver Eugene H. Merrill, "Daniel as a Contribution to Kingdom Theology", em: *Essays in Honor of J. Dwight Pentecost*, editors Stanley D. Toussaint and Charles H. Dyer (Chicago: Moody, 1986), pp. 211-225.

e todas as nações serão julgadas e depois exigidas que tenham o Senhor como objeto de adoração.

A SOBERANIA DE DEUS

Apesar do colapso e queda de Israel e Judá, o livro de Daniel deixa cristalinamente claro que o Senhor Deus permanece absolutamente soberano sobre os assuntos humanos. É o que vemos atualmente, independente das condições políticas e religiosas que indiquem o contrário, e futuramente, quando ninguém teria dúvidas a respeito.

Na linguagem dramática apocalíptica, linguagem usada mais extensivamente em Ezequiel, o profeta companheiro de Daniel no exílio, Daniel fala primeiramente sobre a aparição do Senhor em teofania (Dn 10.5-9). Esta visão da glória indizível de Deus estabeleceu, pelo menos para a satisfação de Daniel, que o Deus que reivindicou ter domínio tinha todo o direito de fazê-lo, pois só o seu esplendor inefável já era suficiente para comprovar a sua realidade e incomparabilidade. Embora muitos estudiosos digam que este “homem” vestido de linho seja um anjo,⁴⁰ Gabriel ou Miguel, a extravagância da descrição e a comparação com outros textos, particularmente no Novo Testamento (cf. Ap 1.13-16; 2.18), deixam certo que este Ser é nada mais que divino.⁴¹ O brilho do seu semblante e o trovão da sua voz levaram Daniel a ficar de joelhos, posição em que ele poderia ouvir e responder à revelação aterradora que acompanhou e, na realidade, foi o motivo para a teofania.

Esta demonstração da soberania de Deus ocorreu no terceiro ano de Ciro (ou seja, em 536 a.C.), mas Daniel já entendera esse fato através dos longos anos desde o seu desarraigamento de Jerusalém e chegada à Babilônia. Afirmou que a submissão de Jeoaquim, rei de Judá, a Nabucodonosor já em 605 a.C. era algo que era possível, porque “o Senhor entregou nas [...] mãos [de Nabucodonosor] a Jeoaquim, rei de Judá” (Dn 1.2). Não há dúvida de que Nabucodonosor atribuiu o sucesso à grande ousadia dos seus exércitos e ao poder dos seus deuses. Daniel, porém, entendeu que era o Senhor que estava usando o poderoso Nabucodonosor como instrumento de julgamento.

Esta convicção também tem apoio de modo positivo, pois o Senhor que entregou o povo nas mãos de Nabucodonosor tinha o poder de guardá-los e protegê-los. “Deus a Daniel graça e misericórdia diante do chefe [babilônio] dos eunucos” (Dn 1.9); deu a Daniel e aos seus três amigos “o conhecimento e a inteligência em todas as letras e sabedoria” (v. 17); e revelou-se e mostrou os seus propósitos a Daniel em visão (Dn 2.19,28), algo que até Nabucodonosor

⁴⁰ Segundo, por exemplo, Gleason L. Archer, Jr., “Daniel”, em: *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 7, p. 123.

⁴¹ Robert D. Rowe, “Is Daniel's ‘Son of Man’ Messianic?”, em: *Christ the Lord*, editor Harold H. Rowdon (Leicester: InterVarsity, 1982), pp. 90,91.

reconheceu (Dn 4.9,19), assim como a mãe de Belsazar (Dn 5.11,12) e o próprio Belsazar (Dn 5.14,16). Em nenhum momento Daniel estava mais ciente da proteção soberana do Senhor do que quando saiu incólume da cova dos leões. Corajosamente proclamaria a Dario, o medo: “O meu Deus enviou o seu anjo e fechou a boca dos leões” (Dn 6.22).

Talvez a maior evidência do domínio do senhorio do Senhor na própria experiência de Daniel esteja na convicção firme de que o seu Deus era quem nomeava e depunha os monarcas dos reinos humanos. Porque estes reis e seus súditos pensavam que os seus deuses os chamaram a posições de destaque e lhes deram privilégios e responsabilidades,⁴² a afirmação de Daniel dizendo que o Deus de Israel foi, na verdade, o originador e concessor da autoridade humana era uma negação tácita de qualquer papel visível para os deuses das nações.

Depois que Nabucodonosor contou a Daniel o sonho que tivera e mandou que Daniel o interpretasse, o jovem profeta, em oração fervorosa, confessou primeiramente que Deus “muda os tempos e as horas; ele remove os reis e estabelece os reis” (Dn 2.21). Em seguida, revelou ao rei que o significado do sonho era: “Tu, ó rei, és rei de reis, pois o Deus dos céus te tem dado o reino, e o poder, e a força, e a majestade. E, onde quer que habitem filhos de homens, animais do campo e aves do céu, ele tos entregou na tua mão e fez que dominasses sobre todos eles” (vv. 37,38).

Esta delegação de domínio tem paralelos extraordinários no mandato da criação, no qual Deus designou ao homem a bênção e tarefa de reinar sobre todas as coisas como a sua imagem ou o seu representante.⁴³ Deus disse ao homem e à mulher: “Frutificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra” (Gn 1.28). É claro que Nabucodonosor, até mesmo como rei pagão caído e incrédulo, poderia desfrutar da graça de Deus que lhe permitiu participar no mandato de domínio. Ele pode ter sido a cabeça de ouro de uma imagem do desígnio humano (Dn 2.38), mas a imagem do governo humano indica que o gênero humano foi criado para ser a imagem de Deus e dominar sobre a terra para Ele.

Os reinos da criação humana não durarão para sempre, destaca Daniel, pois virá o dia em que “o Deus do céu levantará um reino que não será jamais destruído; e esse reino não passará a outro povo; esmiuçarà e consumirá todos esses reinos e será estabelecido para sempre” (Dn 2.44). Ainda neste capítulo analisaremos esse Reino eterno de Deus, associado com a restauração de todas as coisas.

Em um segundo sonho, Nabucodonosor se viu como uma árvore grandiosa que foi abatida e de cujo toco ele procedeu como animal irracional que pasta

⁴² Para inteirar-se de muitos exemplos, ver Bertil Albrektson, *History and the Gods* (Lund, Sweden: CWK Gleerup, 1967), pp. 42-52.

⁴³ Eugene H. Merrill, “Covenant and the Kingdom: Genesis 1-3 as Foundation for Biblical Theology”, em: *Criswell Theological Review* 1 (1987): pp. 295-308.

pelos campos. No sonho, ele ficou sabendo do propósito disso: para que ele soubesse que “o Altíssimo tem domínio sobre os reinos dos homens; e os dá a quem quer e até ao mais baixo dos homens constitui sobre eles” (Dn 4.17).

Obviamente aflito, Nabucodonosor se voltou a Daniel em busca do significado pleno do sonho e, pelo homem de Deus, ficou sabendo que o reino lhe seria tirado, mas lhe seria restabelecido “até que [ele reconhecesse] que o Altíssimo tem domínio sobre o reino dos homens” (v. 26). Um monarca humano poderia reinar e reinar em linha com os propósitos de Deus, mas ele tem de reconhecer a fonte e limitações da sua autoridade. A soberania dos reis é uma soberania derivada do Rei dos reis.

Belsazar, o filho (ou seja, o sucessor) de Nabucodonosor, também aprendeu que a verdadeira base para a realeza do seu ilustre antecessor estava na disposição do Deus de Israel. Tendo sido chamado por Belsazar para decifrar e interpretar a mensagem misteriosa na parede do palácio, Daniel lhe mostrou que “o Altíssimo, deu a Nabucodonosor, teu pai, o reino, e a grandeza, e a glória, e a magnificência” (Dn 5.18), mas que ele fora deposto e despojado da sua glória quando “o seu coração se exalçou e o seu espírito se endureceu em soberba” (Dn 5.20). Os reis sobem e os reis caem, tudo de acordo com as ordens do único Deus verdadeiro de todos os homens.

Esta verdade — que o Senhor é o Senhor sobre todos — não era meramente questão de afirmação teológica por Daniel, pois também encontra eco na confissão de crentes e incrédulos igualmente. No primeiro caso, um exemplo é a afirmação confiante dos três judeus jovens que estavam a ponto de serem lançados na fornalha ardente: “Eis que o nosso Deus, a quem nós servimos, é que nos pode livrar; ele nos livrará do forno de fogo ardente e da tua mão, ó rei” (Dn 3.17). Ainda mais notáveis são os testemunhos dos reis pagãos da Babilônia e da Pérsia, porque eles compendiam, no papel de regentes humanos, a antítese entre a soberania do Deus da criação e a das criaturas caídas que se opõem ao domínio que ele tem sobre elas. Logo após a interpretação do sonho, Nabucodonosor clamou a Daniel: “Certamente, o vosso Deus é Deus dos deuses, e o Senhor dos reis” (Dn 2.47). O poder do Senhor para salvar moveu este mesmo rei a confessar, quando os jovens foram libertos do fogo, que “não há outro deus que possa livrar como este” (Dn 3.29).

Depois, quando contou o sonho sobre a árvore, Nabucodonosor proclamou publicamente em relação ao Deus altíssimo: “Quão grandes são os seus sinais, e quão poderosas, as suas maravilhas! O seu reino é um reino sempiterno, e o seu domínio, de geração em geração” (Dn 4.3). Lógico que o propósito do sonho era persuadir Nabucodonosor que o Senhor é o verdadeiro soberano (v. 25), um propósito alcançado como atesta o próprio rei babilônico. Acerca do Senhor, ele disse: “Cujo domínio é um domínio sempiterno” (v. 34) e “todas as suas obras são verdades; e os seus caminhos, juízo” (v. 37).

Dario, o medo, rei da Pérsia, também exaltou a soberania do Senhor de Daniel em um decreto extraordinário publicado depois que Daniel saiu

incólume da cova dos leões. “Em todo o domínio do meu reino”, decretou ele, que “os homens tremam e temam perante o Deus de Daniel; porque ele é o Deus vivo e para sempre permanente, e o seu reino não se pode destruir; o seu domínio é até ao fim” (Dn 6.26).

Lógico que com estas confissões de Nabucodonosor e Dario não devemos concluir que estes reis “se converteram” ao jeovismo e abandonaram os seus respectivos sistemas religiosos politeístas. Não há evidência histórica disso. Ao mesmo tempo, não há razão para duvidarmos da credibilidade do testemunho que Daniel dá a essas confissões, pois a atitude desses reis fazia parte da natureza da crença sincretista eles adotarem qualquer um e todos os deuses que dessem evidências de merecimento.⁴⁴ É o que mostram claramente as inscrições de Ciro onde constatamos que ele incluía muitos deuses no seu panteão, embora fosse provavelmente devoto de Ahura Mazda em particular. O registro de Esdras da proclamação de Ciro (Ed 1.2-4) que permitiu a volta dos judeus a Jerusalém é totalmente compatível com este espírito ecumênico de Ciro documentado nas suas próprias inscrições.⁴⁵

A soberania de Deus é não apenas um fato histórico, mas também um tema central da escatologia. O mundo em geral pouco vê e aprecia o domínio divino no aqui e agora. É fundamental que chegue o dia em que a soberania de Deus, hoje amplamente secreta, se torne visível a todas as pessoas.

A SOBERANIA DO HOMEM (CAÍDO)

Um tema central da teologia bíblica é que Deus criou o homem à sua imagem para ter domínio e reger sobre todas as coisas (Gn 1.26-28). A queda do homem estragou esse propósito, que ficou temporariamente incapaz de consecução perfeita, mas o propósito jamais foi anulado. No dia do triunfo último de Deus, o homem reinará com ele e para ele para sempre. Enquanto isso, o mandato do domínio continua em pleno vigor na história, sendo o governo humano a sua expressão. Infelizmente, o orgulho pecador da raça humana escondeu do gênero humano a verdadeira função das instituições políticas — que têm de ser autoconscientemente os instrumentos do governo justo de Deus na terra. Apesar disto, o Senhor sanciona o governo dos homens por vezes aprovando-o em suas manifestações particulares.

Esta tensão entre o domínio celestial e o domínio terreno é de grande interesse para a teologia de Daniel. É o ponto de articulação no qual gira o seu argumento fundamental. O profeta se preocupa com a soberania de Deus — tratada na seção anterior — e com a soberania dos reis humanos e reinos humanos.

Nabucodonosor recebeu a atenção primeira e mais importante, porque ele foi responsável pela queda de Jerusalém e pela deportação de Daniel. Essa

⁴⁴ Joyce Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary* (Leicester: InterVarsity, 1978), p. 95. [Edição brasileira: *Daniel: Introdução e Comentário* (São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1983 [impressão 1991]).]

⁴⁵ Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1988), p. 75.

deportação, ironicamente, aconteceu no primeiro ano de Nabucodonosor, e durante os 43 anos do reinado babilônico (605-562 a.C.) Daniel o serviu em uma função ou outra. Desta forma, ele entendeu, como nenhum outro profeta bíblico, como este assunto da soberania humana se comportava com a realeza do Senhor soberano.

Daniel primeiro testemunha a autoridade de Nabucodonosor sobre ele, contando a deportação e, depois, a escolha para ser servo escolhido do rei (Dn 1.3-6). Particularmente refletivo sobre a subserviência de Daniel é a mudança de nome feita pelo rei — Daniel não era mais Daniel, mas Beltessazar (v. 7).

Mais diretamente afirmativas da posição de Nabucodonosor como monarca são as interpretações de Daniel dos sonhos e visões que especificamente o identificam como rei, com a sanção divina. O profeta declarou que Nabucodonosor era a cabeça de ouro da grande estátua (Dn 2.38), fato que sugere que ele era o “rei de reis” (v. 36). A identificação de Nabucodonosor com a enorme árvore no meio da terra (Dn 4.10) dá apoio à sua majestade impressionante. Sem evasivas e como porta-voz de Deus, Daniel confessou que esta identificação levava à conclusão de que “tu, ó rei, [...] crescestes e te fizeste forte; a tua grandeza cresceu e chegou até ao céu, e o teu domínio, até à extremidade da terra” (v. 22).

O reconhecimento do reinado universal de Nabucodonosor e a justificação das suas bases moral e espiritual são, claro, dois assuntos diferentes. A criação e manutenção do governo humano sob a regência de Deus não devem conduzir a um endosso inquestionável das políticas e práticas desse governo, pouco importando que forma política seja. Pois o governo dos descrentes é inevitavelmente um governo ideológica e teologicamente hostil aos propósitos justos de Deus. Isto explica o paradoxo da eleição e antipatia simultâneas de Deus para com todas as instituições humanas que não lhe reconhecem a soberania, enquanto executam o mandato cultural para o qual foram chamadas. Explica também como Daniel pôde confessar a realeza legítima de Nabucodonosor e condená-la por seu orgulho arrogante e espírito anti-teocrático (vv. 30,32).

Belsazar também mostrou falta de sensibilidade à sua responsabilidade ao Deus dos céus. Em ato de blasfêmia incrível, ele recebeu convidados para uma orgia de bebidas na qual os recipientes sagrados do templo do Senhor foram usados como serviço de mesa (Dn 5.2-4). O tempo todo Belsazar brindava aos deuses da sua imaginação vil. Daniel viu isto corretamente como abuso inescrupuloso de poder e interpretação errônea abissal da sua verdadeira fonte. Como fizera o seu antecessor Nabucodonosor, Belsazar (de acordo com Daniel) não se humilhara, mas, antes, se levantara “contra o Senhor do céu” (v. 23). Louvara os deuses inanimados de ouro e prata, mas “a Deus, em cuja mão está a tua vida e todos os teus caminhos, a ele não glorificaste” (v. 23). A questão não é a legitimidade da soberania humana, mas o reconhecimento de um Deus mais alto a quem essa soberania está subordinada.

Esta arrogância e auto-suficiência dos reis terrenos alcançaram o ápice em termos históricos e escatológicos no rei de Daniel 11.36-45. Universal-

mente identificado por Antíoco IV Epifânio (175-164 a.C.),⁴⁶ nono rei da dinastia selêucida da Síria, muitos estudiosos cristãos também entendem que ele é o Anticristo que surgirá no tempo da grande tribulação para chefiar o último ataque da soberania humana contra a soberania do Senhor Deus e seus santos (2 Ts 2.4; Ap 13.5,6).⁴⁷

A rebelião da criatura contra o Criador, compendiada talvez na postura auto-suficiente dos reis mortais, também se expressa nas estruturas políticas e entidades nacionais sobre as quais estes monarcas reinam. Assim, reis e súditos são igualmente condenados como anarquistas corruptos que se recusam a reconhecer e capitular diante da soberania de Deus. É o que está particularmente evidente em três passagens de Daniel: 7.3-8,17; 8.3-8,20-22 e 11.2-35.

Na visão de Daniel no primeiro ano de Belsazar (Dn 7.1), ele viu quatro animais grandes subindo do mar: um leão, um urso, um leopardo e uma criatura indescritível com dentes de ferro e dez pontas. Embora nenhum destes animais tenha sido identificado para Daniel, está claro que representam quatro reinos sucessivos (v. 12) com os seus respectivos reis (v. 17). A visão conservadora tradicional é que estes reinos são a Babilônia, a Medo-Pérsia, a Grécia e Roma.⁴⁸ Não há explicações mais detalhadas sobre o quarto animal indefinível, Roma, porque o próprio Daniel precedia o tempo em que Roma se tornara uma grandiosa potência internacional.

Quanto às dez pontas que saíam da cabeça do quarto animal, Daniel entendeu que eram reis, e que deles, por sua vez, ainda surgirá outra ponta, um rei que substituirá três das dez pontas e que falará contra “o Altíssimo, e destruirá os santos” (v. 25). Este, fica claro mais tarde (Dn 11.36; Ap 13.6), não é ninguém senão o Anticristo escatológico, o símbolo humano último de rebelião pertinente à criatura. Saindo de dez nações que são herdeiras do legado romano político e cultural, o Anticristo desafiará Deus e o povo em uma prova final de soberania.

A visão de Daniel no terceiro ano de Belsazar (Dn 8.1) confirma a identidade dos reinos que há pouco listamos. Aqui ele viu um carneiro com duas pontas (vv. 3,4), interpretado como a Medo-Pérsia (v. 20), empreendendo guerra com um bode (v. 5), especificado como a Grécia (v. 21). O bode tinha uma única ponta entre os olhos, um rei comumente entendido por Alexandre, o Grande. A ponta, quebrada, é substituída por quatro outras pontas — os

⁴⁶ Alexander A. DiLella, “The Book of Daniel: Introduction and Commentary on Chapters 10-12”, em: *The Anchor Bible*, pp. 294-303.

⁴⁷ J. Dwight Pentecost, *Things to Come* (Findlay, Ohio: Dunham, 1958), pp. 321-323 [edição brasileira: *Manual de Escatologia: Uma Análise Detalhada dos Eventos Futuros* (São Paulo: Vida, 1998)]; Donald K. Campbell, *Daniel: Decoder of Dreams* (Wheaton, Illinois: Victor, 1977), pp. 131-135.

⁴⁸ Robert D. Culver, *Daniel and the Latter Days* (Chicago: Moody, 1954), pp. 125-128.

diádocos, ou seja, os sucessores que dividiram entre si o reino de Alexandre (vv. 8,22).⁴⁹ Por fim, surge “uma ponta mui pequena” (vv. 8.9), que busca malogradamente empreender guerra contra os representantes do Senhor (v. 25). Esta ponta não pode ser a ponta que saíra das dez pontas do quarto animal na visão anterior (Dn 7.24), pois este aqui se origina do terceiro animal. Temos de entender que se trata de Antíoco Epifânio, que é o protótipo do Anticristo.⁵⁰

Em Daniel 11.2-35, o profeta forneceu mais detalhes. Foi-lhe dito que quatro reis persas ainda tinham de vir, seguidos por um grande monarca da Grécia. Este por sua vez seria sucedido por quatro reis, dois dos quais empreenderiam guerra incessante uns contra os outros até que o “rei do Norte” (Dn 11.6,7,13,15) acabaria prevalecendo. Ele abriria caminho para um “homem vil” (Dn 11.21), cujo governo sobre a terra seria marcado por violência e blasfêmia. A interpretação que este personagem seja Antíoco IV Epifânio quase não é debatida e que ele tipifica o Anticristo do fim dos tempos também é praticamente questão de unanimidade, pelo menos nos círculos pré-milenares.

Não há dúvida de que a revelação dada a Daniel relativa à soberania do homem caído a identifica em termos dos reis e reinos contemporâneos e subsequentes à sua época. Todas as três principais passagens, embora tratem do tema em símbolos e imagens diferentes, concordam que o curso da história humana, em si mesmo um registro da insubordinação da criatura ao Criador, culminará com um regente poderoso — o Anticristo —, que fará o esforço poderoso, embora fútil, de resistir às reivindicações soberanas do Senhor Deus. Daniel deu atenção à maneira na qual esta ameaça seria tratada e vencida nos dias do triunfo de Deus.

A RESTAURAÇÃO DA SOBERANIA UNIVERSAL DE DEUS

Considerando que as relações de Deus com o homem foram enunciadas desde o começo segundo a metáfora do concerto, não é surpreendente que Daniel entendesse que a situação difícil da nação de Israel era o resultado da violação do concerto e que a esperança de restauração era o ato da graça de Deus em renovar o concerto. O que Daniel afirma com referência à continuação da soberania do Senhor sobre Israel pode ser aplicado ao domínio último de Deus sobre toda a criação. Em todo caso, o que está em jogo é arrepender-se e depender de Deus para ele lembrar-se das promessas do seu concerto e reativá-las em grande demonstração de realeza.

Daniel foca a renovação do concerto como base para a restauração nacional (e, por extensão, universal).⁵¹ Na grande oração em Daniel 9.4-19, ele

⁴⁹ Para inteirar-se do plano de fundo histórico, ver H. Jagersma, *A History of Israel from Alexander the Great to Bar Kochba* (Filadélfia: Fortress, 1985), pp. 16,17.

⁵⁰ Segundo Archer, *Daniel*, p. 99.

⁵¹ Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration* (Philadelphia: Westminster, 1968), pp. 89,90.

se dirige ao Senhor por Deus do concerto (Dn 9.4) contra cujos princípios do concerto o povo tinha pecado (Dn 9.5,6). A dispersão do povo entre todas as nações comprova a infidelidade do povo (vv. 7-12). Apesar da triste sorte, eles não se arrependeram (Dn 9.13), sinal de que mereciam toda a calamidade que se abateria sobre eles (v.14). Apelando ao fato grandiosamente redentor do êxodo (v.15), Daniel ora para que o Senhor se lembre dos compromissos feitos com o povo eleito e, por amor do seu nome, os perdoe e os restaure à posição das bênçãos do concerto (vv. 16-19).

Para que esta restauração seja obtida — quer em nível nacional ou universal —, os elementos anti-teocráticos do mundo que se opõe à soberania do Senhor têm de ser vencidos e destruídos. Como já proposto, estes tomam a forma de reis e reinos não tementes a Deus compendiados pelo inimigo mortal do domínio do Senhor, o Anticristo. Ele é a ponta que derruba três outras pontas (Dn 7.24), que blasfema do Altíssimo e que não tem consideração com o povo de Deus durante três anos e meio (Dn 7.25). Esse triunfo não durará, porque ele será derrotado e perecerá (Dn 7.26; cf. Ap 17.14; 19.20).

Um quadro semelhante surge em Daniel 8. O profeta, falando de Antíoco Epifânio como tipo do Anticristo, o descreve como a ponta mui pequena (Dn 8.9) que fica grande e, com maldade particular para com o templo e a santidade do templo, deixa o santuário devastado por mais de seis anos (vv. 13,14). Mas ele não prevalecerá e, como o seu equivalente escatológico, o Anticristo, ele será destruído pela mão do próprio Senhor (vv. 23-25).

Daniel 11.36-45 apresenta o caráter e objetivos do Anticristo com mais detalhes. O profeta diz que o Anticristo, descrito aqui como rei (Dn 11.36), se exaltará como uma verdadeira deidade, impingindo os seus desígnios maus em toda a criação do Senhor (vv. 37-39). O seu governo não será inconteste, nem mesmo pelos reis terrestres (vv. 40-43). Mas, embora os subjuguem um por um, no fim, ele será chamado a prestar contas na própria terra santa. Tendo exercido domínio temporário lá, “virá ao seu fim, e não haverá quem o socorra” (Dn 11.45; cf. Ap 19.19-21).

O agente de Deus que realiza estes atos poderosos de conquista e restauração é o Filho do Homem, a figura do Messias que aparece várias vezes na profecia de Daniel. Possivelmente em vista em Daniel 10.16-21 (“uma como semelhança dos filhos dos homens”),⁵² ele é claramente a figura em Daniel 7.13,14 (“um como o filho do homem”), que vem com as nuvens do céu, uma descrição usada em outro texto bíblico acerca do Messias, Jesus Cristo (Ap 1.7).⁵³ Daniel o viu dirigindo-se ousadamente ao Ancião de Dias (quer dizer, Deus Pai), de cuja mão o Messias receberá o domínio eterno (Dn 7.14; cf. Dn 7.27; 1 Co 15.27; Ef 1.20-22; Fp

⁵² A maioria dos estudiosos identifica corretamente esta figura como um anjo. Segundo, por exemplo, Archer, *Daniel*, p. 126.

⁵³ Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1961), vol. 1, pp. 487-490. [Edição brasileira: *Teologia do Antigo Testamento* (São Paulo: Hagnos, 2005).]

2.9-11; Ap 19.15,16; 20.4-6). Os reinos históricos deste mundo e o do Anticristo no final desta era abrirão caminho para esse glorioso reino de Deus prenunciado e governado pelo Filho do Homem e os santos do Altíssimo.

A referência ao “povo dos santos do Altíssimo” (Dn 7.27), se for inclusiva e universal, pressupõe a ressurreição, pois só a renovação da vida permitirá que o povo de Deus de todas as eras participem nos privilégios gloriosos da soberania para a qual eles foram criados. Esta contingência se expressa em Daniel 12.1-3, onde o homem de Deus declara que as multidões que dormem no pó da terra despertarão, alguns para sofrer a destruição da pós-ressurreição e outros a vida eterna.⁵⁴ O povo de Deus, esses cujos nomes estão escritos “no livro” (Dn 12.1), ressuscitarão para participar no domínio que era da própria essência do mandato que o homem recebeu desde o princípio (Gn 1.26-28; cf. Ap 20.6; 22.5).

O tema teológico central de Daniel — que a soberania do homem, arrogante e negadora de Deus, será destruída de forma que Deus reine —, se cumprirá inequivocamente no domínio eterno dos santos que, apesar da aparente evidência ao contrário, acabará prevalecendo. Seguindo na seqüência do Ancião de Dias (Dn 7.9-12), os santos “receberão o reino e possuirão o reino para todo o sempre e de eternidade em eternidade” (v. 18). Toda a soberania de todos os reinos será entregue a eles, que por fim alcançarão os propósitos divinos para eles: Serem “[coroados] de glória e de honra” com toda a criação colocada sob os seus pés (Dn 7.27; cf. Sl 8.5,6).

⁵⁴ Para inteirar-se da esperança da ressurreição no Antigo Testamento, ver William Dyrness, *Themes in Old Testament Theology* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1979), pp. 239-242.

11

UMA TEOLOGIA DOS PROFETAS MENORES

POR ROBERT B. CHISHOLM, JR.*

Os livros dos Profetas Menores são chamados assim por causa da brevidade relativa em comparação a Isaías, Jeremias e Ezequiel, e não porque sejam menos teologicamente importantes. Os doze livros que compõem os Profetas Menores variam em data entre os séculos VIII e V a.C.:

Século VIII a.C	Século VII a.C	Século VI-V a. C	Data Incerta
Oséias	Naum	Joel	Jonas
Amós	Habacuque	Obadias	
Miquéias	Sofonias	Ageu	
		Zacarias	
		Malaquias	

Embora os acontecimentos registrados em Jonas tenham ocorrido no século VIII, a data da autoria do livro é incerta. Certos estudiosos datam Joel e Obadias mais recentemente, mas a evidência interna de ambos os livros favorece uma data no século VI ou V a.C. A passagem de Joel 3.2,3 menciona o exílio como um acontecimento passado, ao passo que o texto de Obadias capítulos 10 a 14 denuncia o envolvimento de Edom na queda de Jerusalém (586 a.C.).¹

Diversos temas teológicos se sobrepõem a maioria destes profetas, especialmente nos mesmos períodos cronológicos acima esboçados. Em vez de ana-

¹ Para inteirar-se de uma análise mais completa das datas destes livros, ver Leslie C. Allen, "The Books of Joel, Obadias, Jonah and Micah", em: *New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 19-25, 129-133; and C. Hassell Bullock, *An Introduction to the Old Testament Prophetic Books* (Chicago: Moody, 1986), pp. 260, 328-330.

* ROBERT B. CHISHOLM, JR. (M.Div., Th.M., Th.D.) é professor adjunto de Estudos do Antigo Testamento no Seminário Teológico de Dallas.

lisarmos os profetas individualmente, faremos nosso estudo em blocos cronológicos. Ao mesmo tempo, observaremos e examinaremos os diferenciais de cada profeta. Por causa da data incerta e diferenças de arranjo e estilo, trataremos Jonas separadamente. Diferente dos outros onze livros que são primariamente coletâneas de *mensagens proféticas*, Jonas é uma *história biográfica* da experiência do profeta.

Os profetas não falaram sobre Deus em termos abstratos de filosofia ou teologia. Falaram dEle como alguém ativamente envolvido no mundo que Ele criou e intimamente interessado no povo do concerto. Para refletir este elemento relacional, cada uma das seções a seguir (com exceção de Jonas) está organizada sob os principais títulos de “Deus e o seu Povo” e “Deus e as Nações”.

OS PROFETAS DO SÉCULO VIII A.C. (OSÉIAS, AMÓS, MIQUÉIAS)

INTRODUÇÃO

A relação pertinente ao concerto do Senhor com o povo de Israel é central às mensagens dos profetas do século VIII: Oséias, Amós e Miquéias. Cada um destes profetas acusou o povo de Deus de violar as obrigações do concerto mosaico e advertiu que o julgamento era iminente. Apesar de pintarem um quadro tão desolador do futuro imediato, estes profetas também viram uma luz luminosa ao término do túnel escuro do castigo e exílio. Cada um previu um tempo em que o Senhor, com base nas promessas eternas relacionadas ao concerto com Abraão e Davi, restauraria Israel a uma posição de favor e bênçãos. O julgamento vindouro purificaria o povo de Deus, preparando o caminho para uma nova era gloriosa na história de Israel.

Embora os esboços gerais das mensagens teológicas estejam em harmonia, cada profeta também mostra interesses distintos. Oséias, cujo grupo-alvo era o Reino do Norte, focou a infidelidade idólatra do povo ao Senhor do concerto, infidelidade que Ele comparou a um adultério. A imagem vívida mostrada por Oséias dá ao leitor um vislumbre do intenso amor emocional de Deus pelo povo teimoso. O extremo desgosto que Oséias teve no casamento contribuiu indubitavelmente para ele entender a fundo o caráter de Deus. Amós, que também endereçou sua mensagem para o Reino do Norte, concentrou-se em um aspecto diferente da falha do povo — a injustiça social. A relação do Senhor com as nações, tema secundário em Oséias, encontra maior ressonância em Amós. Miquéias difere de Oséias e Amós, porque o seu foco primário era Judá, o Reino do Sul. O futuro papel da dinastia davídica e da capital Jerusalém recebem maior atenção na profecia.

DEUS E O SEU POVO

A iniciativa divina: Deus estabelece um povo do concerto. Os profetas menores do século VIII conheciam muito bem a história da relação do concerto de Deus com Israel. O testemunho consistente era que o Senhor iniciou este concerto. Oséias se referiu ao Senhor por “Criador” de Israel (Os 8.14). Como Deus poderoso da criação, Ele era responsável pela existência do povo. De todas as nações da terra, o Senhor escolhera Israel para ter uma relação especial consigo. Em Amós 3.2, o Senhor declara: “De todas as famílias da terra a vós somente conheci”. O verbo hebraico traduzido por “conheci” (*yada'*) é um termo pertinente ao concerto. Nos tratados do antigo Oriente Próximo, a palavra “conhecer”, quando usada acerca de uma parte superior “conhecer” uma inferior, significava que a primeira reconhecia que o seu súdito tinha uma relação especial com ele.² Encontramos uso semelhante de “conhecer” em duas passagens importantes do Antigo Testamento que lidam com relações pertinentes ao concerto (Gn 18.19; 2 Sm 7.20). Nestes versículos, o termo se refere à iniciativa divina em estabelecer um concerto e tradução melhor é o verbo “escolher”. Semelhantemente, em Amós 3.2 este verbo alude ao reconhecimento especial que Deus dá a Israel como seu povo, sendo o resultado da iniciativa e escolha soberana divina.

Todos os três profetas reportam a acontecimentos importantes na história de salvação de Israel. O Senhor livrou o povo da escravidão no Egito (Os 11.1; 12.9; 13.4; Am 2.10; 3.1; 9.7; Mq 6.4; 7.15), o guiou com segurança pelo deserto (Os 13.5,6; Am 2.10), lhe deu líderes (Am 2.11; Mq 6.4), o levou à Terra Prometida (Mq 6.5) e derrotou os inimigos poderosos (Am 2.9,10).

Alusões temáticas e verbais a detalhes específicos da história de salvação de Israel revelam uma familiaridade íntima com a Escritura antecedente. Por exemplo, em Oséias, como no título aos dez mandamentos, a afirmação do Senhor referente à relação do concerto está associada com o êxodo (cf. Os 12.9 e 13.4 com Êx 20.2 e Dt 5.6). Amós falou que o Senhor “[fez] subir” o povo “da terra do Egito”, modo típico de referir-se ao êxodo na literatura mais antiga (cf. Am 2.10 com Êx 29.2; Lv 11.45; Dt 20.1; Js 24.17). A referência em Miquéias 6.4 ao Senhor “redimir” Israel “da casa da servidão” evoca a linguagem de Deuteronômio nos capítulos 7.8 e 13.5. Entre os detalhes históricos que os profetas citam incluem-se as ações milagrosas executadas pelo Senhor no Egito (Mq 7.15; cf. Êx 3.20), o período de tempo (40 anos) de peregrinação no deserto (Am 2.10; cf. Dt 8.2), o papel de Arão e Miriã como líderes (Mq 6.4), a identificação de Sitim e Gilgal como áreas de acampamento israelita imediatamente antes e depois da travessia do rio Jordão, respectivamente (Mq 6.5; cf. Js 3.1; 4.19), e a estatura gigantesca de alguns cananeus (Am 2.9; cf. Na 13.22,23).

² Herbert B. Huffmon, “The Treaty Background of Hebrew *YADA'*”, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 181 (1966): pp. 31-37.

O livro de Oséias emprega imagem vívida para falar da relação do Senhor com o povo. O Senhor comparou o seu amor por Israel a um pai que afetuosa e pacientemente ensina o filhinho a andar (Os 11.1-3). A imagem pai-filho e a ênfase no “amor” espelham temas do Pentateuco, especialmente de Dt (Êx 4.22,23; Dt 1.31; 7.8; 23.5; 32.6). O Senhor tinha deleite especial no povo do concerto (Os 9.10; 10.1) e deu-lhe bênçãos agrícolas (Os 2.8). Ele compara a sua bondade a um homem tirar o jugo do pescoço do boi para alimentá-lo (Os 11.4).

A resposta de Israel: O povo de Deus rejeitou o concerto com Deus. Como Israel respondeu ao amor eletivo e ações salvíficas de Deus a favor dEle? O próprio Senhor dá a resposta chocante a essa pergunta: “Depois, eles se fartaram em proporção do seu pasto; estando fartos, ensoberbeceu-se o seu coração; por isso, se esqueceram de mim” (Os 13.6). Em vez de responder ao amor de Deus com gratidão e obediência fiel, Israel se rebelou contra a autoridade do Senhor, voltando-se a outros deuses e rejeitando os princípios dados por Deus para governar a vida do concerto. Muito cedo na vida nacional Israel desobedeceu e fixou o padrão para a sua história de rebeldia (Os 9.9,10; 10.9). Quanto mais o Senhor chamava os israelitas, mais se afastavam dele (Os 11.2). Rejeitaram os líderes que Deus deu (Am 2.12) e atribuíram as bênçãos do Senhor a Baal, o deus cananeu da fertilidade e da tempestade (Os 2.8). Os indivíduos gananciosos maltratavam os próprios compatriotas israelitas. Apesar das advertências proféticas (por exemplo, Os 4.15), o câncer do Reino do Norte se espalhou para o Sul (Os 11.12; Mq 1.5-9,13; 6.16).

Primeiramente, os profetas menores do século VIII viram o pecado de Israel como quebra do concerto. É o que o livro de Oséias em particular apresenta de muitas maneiras. O Senhor declara que Israel traspassara o concerto (Os 6.7; 8.1). Eles se esqueceram (Os 4.6) e “se rebelaram contra” (Os 8.1) a sua lei, considerando suas estipulações como “coisa estranha” (Os 8.12). Rejeitando o concerto, Israel se rebelou contra o próprio Senhor (Os 7.13). Esta rebelião é descrita em termos de fuga e mentira contra o Senhor (Os 7.13,14).

Fazendo um processo judicial formal contra Israel, processo relacionado ao concerto, o Senhor observou que “não há [...] conhecimento de Deus na terra” (Os 4.1). A palavra hebraica traduzida por “conhecimento” se refere a um reconhecimento da autoridade de Deus expressado de modo tangível pela obediência aos seus mandamentos. A linguagem “conhecer”, quando usada nos tratados do antigo Oriente Próximo acerca da atitude da parte inferior à superior, diz respeito ao súdito reconhecer a autoridade do senhor conforme está ligada nEle. Um uso bíblico interessante desta linguagem ocorre em Jeremias 22.15,16, onde o Senhor diz acerca de Josias: “Reinarás tu, só porque te encerras em cedro? Acaso, teu pai não comeu e bebeu e não exercitou o juízo e a justiça? Por isso, tudo lhe sucedeu bem. Julgou a causa do aflito e do necessitado; então, lhe sucedeu bem; porventura, não é isto conhecer-me?”

Nesta passagem, a preocupação de Josias pela justiça social é comparada a “conhecer” o Senhor. Isso parece estranho à mente ocidental moderna que tende a pensar em conhecer a Deus em termos intelectuais. Josias, porém, “conheceu” a Deus no sentido de que ele reconhecia a autoridade do Senhor e se submetia às demandas soberanas divinas, neste caso as demandas pertinentes aos assuntos socioeconômicos. Israel nos dias de Oséias não possuía tal conhecimento.

O livro de Oséias também ilustra de vários modos eficazes que Israel quebrou o concerto. Repetidamente, a falta de fidelidade de Israel é comparada ao adultério (Os 1.2; 2.2-13; 4.15; 5.4,7; 6.10; 9.1). Como lição prática da infidelidade de Israel ao “marido” divino, o Senhor instruiu que Oséias se casasse com uma mulher que seria infiel ao profeta (Os 1.2,3). Em Oséias 6.4, o Senhor comparou a “beneficência” (ou “amor”, RA; ou “fidelidade”) de Israel à “nuvem da manhã” e ao “orvalho da madrugada” que logo desaparecem. Toda devoção por parte de Israel era na melhor das hipóteses efêmera. Israel era como uma “vaca rebelde”, solícita em procurar idolatria (Os 4.16).

Miquéias e Amós também viram a essência do pecado de Israel como quebra do concerto. Em Miquéias 6.1-8, o Senhor confrontou Judá pecador na forma de processo judicial pertinente ao concerto (cf. Os 4.1). Em Amós 2.4, ele declara especificamente que Judá rejeitara a lei e não guardara os “estatutos”. Em Amós 2.4,6, a palavra hebraica usada para referir-se às “transgressões” (*pessa*) de Judá e Israel diz respeito à rebelião. O verbo relacionado ocorre em contextos políticos, sendo usado acerca da rebelião de um estado súdito e quebra das disposições do tratado (cf. 2 Rs 1.1; 3.5,7).

Todos os três profetas apresentaram ampla evidência de que Israel quebra o concerto mostrando pecados específicos muitos dos quais eram violação flagrante da legislação do Pentateuco.³ Oséias acusou o Reino do Norte de quebrar o primeiro e o segundo mandamento do decálogo. Como esposa adúltera, Israel se voltou a outro amante, o deus Baal (Os 2.2-13). Adorando esta falsa deidade, os israelitas se engajaram em prostituição ritual (designada a assegurar fertilidade; cf. Os 4.10-19), ritos de luto pagãos (cf. Os 7.14) e idolatria (Os 8.4-6; 10.1,2,5,6,8; 11.2; 13.1,2). O livro de Amós, ainda que não tenha enfatizado este aspecto da rebelião de Israel, menciona a adoração de falsos deuses em pelo menos duas passagens (Am 5.26; 8.14).⁴ Miquéias, como Oséias, comparou a idolatria do Reino do Norte a adultério (Mq 1.6,7) e criticou Judá por seguir o exemplo do Norte (Mq 1.5; 5.12-14).

³ Para inteirar-se de uma lista prática de exemplos constantes em Miquéias e Amós, ver, entre outros, Richard V. Bergren, “The Prophets and the Law”, in: *Monographs of the Hebrew Union College*, Number 4 (Cincinnati: Hebrew Union College—Jewish Institute of Religion, 1974), pp. 182, 183.

⁴ Cf. Hans M. Barstad, “The Religious Polemics of Amos”, in: *Vetus Testamentum Supplement*, 34 (Leiden: Brill, 1984).

O processo judicial pertinente ao concerto apresentado por Oséias (Os 4.2), menciona violações de cinco mandamentos do decálogo: falso juramento, falso testemunho legal, assassinato (cf. Os 6.8,9), roubo (cf. Os 7.1,2) e adultério. A esta lista, Miquéias acrescenta desrespeito aos pais, uma violação do quinto mandamento (Mq 7.6). Ao que parece, os israelitas observavam o quarto mandamento, que trata do sábado (Os 2.11). Entretanto, o desejo de que o dia santo terminasse para poderem pôr em execução seus planos cobiçosos tornava a observância do sábado nula (cf. Am 8.5). É lógico que a fidelidade à letra do regulamento sabático foi negada pela violação do décimo mandamento que proibia a cobiça. O sábado comemorava a libertação de Israel da opressão no Egito e tinha de ser uma lembrança das obrigações sociais (Dt 5.12-15). Passar o dia planejando e prevendo medidas opressivas era uma perversão cabal do espírito da lei sabática.

A manifestação mais clara da cobiça ocorreu na forma de injustiça social que envolvia práticas econômicas e legais desonestas. Considerando que Oséias mencionou este pecado só brevemente (cf. Os 12.6,7), Amós, no Norte, e Miquéias, no Sul, o tornou ponto central para as suas acusações contra o povo. Há referência específica à venda dos pobres (Am 2.6; 8.6), roubo de propriedades (Am 2.8; Mq 2.1,2,8), pesos e medidas fraudulentos (Am 8.5; Mq 6.10,11; cf. Lv 19.35,36 e Dt 25.13-15), negação ou perversão da justiça legal devida aos pobres (Am 2.7; 5.7,10; 6.12; Mq 3.1-3; cf. Lv 19.15), inclusive a aceitação de subornos (Am 5.12; Mq 3.9-11; 7.3; cf. Êx 23.8 e Dt 16.19) e a vida de luxo às custas dos pobres (Am 3.15; 4.1; 5.11; 6.4-6).

O fato de os ricos acumularem propriedades em total descaso com os direitos e necessidades dos irmãos do concerto era uma negação prática e descarada da propriedade da terra do Senhor. Era também descon sideração aos princípios relacionados ao concerto que estipulavam acesso igual à terra que Deus dera e pouco caso à responsabilidade pelo bem-estar do próximo. A lei ensinava que a terra pertencia a Deus, não ao povo que, como servos de Deus (Lv 25.55), eram meros “estrangeiros” e “peregrinos” nela (Lv 25.23). Deus deu a terra para os israelitas a fim de que prosperassem e desfrutassem da sua abundância (Lv 25.2,38; Dt 26.9). Deus distribuiu uma porção da terra para cada tribo. Era proibida a venda permanente de terras (Lv 25.23,24) e havia provisão legal para a continuação do ideal original. Idealmente, a obediência à lei impediria a pobreza na sociedade (Dt 15.4,5). Entretanto, o Senhor previu realisticamente a presença de alguns indivíduos pobres na terra (Dt 15.11). Insistiu que fossem tratados com bondade e generosidade (Dt 15.7-11). A fidelidade a estes e os outros princípios do concerto faria de Israel um modelo de justiça socioeconômica entre as nações (Dt 4.5-8).

Em lugar de ser um exemplo para as nações, os pecados de Israel excederam os dos gentios. Amós deixou claro que o Reino do Norte, ainda que orgulhoso de sua história e recentes sucessos sob o reinado de Jeroboão II, era mais ofensivo aos olhos de Deus do que as nações vizinhas. Em Amós 1.3 a 2.5, o

Senhor denunciou em sucessão os pecados das sete nações que rodeiam o Reino do Norte. Usou, em cada caso, a fórmula introdutória: “Por três transgressões... e por quatro, não retirarei o castigo”. Curiosamente, porém, não mais que dois pecados específicos são esboçados nos sete oráculos. Para a extrema surpresa e pesar do público do Norte que deve ter escutado com prazer o anúncio do profeta de destruição dos inimigos, Amós concluiu a mensagem com um prolongado pronunciamento de julgamento contra o Norte. Somente desta vez a esperada lista de quatro pecados acompanha a fórmula introdutória e estereotipada. O propósito da primeira série de listas incompletas fica claro. O Senhor buscou realçar os pecados do Reino do Norte e enfatizar a culpa relativa. Se fôssemos compilar listas dos pecados das nações, a lista de Samaria se completaria antes de todas as outras.

Apesar da quebra do concerto por parte de Israel, o Norte e o Sul mantiveram uma semelhança de religião e adoração. No Norte, os adoradores freqüentavam regularmente os locais de culto como Gilgal e Betel, celebrando festas, oferecendo sacrifícios e proferindo afirmações piedosas de lealdade (cf. Os 4.15; 5.6; 8.2,11,13; Am 4.4,5; 5.21-25). Em Judá também há ênfase no ritual sacrificial como base para o acesso a Deus (Mq 6.6,7).

O Senhor declarou que este formalismo externo era totalmente ineficaz e hipócrita. Além de estar contaminada pelo sincretismo com as práticas cananéias, esta religião foi invalidada pela injustiça social supramencionada que se alastrou generalizadamente. Os sacrifícios poderiam ser um elemento significativo na relação de Israel com Deus se fossem oferecidos na estrutura de fidelidade genuína a Deus (Os 6.6) e amor aos irmãos (Os 12.6). Em Amós 5.4, o Senhor ordenou: “Buscai-me e vivei. Mas não busqueis a Betel, nem venhais a Gilgal, nem passeis a Berseba”. Alguns versículos mais à frente, o profeta elaborou sobre o significado desta ordem: “Buscai o bem e não o mal, para que vivais; e assim o Senhor, o Deus dos Exércitos, estará convosco, como dizeis. Aborrecei o mal, e amai o bem, e estabelecei o juízo na porta” (Am 5.14,15a). Buscar ao Senhor significava promover a justiça e rejeitar a hipocrisia ligada ao culto em Betel e outros centros de adoração. Miquéias informou ao povo de Judá: “Ele te declarou, ó homem, o que é bom; e que é o que o Senhor pede de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a beneficência, e andes humildemente com o teu Deus?” (Mq 6.8). Antes de fazer sacrifício, pouco importando quão dispendioso fosse (cf. Mq 6.6,7), o Senhor exigia que o ofertante andasse humildemente diante dele promovendo a justiça e benevolência.

Rejeitando o formalismo hipócrita e acentuando a importância da fidelidade nas relações pessoais com Deus e os homens, os profetas compõem um princípio teológico que permeia a Bíblia inteira. Nenhuma relação vital com Deus é possível se formos infiéis às responsabilidades que procedem das relações dadas por Deus com os membros da raça humana. Todos os tipos de exercícios devocionais e religiosos dirigidos a Deus, inclusive os sacrifícios e a oração, são fúteis sem esta fundação relacional. Não causa surpresa, então, que Tiago se

preocupasse com “os órfãos e as viúvas”, um dos pilares duplos da verdadeira religião (Tg 1.27). Jesus disse aos fariseus que a justiça era mais importante que os dízimos (Mt 23.23) e ensinou que a reconciliação com o irmão tinha prioridade sobre as ofertas religiosas (Mt 5.23,24). Advertiu que a disposição em perdoar os outros era fundamental para experimentar o perdão de Deus (Mt 6.14,15). Pedro falou que o marido que trata imprópriamente a esposa tem suas orações impedidas (1 Pe 3.7). João explicou que a nossa reação às necessidades materiais e físicas dos cristãos revela se a fé que professamos é genuína ou não (1 Jo 3.16-20).

Além da idolatria e injustiça social, outro sinal claro da rebelião de Israel contra o Senhor do concerto foi a rejeição da nação à palavra que ele deu pelos profetas. Falando para o Reino do Norte, o Senhor observou que o povo ordenara aos profetas: “Não profetizeis” (Am 2.12). Amós, que foi escolhido pelo Senhor (Am 7.14,15), sofreu tal rejeição. Amazias, o sacerdote de Betel, o santuário da realeza, disse-lhe especificamente: “Não profetizarás contra Israel, nem falarás contra a casa de Isaque” (Am 7.16). De acordo com Oséias, os profetas do Senhor eram considerados tolos delirantes e tratados com hostilidade (Os 9.8,9). No Reino do Sul as coisas não eram melhores. O povo mandou que os profetas se calassem (Mq 2.6) e só dava ouvidos àqueles que previssem prosperidade (Mq 2.11). O próprio ofício profético ficara corrompido, estando cheio de mercenários (Mq 3.5).

De acordo com Oséias, o Reino do Norte rejeitara a orientação do Senhor sobre os assuntos nacionais e internacionais. Intrigas e violências cercavam o trono (Os 7.3-7). Não havia tentativa de adquirir o consentimento do Senhor na escolha de pessoas de posição (Os 8.4). A política externa do Norte estava baseada em alianças com outras nações e não na confiança da habilidade do Senhor para proteger e livrar (Os 5.13; 7.8-11; 8.9,10; 12.1).

Todos os três profetas denunciaram Israel por sua atitude arrogante e auto-suficiente. No Norte, a autoconfiança estava baseada nos sucessos militares (Am 6.13), força militar (Os 10.13), fortalezas seguras (Os 8.14; Am 6.8) e riquezas abundantes (Os 12.8) da nação. No Sul também prevalecia uma falsa dependência na força militar e fortificações (Mq 5.10,11).

Resumindo, Israel quebrara a relação de concerto com Deus. A idolatria e injustiça social eram generalizadas, tornando hipócrita cultuar o Senhor pelos meios formais e ritualistas inaceitáveis a Ele. Em vez de ouvirem a palavra do Senhor dada pelos profetas e confiarem na orientação e proteção que Ele disponibilizava, os israelitas rejeitaram os profetas e recorreram a planos e forças próprias.

A resposta divina: Deus julga o povo do concerto desobediente. Reagindo à violação descarada e persistente de Israel às estipulações do concerto, o Senhor anunciou pelos profetas que o julgamento sobre viria o povo desobediente. Os profetas viram o julgamento do Senhor sobre Israel como aplicação das mal-

dições ou ameaças contidas no concerto, cujas listas mais completas estão em Levítico 26.14-39 e Deuteronômio 28.15-68. Moisés advertiu especificamente que estas maldições ocorreriam por quebra de concerto (Lv 26.14-16; Dt 28.15). A maioria das maldições se divide nestas categorias: (1) Seca, peste e a resultante fome (Lv 26.18-20; Dt 28.16-24,38-42), (2) doença (Lv 26.16; Dt 28.21,22,27,35,59-61), (3) invasão e derrota militar (Lv 26.17; Dt 28.25,49-51), (4) matança e carnificina (Dt 28.26), (5) destruição de cidades e falsos locais de adoração (Lv 26.30,31; Dt 28.52) e (6) exílio em uma terra estrangeira (Lv 26.33-39; Dt 28.36,37,42,63-68).

Encontramos a maioria desses temas nos anúncios de julgamento feitos por Oséias, Amós e Miquéias. Oséias enfatizou particularmente a perda de fertilidade que devastaria o Reino do Norte. O Senhor retiraria as bênçãos agrícolas que Ele dera a povo, porque atribuíram equivocadamente tais dádivas a Baal, deus cananeu da tempestade e da fertilidade (Os 2.2-13). A seca tomaria conta da terra (Os 4.3; 13.15). Amós disse que o Senhor era como aquele que, com um rugido poderoso, pode fazer com que as regiões mais férteis definhem (Am 1.2).

Porque os habitantes do Norte tinham buscado promover a fertilidade humana adorando Baal, o Senhor anunciou por Oséias que muitas mulheres seriam estéreis. As que dessem à luz, veriam seus filhos massacrados pelas forças invasoras (Os 9.11-17). Ao longo desta fala de julgamento, o Reino do Norte é citado ironicamente como “Efraim”, o nome de um dos filhos de José, a quem foi prometido descendência numerosa (Gn 48.15-20). Esta promessa se invertiria agora. Todos os três profetas descreveram em detalhes vívidos e horripilantes a derrota militar (Os 5.8; 11.6; Am 2.13-16; 5.1-3; 6.8; Mq 1.8-16; 5.10), o massacre (Os 10.14; 11.6; Am 6.9,10; 7.17) e o extermínio (Os 5.9; 10.14; Am 3.11,14,15; 6.11; 7.9; Mq 1.6,7; 3.12) que Samaria e Judá sofreriam.

Cada profeta também anunciou o exílio do povo de Deus (Os 8.13; 9.3,6,15,17; 10.6; 11.5; 12.9; Am 4.1-3; 5.27; 6.7; 7.17; 9.9; Mq 4.10). Enquanto que Amós designou vagamente que o lugar do exílio era “para além de Damasco” (Am 5.27; cf. Am 4.3), Oséias foi mais específico, definindo que a Assíria era o local (Os 10.6; 11.5). Oséias também mencionou um retorno ao Egito (Oséias 8.13; 9.3,6). O propósito da profecia era mais simbólico que literal, visando mostrar que a história de salvação de Israel seria invertida. Miquéias, ao mesmo tempo que via que a Assíria era o inimigo (Mq 5.5,6) e o lugar do exílio (Mq 7.12), disse especificamente que a Babilônia era o destino dos exilados de Judá (Mq 4.10). Esta distinção entre a Assíria e a Babilônia, quer ou não inteiramente clara para Miquéias (em seus dias a Assíria regia sobre a Babilônia), previu os verdadeiros acontecimentos históricos. Considerando que o Reino do Norte foi derrotado pelos assírios em 722 a.C., Judá sobreviveu até 586 a.C., quando os babilônios saquearam Jerusalém e levaram muitos ao exílio.

Embora o julgamento anunciado pelos profetas fosse severo, também foi perfeitamente apropriado e justo. Oséias declarou claramente o princípio de

que o castigo corresponderia ao pecado: “O Senhor também com Judá tem contenda e castigará Jacó segundo os seus caminhos; segundo as suas obras, o recompensará” (Os 12.2).

Ao longo dos escritos, os profetas enfatizaram esta característica do julgamento divino por meio de combinação de imagens verbais e jogos de palavras. Por exemplo, os que teimassem em buscar fertilidade adorando a Baal seriam, adequadamente, privados de fertilidade. Os que buscassem manter a segurança nacional através de alianças estrangeiras seriam aniquilados por esses mesmos “aliados”. Os profetas corruptos, cujo motivo exclusivo era o sucesso financeiro, não receberiam mais revelação divina e seriam forçados a cobrir o rosto num silêncio de vergonha (Mq 3.5-7). Os ricos que encheram os depósitos com ganho desonesto presenciariam os estrangeiros saquearem esses mesmos locais (Am 3.9-11). Estes mesmos indivíduos abastados, que às custas dos pobres edificaram finas mansões e plantaram vinhas luxuriantes, não morariam nessas casas ou beberiam o vinho dessas vinhas (Am 5.11). Já que os ricos roubaram os campos do pobre, eles assistiriam impotentemente os estrangeiros tomarem deles esses mesmos campos (Mq 2.1-5). Os “que têm nome entre as primeiras [*re’sit*] nações”, que usavam nada mais que “o mais excelente [*re’sit*] óleo” para se ungirem, seriam, adequadamente, os “primeiros [*re’sit*]” a ir “em cativeiro” (Am 6.1,6,7). Os que “fugiram” (*nadad*) do Senhor, “desocupados [*nadad*, novamente]” andariam “entre as nações” (cf. Os 7.13 com Os 9.17). A nação cuja fidelidade ao Senhor era tão passageira quanto a “nuvem da manhã” e o “orvalho da madrugada” desapareceria no exílio como a “nuvem de manhã” e o “orvalho da madrugada” que desaparece diante da luz e calor do sol (cf. Os 6.4 com Oséias 13.3).

O julgamento vindouro inverteria a história de salvação de Israel. Como já comentado, Oséias falou figurativamente de um retorno ao Egito que seria equivalente a uma reversão da poderosa libertação do êxodo (cf. Dt 28.68). Por meio de Amós, o Senhor advertiu que o Reino do Norte seria oprimido por seus inimigos “desde a entrada de Hamate até ao ribeiro da planície” (Am 6.14). A palavra hebraica traduzida pelo verbo “oprimir” era usada para referir-se à opressão egípcia (cf. Êx 3.9; Dt 26.7). As fronteiras geográficas mencionadas correspondem às dadas pelo Senhor a Israel durante o tempo de Jeroboão II (cf. 2 Rs 14.25-27). O autor de Reis disse especificamente que a conquista de Jeroboão desta região foi um ato de salvação divina (cf. 2 Rs 14.27). Tudo isso seria revertido agora. Israel voltaria a ser oprimido por um poder estrangeiro e a terra ganha na batalha seria tirada. De acordo com Amós 5.5, Gilgal, a primeira área de acampamento de Israel depois da travessia do rio Jordão e símbolo da posse da terra prometida (cf. Js 4.19—5.12), iria em cativeiro. Miquéias 2.4,5 fala de uma reversão da partilha da terra original feita por Josué. Por terem os ricos roubado a terra dos pobres, eles veriam sem defesa essa terra ser designada às forças invasoras. A palavra hebraica traduzida por “reparte” (*halaq*) era usada para referir-se à repartição da terra que Josué fez originalmente aos israelitas (Js 13.7; 18.10).

De acordo com Amós, esta reversão futura da história de salvação era o oposto do que o Reino do Norte previra. Ao que parece, muitos no Norte aguardavam ansiosamente a chegada em breve do “dia do Senhor”, no qual o Senhor interviria contra os inimigos da nação e a conduziria a maior glória (Am 5.18). Esta expectativa estava indubitavelmente baseada nos recentes sucessos de Jeroboão II, já citados. Amós, porém, declarou incisivamente que a visão do Reino do Norte sobre o dia do Senhor era inexata. O Senhor realmente interviria com poder, mas Israel, não os seus inimigos, seria o objeto primário do julgamento irado de Deus. O dia do Senhor seria caracterizado por trevas (simbolizando julgamento) em lugar de luz (simbolizando salvação). Seria um tempo de julgamento inevitável (Am 5.19) culminando com o exílio (Am 5.27).

É evidente que o conceito do dia do Senhor, que ficou tão saliente nos escritos dos Profetas Menores, não foi visto por Amós em termos universais ou de longo alcance. Mais exatamente, diz respeito a um evento específico no futuro imediato, isto é, a ruína que se aproximava do Reino do Norte e que aconteceu em 722 a.C., cerca de 40 anos depois que Amós profetizasse.

O futuro julgamento do dia do Senhor colocaria Israel no papel dos seus inimigos tradicionais. Em Amós 5.17, o Senhor declarou que ele passaria pelo meio do Reino do Norte. A linguagem usada relembra Êxodo 12.12, onde o Senhor advertiu: “Eu passarei pela terra do Egito esta noite e ferirei todo primogênito na terra do Egito”. As palavras do Senhor em Amós 5.17 representam uma guinada irônica na sua relação com o povo. Agora ele o trataria da mesma maneira que tratara os egípcios nos dias de Moisés. Miquéias e Oséias aplicaram a linguagem tradicionalmente associada com a conquista israelita da terra prometida ao julgamento futuro do povo de Deus. Em Miquéias 1.7, o Senhor anunciou que os ídolos — as imagens de escultura — de Samaria seriam “despedaçados” e “queimados pelo fogo”. É exatamente o que Moisés fez ao bezerro de ouro (Dt 9.21) e o que Israel teria de ter feito aos ídolos cananeus (Dt 7.5,25; 12.3). Ironicamente, Deus foi forçado a fazer a Israel o que Israel deveria ter feito aos seus inimigos. Em Oséias 9.15, o Senhor advertiu: “Lançarei [Israel] fora de minha casa” (ou seja, da Terra Prometida; Os 8.1; 9.8). A palavra hebraica traduzida por “lançarei” é freqüentemente usada para referir-se a Deus expulsar os cananeus de diante de Israel (Êx 23.29,30; 33.2; Dt 33.27; Js 24.18; Jz 6.9). Porque o povo de Deus assimilara os costumes cananeus, agora o Senhor os trataria como os cananeus, expelindo-os da Terra Prometida. Tendo se tornado como os gentios, agora seriam forçados a peregrinar entre eles (Os 9.17).

Entretanto, mesmo no meio dos pronunciamentos de julgamento severos que os profetas deram, a preocupação de Deus pelo povo é proeminente. De acordo com Amós 4.6-11, o Senhor castigara anteriormente o Reino do Norte com o propósito de levar o povo ao arrependimento. Mesmo no contexto dos anúncios aparentemente incondicionais de julgamento, Oséias e Amós emitiram chamadas ao arrependimento (cf. Os 12.6; 14.1-3; Am 5.4-6,14,15,24). Ambos ensinam que o arrependimento genuíno requer a promoção ativa da

justiça social. Miquéias não incluiu tal apelo nas mensagens entregues a Judá. Contudo, a profecia aparentemente inflexível de extermínio tinha uma condicionalidade implícita, como mostra a comparação de Miquéias 3.12 com Jeremias 26.17-19. Nos dias de Jeremias, os anciãos da terra lembraram que a reação de arrependimento externada por Ezequias diante da advertência de Miquéias adiará a ruína de Judá.

Com o julgamento, o Senhor tinha o propósito de purificar e restaurar o povo. Em Oséias 2, ele deixa claro que o exílio, comparado à volta ao deserto, daria oportunidade de renovação quando Israel viesse a perceber que o Senhor, e não Baal, fora o responsável pelas bênçãos da nação no passado. De acordo com Amós 9.9,10, o julgamento próximo destruiria “os pecadores” entre o povo do Senhor. Miquéias anunciou que o julgamento era um tempo de purificação, quando seriam eliminadas para Judá as falsas fontes de confiança e objetos de adoração (Mq 5.10-14).

O Senhor estava irado com o povo desobediente, mesmo assim declarou que jamais poderia aniquilá-los totalmente. Embora as maldições do concerto advertissem que a desobediência ocasionaria destruição tão terrível a ponto de rivalizar com a de Sodoma e Gomorra (cf. Dt 29.23), o Senhor afirmou que Ele nunca iria a tais extremos. A compaixão do Senhor foi despertada, impedindo-lhe de eliminar o seu povo da face da terra (Os 11.8,9). Esta mudança emocional de ira para compaixão é realçada por um jogo de palavras que envolve o termo hebraico *hapak*, “revolver”, “virar ao contrário” (traduzido por “mudado” em Os 11.8). É a mesma palavra usada para descrever o ato de Deus destruir (lit., “revolver”) Sodoma e Gomorra (cf. “derribou”, Gn 19.24,25; “destruição”, Dt 29.23). Em Oséias 11.8, porém, é a compaixão de Deus, não o povo, que está “mudado” (ou “revolvido”; “comovido”, RA).

A fidelidade divina: Deus restaura o povo do concerto. As mensagens dos profetas menores do século VIII não terminam com julgamento. Todos os três previram um tempo de restauração para Israel. A própria estrutura das mensagens espelha esta ênfase positiva. O livro de Oséias está organizado em cinco ciclos ou painéis, cada um movendo-se do julgamento para a salvação:

Ciclo ou Painel	Julgamento	Salvação
1	Oséias 1.2-9	Oséias 1.10—2.1
2	Oséias 2.2-13	Oséias 2.14—3.5
3	Oséias 4.1—5.14	Oséias 5.15—6.3
4	Oséias 6.4—11.7	Oséias 11.8-11
5	Oséias 11.12—13.16	Oséias 14.1-9

Por oito capítulos e meio a mensagem de Amós é de destruição. Mas, de repente, Ele promete a restauração da glória e bênçãos para Israel (Am 9.11-15). O livro de Miquéias contém três ciclos de julgamento-salvação:

Ciclo ou Painei	Julgamento	Salvação
1	Miquéias 1.2—2.11	Miquéias 2.12,13
2	Miquéias 3.1-12	Miquéias 4—5
3	Miquéias 6.1—7.7	Miquéias 7.8-20

Embora alguns estudiosos questionem a autenticidade das seções de salvação, o movimento do julgamento para a restauração não ocorre como surpresa. Muito antes dos profetas, o Senhor revelou a Moisés que Israel desobedeceria e iria em cativeiro (cf. Dt 31.19—32.43). Moisés, porém, prometeu que o arrependimento ocasionaria o fim do exílio, a restauração das bênçãos divinas e a transformação do caráter do povo (Dt 30.1-10). A visão dos profetas da salvação última de Israel é consistente com a de Moisés.

Oséias e Miquéias aguardavam ansiosamente o dia em que o povo de Deus se arrependeria, tornando possível a restauração (cf. Dt 30.2,3). De acordo com Oséias 5.15, o Senhor previu um tempo em que os israelitas, tendo sofrido o castigo (cf. Os 5.14), se reconheceriam culpados e o buscariam. Naquele tempo, o povo de Deus se encorajaria mutuamente para voltar ao Senhor (Os 6.1) e reconhecer o domínio divino (Os 6.3). O capítulo 7 de Miquéias fala que o Israel derrotado e exilado reconhece que é pecador (Mq 7.9) e confia em Deus para ser restaurado (Mq 7.9,18-20).

Claro que a eficácia do arrependimento está baseada no caráter compassivo e misericordioso do Senhor, mencionado por Oséias e Miquéias. Em Oséias 14.2,3, o profeta exortou o povo a buscar o perdão do Deus que mostra compaixão pelos indefesos e desamparados. Em Miquéias 7.18-20, o Israel arrependido louvou a Deus por sua justiça: “Quem, ó Deus, é semelhante a ti, que perdoas a iniquidade e que te esqueces da rebelião do restante da tua herança? O Senhor não retém a sua ira para sempre, porque tem prazer na benignidade. Tornará a apiedar-se de nós, subjugará as nossas iniquidades e lançará todos os nossos pecados nas profundezas do mar. Darás a Jacó a fidelidade e a Abraão, a benignidade que juraste a nossos pais, desde os dias antigos”. Estes versículos mostram que o perdão de Deus foi na verdade uma manifestação da sua fidelidade a Abraão, Isaque e Jacó (cf. Gn 22.16; 26.3; 50.24).

Os profetas menores do século VIII previram o cumprimento da promessa de Deus a Abraão. Os elementos essenciais nesta promessa eram a descendência numerosa (Gn 22.17), a vitória sobre os inimigos (Gn 22.17), a posse da Terra Prometida (Gn 12.7; 15.18-21; 17.8) e a bênção universal por meio da descendência de Abraão (Gn 22.18). Cada um destes elementos consta nas visões pro-

féticas do futuro glorioso de Israel. Primeiro, Oséias e Miquéias se referiram à força numérica do Israel escatológico. Oséias, aludindo a Gênesis 22.17, profetizou que os israelitas restabelecidos seriam como “como a areia do mar, que não pode medir-se nem contar-se” (Os 1.10). Em Miquéias 4.7, o Senhor, aludindo a Gênesis 18.18, predisse que do remanescente ele formaria uma “nação poderosa”. Segundo, Amós e Miquéias aguardavam ansiosamente o predomínio militar de Israel sobre os inimigos. Nos fins dos tempos, Israel possuirá “o restante de Edom e todas as nações” (Am 9.12). O tema da superioridade escatológica de Israel diante dos inimigos permeia Miquéias (Mq 4.12,13; 5.5-9; 7.10,16,17). Terceiro, todos os três profetas mencionam que Israel repovoará a terra prometida. Em particular, Amós 9.15 destaca a permanência desta restauração. O Senhor prometeu: “E os plantarei na sua terra, e não serão mais arrancados da sua terra que lhes dei, diz o Senhor, teu Deus”. Quarto, Miquéias 4.14 descreve a extensão das bênçãos de Deus a todas as nações através de Israel.

Para os profetas menores do século VIII, a restauração futura de Israel reverteria o julgamento de Deus e seus efeitos negativos. É o que vemos mais claramente nos capítulos iniciais de Oséias, nos quais o Senhor instruiu que o profeta desse aos filhos nomes simbolizando a rejeição divina do Reino do Norte. O nome “Jezreel” indicava a iminente derrota militar da nação. Lo-Ruama, que significa “não amada”, simbolizava que o Senhor já não mostraria compaixão pelo Reino do Norte, ao passo que Lo-Ami, que quer dizer “não meu povo”, indicava a cessação da relação do concerto (Os 1.2-9). Entretanto, na mensagem de salvação imediatamente a seguir (Os 1.10—2.1), o Senhor afirmou que viria o tempo em que ele mostraria compaixão novamente por Israel e de novo os chamaria “meu povo” (ver também Os 2.23b e cf. Os 9.15 com Os 14.4). O nome “Jezreel”, que significa literalmente “Deus planta”, também assume uma significação positiva, simbolizando que o Senhor está “plantando” o povo na terra prometida (cf. Os 1.11 e Os 2.23).

Oséias, recuperando a sua esposa adúltera, Gomer, ilustrou pessoalmente esta reversão na relação de Israel com o Senhor (Os 3.1-5). Da mesma maneira, o Senhor faria com Israel, a sua noiva, cortejando-a com todo o vigor de um jovem romântico (Oséias 2.14) e então contraindo casamento com ela (Os 2.19,20). A esposa infiel (Os 2.2-5) seria transformada em uma nova noiva. Todos os traços da antiga infidelidade seriam removidos (Os 2.16,17). A relação quebrada não seria consertada; seria completamente transformada e renovada.

Oséias também enfatiza esta reversão na relação do Senhor com Israel mediante um jogo de palavras. Em Oséias 13.7, o Senhor se descreveu como um leopardo, espreitando o caminho pronto a lançar-se sobre o seu povo pecador em julgamento. Em Oséias 14.8, que prevê o tempo da restauração de Israel, o Senhor prometeu que Ele cuidaria do povo, protegendo-os e abençoando-os. “Espiarei” (em Os 13.7) e “cuidarei” (em Os 14.8, RA; “considerarei”, RC) são tradução do mesmo verbo hebraico (*sur*). A repetição desta palavra, embora em sentido diferente, nos chama a atenção para a reversão na atitude do Senhor.

O predador feroz de Oséias 13.7 se tornaria o protetor benéfico e alerta de Israel.

O exílio, o mais terrível efeito do julgamento, seria revertido. Em Oséias 11.10,11, Deus prometeu: “Andarão após o Senhor; ele bramará como leão; bramando ele, os filhos do Ocidente tremerão. Tremendo, virão, como um passarinho, os do Egito, e, como uma pomba, os da terra da Assíria, e os farei habitar em suas casas”.

Vários detalhes nesta passagem apontam uma reversão de julgamento. Do Egito e da Assíria, mencionados por Oséias como o destino dos exilados, os israelitas voltariam à pátria (Os 8.13; 9.3,6; 10.6; 11.5). Os temas do leão e da pomba, usados em outros lugares do livro em contextos de julgamento, agora são usados de modo positivo. Em outros textos do livro, o Senhor se compara a um leão feroz que violentamente ataca a presa (Os 5.14; 13.7,8). Agora, porém, Ele é mais parecido com o personagem Aslam de C. S. Lewis, que, com o seu rugido poderoso, chama os filhos do exílio. Em Oséias 7.11,12, o Senhor, comparando-se a um caçador de aves, declarou que capturaria com rede Israel, a “pomba enganada”. Em Oséias 11.11, porém, a imagem da pomba é usada para descrever a velocidade do retorno de Israel à sua pátria.

O livro de Amós, que profetiza o exílio do Reino do Norte em termos incisivos (Am 4.1-3; 5.27; 6.7; 7.17; 9.9), também prevê o retorno do exílio. Em Amós 9.14,15, o Senhor prometeu restabelecer a sorte do povo e plantá-lo mais uma vez na Terra Prometida para nunca mais tirá-lo de lá.

Miquéias também previu um tempo em que o povo de Deus voltaria do exílio na Mesopotâmia e Egito (Mq 4.10; 7.12). Em Miquéias, os exilados são o “restante” (ou seja, o remanescente) que “coxeava” e fora “maltratado” (Mq 4.6). O Senhor, porém, juntaria este remanescente como um rebanho de ovelhas e o tiraria do cativeiro (Mq 2.12,13). Em alusão óbvia ao êxodo do Egito, Miquéias predisse: “Irás até Babilônia; ali, porém, serás livrada; ali te remirá o Senhor da mão de teus inimigos” (Mq 4.10b).

Na futura era de ouro, a independência política e a força militar da nação seriam restabelecidas. O julgamento trouxe ruína e humilhação para os reis e exércitos do Norte e do Sul (Os 10.3,7,15; 13.10,11; Am 7.9; Mq 4.9; 5.1). Nos fins dos tempos, as doze tribos de Israel seriam reunidas (Os 1.11; Am 9.11-15; Mq 5.3) sob o reinado de um novo Davi (Os 3.5; Am 9.11; Mq 5.2-6). O Israel rejuvenescido conquistaria os inimigos (simbolizados pelos inimigos tradicionais de Edom e Assíria; Am 9.12; Mq 4.11-13; 5.3-9; 7.10,16,17).

Considerando que Oséias e Amós aludiram apenas brevemente à restauração do reinado davídico sobre todo o Israel, Miquéias, cuja profecia foi dirigida principalmente a Judá, compreensivelmente dedicou mais atenção a este tema. Como Amós, ele previu a humilhação da dinastia davídica (Mq 5.1; cf. Am 9.11). Ironicamente, o “juiz” (*sopet*) davídico seria golpeado no queixo com uma “vara” (*sebet*), símbolo de realeza e autoridade. Apesar deste retrocesso, o

trono davídico voltaria a ter a sua primeira glória quando Deus cumprisse as promessas do concerto a Davi (cf. 2 Sm 7.8-16).

Como Oséias (Os 3.5), Miquéias previu uma segunda vinda de Davi (cf. Jr 30.9; Ez 34.23,24; 37.24,25). Ao que parece, este é o significado da famosa profecia registrada em Mq 5.2: “E tu, Belém Efrata, posto que pequena entre milhares de Judá, de ti me sairá o que será Senhor em Israel, e cujas origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade”. A associação do futuro rei com Belém e a referência às suas origens estarem nos tempos antigos dão a entender que a reaparição do próprio Davi está em vista.⁵ Claro que esta é uma predição messiânica. Outros profetas (por exemplo, Isaías em Is 9.6,7; 11.1,10) e a revelação bíblica subsequente deixam claro que estas referências a Davi se cumpriram no Messias que, como o Filho de Davi, reinará no espírito e poder do seu ilustre antepassado.

Em Miquéias 5.2, a atenção é dada à insignificância relativa de Belém entre os clãs de Judá. Ironicamente, o rei escolhido do Senhor surgiria desta pequena cidade. Este padrão de Deus elevar o pequeno e insignificante ocorre em outros textos do Antigo Testamento (Gn 25.23; 48.14; Jz 6.15; 1 Sm 9.21).

Este rei, que surge de tais origens humildes, protegerá o povo como um pastor (o mesmo foi dito acerca de Davi; 2 Sm 5.2; Sl 78.71,72). Reinando pelo poder do Senhor, a sua fama alcançará proporções universais (Mq 5.4). Ele e o vice-regente evitarão que o mais poderoso dos inimigos de Israel (simbolizado aqui pela Assíria, o inimigo tradicional de Israel) invada a terra (Mq 5.5,6).

Junto com a restauração do rei davídico, Miquéias também profetizou uma reversão na sorte de Jerusalém. Miquéias advertiu que esta cidade, escolhida por Davi como capital e local do templo do Senhor, seria sujeita ao sítio (Mq 5.1) e reduzida a entulhos (Mq 3.12). Ele personificou a cidade em sua humilhação como uma mulher em trabalho de parto, estorcendo-se em agonia para dar à luz (Mq 4.9,10). Da perspectiva do exílio, Jerusalém personificada reconhece a justiça do castigo de Deus e prevê o dia da justificação e restauração (Mq 7.8-12). Utilizando a imagem de Miquéias 4.9,10, o profeta comparou a volta do povo exilado em Sião a dar à luz (Mq 5.3). No futuro, o Senhor livraria Jerusalém dos que a atacavam (Mq 4.11-13).

A restauração da fertilidade humana e agrícola também acompanharia a salvação de Israel, revertendo um dos efeitos do julgamento passado. Embora os exércitos invasores tivessem reduzido a nação a mero restante (cf. Am 3.12; 5.3; 6.9,10; Mq 4.7), um dia o povo reunido dos reinos do Norte e do Sul seriam tão

⁵ As frases hebraicas traduzidas por “desde os tempos antigos” e “desde os dias da eternidade” são em outros textos bíblicos usados para referir-se aos primeiros períodos da história de Israel, inclusive o tempo de Davi (Ne 12.46; Sl 74.12; 77.12; Is 63.9,11; Ml 3.4). A frase “dias da eternidade” é usada mais adiante em Miquéias (Mq 7.14). Amós, profetizando a restauração do trono davídico, usou a frase para aludir ao tempo do reinado de Davi (Am 9.11).

inumeráveis quanto a areia na praia do mar (Os 1.10,11) e constituiriam uma “nação poderosa” (Mq 4.7). Embora a praga e exércitos divinamente designados tivessem privado a nação da abundância agrícola, essa condição também seria restabelecida na era por vir (Os 2.21,22). Amós descreveu a fertilidade agrícola dos fins dos tempos da seguinte forma: “Eis que vêm dias [...] em que o que lavra alcançará ao que sega, e o que pisa as uvas, ao que lança a semente; e os montes destilarão mosto, e todos os outeiros se derreterão. E removerei o cativo do meu povo Israel, e reedificarão as cidades assoladas, e nelas habitarão, e plantarão vinhas, e beberão o seu vinho, e farão pomares, e lhes comerão o fruto” (Am 9.13,14). A promessa de que o povo beberia o vinho dos vinhedos que plantassem (Am 9.14) é uma reversão direta do julgamento descrito em Amós 5.11.

Da mesma maneira que os profetas apresentaram o julgamento de Deus como reversão dos antigos atos salvíficos divinos, assim falaram que a restauração futura de Israel é uma repetição da história de salvação. Oséias e Miquéias, por exemplo, se referiram à volta de Israel do exílio em termos de um novo êxodo. O Senhor convocaria os israelitas dos vários lugares em que foram exilados da mesma maneira que Ele os chamara do Egito por meio de Moisés (Os 11.1). O Senhor exibiria grandiosas “maravilhas” (Mq 7.15; cf. Êx 3.20; Sl 78.12,13; 106.22) resgatando o povo (Mq 4.10; cf. Êx 6.6; 15.13; Sl 74.2).

Oséias e Miquéias também aludiram a outros eventos na história de salvação da nação. Quando libertado do exílio, Israel tremeria novamente diante do rugido atroz do Senhor (Os 11.10,11) como tremera no Sinai (cf. Êx 19.16). O Senhor levaria o povo novamente à terra prometida através do vale de Acor (Os 2.15), o local em que Acá pecou pondo em risco o sucesso da conquista (Js 7.1-26). Nos fins dos tempos, porém, Acor seria símbolo de esperança, e não de desobediência e quase fracasso. Quando os israelitas reocupassem a terra, eles seriam chamados “filhos do Deus vivo” (Os 1.10). Este título divino raro (*‘el hay*) era usado em associação com a conquista original sob o comando de Josué (Js 3.10). De acordo com Miquéias 4.13, o Senhor daria a Israel vitória sobre os inimigos. Em resposta, Israel consagraria (*haram*, um verbo frequentemente usado em relação à conquista original) o saque da terra “ao Senhor de toda a terra”. Este título raro, como o “Deus vivo”, era usado no contexto da conquista original (Js 3.11,13). Quando prosperasse na terra que Deus lhe deu, Israel seria uma vez mais como uma videira frutífera (cf. Os 10.1 com Os 14.7) e responderia favoravelmente ao Senhor, “como no dia em que subiu da terra do Egito” (Os 2.15).

Avançando mais na história de salvação de Israel, os profetas predisseram um retorno da glória do império davídico. Como já comentado, Oséias e Miquéias previram a Segunda Vinda de Davi (Os 3.5; Mq 5.2), ao passo que Amós e Miquéias predisseram uma repetição das conquistas davídicas e uma revivificação da suserania davídica sobre as nações circunvizinhas (Am 9.11,12; Mq 5.4-9).

DEUS E AS NAÇÕES

As nações não desempenham um papel proeminente em Oséias, aparecendo somente como objeto da confiança inapropriada de Israel e ironicamente como instrumentos do julgamento de Deus sobre o povo. A habilidade do Senhor para livrar o povo do exílio comprova a sua soberania sobre as nações.

Amós e Miquéias têm muito mais a dizer sobre a relação das nações com Israel e o seu Deus. Desde o início, ambos os livros deixam claro que a soberania do Senhor não está limitada a Israel, mas se estende a todas as nações. Amós começa com uma série de falas de julgamento contra as nações vizinhas de Israel (Am 1.3—2.3). Miquéias inicia com um retrato vívido da descida teofânica do Senhor para julgar as nações (Mq 1.2-4). Para estes profetas, o Deus de Israel é “Senhor de toda a terra” (cf. Mq 4.13), que controla a história e o destino das nações (Am 9.7). De acordo com Amós 9.12, as nações “são chamadas” pelo “nome” do Senhor. A expressão aponta a propriedade e autoridade do Senhor sobre as nações como deixa claro o uso constante em outros textos bíblicos (cf. 2 Sm 12.28; Is 4.1).

A palavra usada nos oráculos de Amós 1 e 2 para caracterizar os pecados das nações diz respeito ao ato de rebelião contra a autoridade soberana. Em outros textos bíblicos, o termo é usado para referir-se a uma nação que se rebela contra a autoridade de outra (cf. 2 Reis 1.1; 2 Reis 3.5,7). Judá (Am 2.4,5) e Israel (Am 2.6-16) quebraram o concerto mosaico. Entretanto, por qual arranjo as nações estrangeiras eram responsáveis diante de Deus? Entre os crimes alistados incluem-se atrocidades em tempo de guerra, tráfico de escravos, quebra de tratados e profanação de túmulos. Todos estes considerados juntos, pelo menos em princípio, são violações do mandato de Deus dado para Noé ser frutífero, multiplicar-se e mostrar respeito pelos membros da raça humana como portadores da imagem divina (cf. Gn 9.1-7). É possível que Amós tivesse visto este mandato noético no plano de fundo de um tratado entre suserano e vassalo, comparando o mandato às exigências ou estipulações de tratado. De modo semelhante, Isaías interpretou o crime de carnificina cometido pelas nações (Is 26.21) como violação da “aliança eterna” (Is 24.5; cf. Gn 9.16) que ocasionaria uma maldição na terra inteira (cf. Is 24.6-13). A seca, um tema comum nas bíblicas e antigas listas de maldição do antigo Oriente Próximo, é um elemento de destaque nesta maldição mundial (cf. Is 24.4,7-9). No título da sua série de oráculos de julgamento, Amós também disse que o julgamento do Senhor ocasionaria seca (Am 1.2). Pelo visto, a seca compendia as maldições que vinham sobre as nações por rebelião contra o Suserano.

Miquéias também falou sobre a nação alienar-se de Deus (Mq 4.5). O Senhor julgaria as nações por desobediência e ações pecadoras (Mq 5.15; 7.13). As nações que escarneceram do povo de Deus (Mq 7.10) rastejariam de medo diante do Senhor (Mq 7.16,17). Esta subjugação das nações levaria ao reinado universal do Senhor sobre toda a terra desde o trono em Jerusalém (Mq 4.1-4).

Esta era de ouro seria caracterizada pela cessação de guerra e pela adoração universal do Deus de Israel.

OS PROFETAS DO SÉCULO VII A.C. (NAUM, HABACUQUE, SOFONIAS)

INTRODUÇÃO

Os profetas menores do século VII focalizaram a justiça de Deus conforme se mostrou no julgamento poderoso em escala internacional. Naum anunciou o julgamento bem merecido da Assíria, que por sua vez daria alívio ao povo de Deus e a todos que sofreram sob o domínio deste opressor cruel. O diálogo entre Habacuque e o Senhor focou a questão da justiça. Para o extremo desapontamento do profeta, a solução de Deus para o problema da injustiça na sociedade de Judá era chamar os babilônios como instrumento divino de castigo. Não obstante, garantiu a Habacuque que ele também julgaria Babilônia pelos crimes cometidos e protegeria e, no final das contas, defenderia os seus seguidores fiéis. Sofonias previu que o julgamento de Judá e das nações circunvizinhas era parte de um cataclismo mundial parecido com o dilúvio de Noé. Mas por este julgamento purificador, Deus restabeleceria a justiça em Jerusalém e faria dos povos seus servos prontos a obedecer.

DEUS E O SEU POVO

Julgamento. Naum pouco disse sobre Deus julgar Israel. Falou do tema como algo que já tinha acontecido (Na 1.12). Em contrapartida, Habacuque e Sofonias profetizaram o julgamento do desobediente povo de Deus. Em ambos os livros, a injustiça na sociedade de Judá é a razão primária para o julgamento (Hb 1.2,3; Sf 1.9; 3.1-7). Sofonias também denunciou as práticas pagãs (Sf 1.4-6), as riquezas (Sf 1.11,13) e a atitude enfatuada e arrogante de Judá (Sf 1.12; 3.11).

O julgamento de Deus seria severo e violento (cf. Sf 1.2-18), mas apropriado (Hb 1.5-11; Sf 1.13). Usando os babilônios cruéis como instrumento (Hb 1.6), o Senhor viria sobre Judá como guerreiro (Sf 1.14-16). Sofonias comparou a carnificina a um sacrifício de animais (Sf 1.7,17). Os que ignoraram a lei de Deus e trataram seus compatriotas com injustiça e violência (Hb 1.2,3), sofreriam conseqüentemente a violência dos babilônios que não respeitam leis (Hb 1.7,9).

Proteção e salvação. Enquanto se preparava para lançar o seu julgamento irado, Deus teve em consideração os poucos crentes dentre o povo. Falou a um Habacuque ansioso que “o justo, pela sua fé, viverá” (Hb 2.4). Neste contexto, o “justo” são os que sofrem opressão por serem devotados ao Senhor (cf. Hb 1.4). O verbo “viverá” se refere à preservação física durante a iminente invasão

(cf. Hb 1.12; 3.17-19). De acordo com o uso do Antigo Testamento, “fidelidade” (NVI) é tradução melhor que “fé”. Em outros textos bíblicos, a palavra diz respeito à conduta honesta e digna de confiança que se conforma com a moral e padrões éticos do Senhor. Na conclusão do livro, Habacuque aceita a garantia do Senhor, afirmando confiar que o Senhor o sustentaria durante a esperada crise (Hb 3.16-19).

Sofonias também encorajou os servos obedientes do Senhor, exortando-os a continuar em justiça e fé (Sofonias 2.3; 3.8). Falou de um remanescente que formaria a base de uma comunidade do concerto restaurada. Este remanescente justo escaparia do exílio (Sf 3.19,20) e povoaria a Jerusalém purificada (Sf 3.12,13).

O tema da relação de Deus com Sião é proeminente em Sofonias. Por causa de práticas e liderança corruptas a cidade seria o foco do julgamento de Deus (Sf 1.4-13; 3.1-7). Este julgamento eliminaria os malfeitores da cidade (Sf 3.11). No seu lugar, o Senhor povoaria a cidade com o remanescente supramencionado (Sf 3.12,13). O Senhor restauraria a sua proteção para a cidade e nunca mais permitiria que os inimigos entrassem pelos portões (Sf 3.13b-17).

Para todos os três profetas, a libertação e restauração de Israel aconteceria juntos com o julgamento de Deus sobre as nações gentias. De acordo com Naum, cuja visão escatológica é a de menor alcance, a destruição da Assíria libertaria o povo de Deus da escravidão (Na 1.13) e resultaria em comemoração, paz e prosperidade renovada (Na 1.15; 2.2). Para Sofonias, o ato de Deus julgar as nações libertaria do exílio o remanescente do povo e o faria elevar-se a uma posição de destaque mundial (Sf 3.20), do qual exerceria soberania sobre os seus inimigos tradicionais (Sf 2.6,7,9). De acordo com Habacuque, o ato de Deus exterminar os opressores do povo seria nada menos que a repetição da história de salvação. Vários elementos no retrato teofânico que Habacuque faz do futuro julgamento do Senhor (Hb 3.2-15) lembram ocorrências históricas da antiga experiência de Israel, inclusive a ação de Deus derrotar os egípcios no mar Vermelho, a sua auto-revelação no monte Sinai e as vitórias conquistadas por Josué, Débora e Davi (cf. Hb 3.3-15 com Êx 15.1-18; 19.16-19; Dt 33.2; Js 10.12-14; Jz 5.4,5; Sl 18.7-15; 77.16-19). Ao descrever o futuro na linguagem do passado, Habacuque estava afirmando que o Deus de Israel é um Deus eterno (cf. Hb 1.12), que sempre está ativo na história (Hb 3.6) e sempre pode intervir a favor do seu povo.

Refletindo sobre a intervenção futura de Deus a favor de Israel, os profetas menores do século VII o caracterizaram como protetor ou salvador. Naum afirmou: “O Senhor é bom, uma fortaleza no dia da angústia, e conhece os que confiam nele” (Na 1.7). Habacuque tratou Deus como o seu “Salvador” (Hb 3.18, NTLH). Sofonias, endereçando um oráculo de salvação a Sião personificada, declarou: “O Senhor, teu Deus, está no meio de ti, poderoso para te salvar” (Sf 3.17).

DEUS E AS NAÇÕES

Os profetas do século VII disseram que o Senhor é o rei soberano sobre as nações. Deus levanta nações como instrumentos de julgamento (Hb 1.6), suprime os ataques que fazem contra o seu reino (Na 1.9-12) e destrói até a mais poderosa nação entre elas. Ninguém pode escapar da sua ira (Sf 3.8).

A base primária para as nações serem julgadas foi a arrogância. A Assíria se orgulhava da riqueza nacional e força militar (Na 2.9; 3.8-13) e, de modo auto-confiante, declarou: “Eu sou, e não há outra além de mim” (Sf 2.15). Semelhantemente, a Babilônia adorava o seu poderio militar e considerava-se invencível (Hb 1.6-11,16; 2.4,5). Até nações de menor importância como Moabe e Amom exibiram atitude arrogante (Sf 2.10).

As nações expressaram este orgulho de diversos modos. A Assíria e a Babilônia exploravam outras nações economicamente, pois a ganância por riqueza material as levava a implementar políticas imperialistas violentas (Na 2.11-13; 3.1,4; Hb 1.13-17; 2.5-17). Sob este aspecto, Naum comparou a Assíria a um leão destruidor (Na 2.11-13) e a uma prostituta sedutora (Na 3.4). Habacuque comparou a Babilônia gananciosa a um pescador próspero (Hb 1.15,16), a um bêbedo (Hb 2.5), à morte (Hb 2.5) e a um agiota inescrupuloso (Hb 2.6).

As nações orgulhosas tiveram até a audácia de oprimir o povo de Deus. Embora as usasse como instrumentos para castigar o povo teimoso, o Senhor não aprovou a atitude que as nações exibiram. Naum considerou o tratamento que a Assíria deu a Israel como trama maldosa contra o Senhor (Na 1.9-11). Habacuque falou que os babilônios estavam desejando de maneira gananciosa devorar o povo de Deus (Hb 3.14). Sofonias distinguiu Moabe e Amom pelos escárnios e insultos dados contra Judá (Sf 2.8,10).

Todos os três profetas disseram que o Senhor era como um guerreiro irado e vingativo que violentamente pune as nações por serem arrogantes. Cada um aplicou a ele o título “Senhor dos exércitos” (Na 2.13; 3.5; Hb 2.13; Sf 2.9) e mencionou especificamente a sua ira ou vingança (Na 1.2,6; Hb 3.8,12; Sf 1.15,18; 3.8).

As teofanias realçam as descrições que Naum e Habacuque fizeram do guerreiro divino. Em Naum 1.2-8, o Senhor vem em uma ventania muito forte, o seu poderoso grito de guerra fazendo a natureza toda tremer de medo. Persegue os inimigos com “trevas”, símbolo de morte e destruição. Na teofania de Habacuque, o Senhor vem marchando do sul em esplendor radiante (Hb 3.3). Conforme vem se aproximando na tormenta (vv. 4,5), o cosmo treme de medo (vv. 6,7).⁶ Liderando os carros na batalha, ele dispara as armas contra os inimigos do povo causando efeitos devastadores (vv. 8-15).

⁶ Tradução melhor de Habacuque 3.4,5 é: “O seu resplendor era como a luz, raios brilhantes saíam da sua mão, onde se esconde o seu poder. Adiante dele ia a peste, e raios de fogo seguem os seus passos”.

O tema do dia do Senhor apresentado por Sofonias chama a atenção ao papel de Deus como guerreiro. Como já comentado, este tema corresponde ao dia de conquista do soberano, uma noção encontrada na literatura do antigo Oriente Próximo (ver capítulo 8: Uma Teologia de Isaías, seção *Uma Teologia de Isaías 1 a 39*, subseção “Julgamento”). A caracterização que Sofonias faz do dia é consistente com isto: “O grande dia do Senhor está perto, está perto, e se apressa muito a voz do dia do Senhor; amargamente clamará ali o homem poderoso. Aquele dia é um dia de indignação, dia de angústia e de ânsia, dia de alvoroço e de desolação, dia de trevas e de escuridão, dia de nuvens e de densas trevas, dia de trombeta e de alarido contra as cidades fortes e contra as torres altas” (Sf 1.14-16).

Sofonias também enfatizou a natureza completa do julgamento de Deus sobre as nações. Em Sofonias 1.2,3, o Senhor compara o vindouro julgamento universal com o dilúvio noético pelo qual ele eliminou todas as criaturas (cf. Gn 6.7; 7.4,23). Os oráculos de Sofonias contra nações específicas focam a totalidade da destruição prestes a ocorrer nos inimigos de Deus (Sf 2.5,9,13-15). Aludindo mais uma vez a Gênesis, o Senhor anunciou que Moabe e Amom se tornariam como Sodoma e Gomorra (Sf 2.9).

O julgamento que o Senhor faria das nações também seria apropriado. De acordo com Naum, o Senhor trataria Assíria como ela tratara as outras nações. As descrições de Naum acerca da ruína da Assíria contêm diversos paralelos com as narrativas de guerra nos anais assírios. Da mesma maneira que os exércitos assírios sitiaram, saquearam e destruíram cidades, assim Nínive seria cercada e invadida (Na 2.3-10). Os reis da Assíria, comparando-se a inundações destrutivas, descreviam em detalhes vívidos o medo, a derrota sangrenta e a humilhação dos inimigos. Da mesma maneira, o Senhor, usando uma inundação (Na 1.8; 2.6), aterrorizaria, mataria e humilharia os assírios (Na 2.10; 3.3,5,6,11,18,19). A Assíria experimentaria muitas das maldições de tratado com as quais ameaçara os seus súditos, inclusive a destruição de descendentes (Na 1.14), o amontoamento de cadáveres de soldados de exército (Na 3.3), a perda de coragem entre os seus soldados (v. 13) e uma “ferida” incurável (v. 19; provavelmente símbolo para a ruína final do império).

As profecias de “ais” entregues por Habacuque contra a Babilônia também enfatizam a natureza adequada do julgamento de Deus. A Babilônia seria saqueada, da mesma maneira que saqueara outras nações (Hb 2.6-8). O esplendor físico da Babilônia, possibilitado por explorar os outros, comprovava os seus crimes (vv. 9-11). Este império glorioso cairia, sofrendo a mesma humilhação para a qual sujeitara as nações circunvizinhas (vv. 15-17).

O julgamento do Senhor sobre as nações teria efeitos universais importantes. A superioridade do Senhor aos deuses-ídolos das nações ficaria evidente a todos (Na 1.14; Hb 2.18-20; Sf 2.11). Ao adorarem estas supostas deidades, as nações tinham rejeitado a soberania do Senhor. O julgamento divino sobre as nações demonstraria como essa adoração é ridícula. Os deuses-ídolos são nada

mais que produtos da habilidade do homem. Não têm vida e são incapazes de dar orientação (Hb 2.18,19). Em contrapartida, o Senhor é distinto de tudo que é humano e domina sobre a terra inteira (v. 20).

De acordo com Sofonias, todas as nações acabariam adorando ao Senhor (Sf 2.11). Esta restauração das nações reverteria o julgamento em Babel, registrado em Gênesis 11. Por causa da tentativa arrogante da humanidade em unificar-se e auto-exaltar (cf. Gn 11.4), Deus lhes confundiu a língua e os espalhou por todo o mundo (Gn 11.5-9). Porém, de acordo com Sofonias 3.9, o Senhor purificará os “lábios [*barar*]” dos “povos” (“língua” em Gn 11.6-9 e “lábios” em Sf 3.9 são tradução da mesma palavra hebraica) que ele confundiu (*balal* [“confundir”] soa ironicamente como *barar*, “purificar”) em Babel. Em contraste com Babel, onde os homens orgulhosos se uniram no esforço de invadir a habitação de Deus, um dia as nações se uniriam em serviço genuíno a Deus. Esses espalhados ao longo da terra (Sf 3.10; a palavra hebraica traduzida por “dispersão” neste versículo também é empregada em Gn 11.4,8,9) viriam adorar a Deus e lhe prestar tributo.⁷

Digressão ao dia do Senhor em Sofonias. O tema do dia do Senhor, apresentado pelo profeta Amós do século VIII, é tema central na mensagem de Sofonias. Em Amós, o conceito era de extensão bastante limitada, referindo-se ao julgamento iminente de Israel às mãos da Assíria (cf. Am 5.18-20). Em Sofonias, o dia do Senhor é mais universal e de longo alcance.

Sofonias falou da proximidade e rápida aproximação deste dia de julgamento (Sf 1.7,14). Várias nações dos seus dias participariam desse dia, incluindo Judá, Filístia, Moabe, Amom, Etiópia e Assíria. Temos de concluir que este dia do Senhor foi inicialmente realizado junto com a conquista babilônica do Oriente Próximo logo após a profecia de Sofonias.

Este dia também tem uma dimensão cósmica e universal que transcende qualquer coisa que aconteceu nos dias de Sofonias. O dia do Senhor traria um julgamento cataclísmico que concorreria com o dilúvio noético em magnitude (Sf 1.2,3,18; 3.8). Em consequência deste dia, Deus restauraria o povo do concerto a uma Sião purificada e estabeleceria o reino universal sobre as nações anteriormente rebeldes. Estes desenvolvimentos ainda permanecem sem terem sido realizados, esperando o cumprimento nos fins dos tempos.

⁷ Certos estudiosos entendem que Sofonias 3.10 se refere à volta de Israel do exílio, mas no contexto do versículo 9 o referente não deve ser limitado assim. O grupo em vista pode incluir os exilados israelitas (Sf 3.19,20), mas os paralelos literários entre o capítulo 11 de Gênesis e este texto indicam que os gentios também estão inclusos. A noção de os etíopes, que são objetos do julgamento de Deus em Sofonias 2.12, estarem voltando a Deus é consistente com o padrão de reversão visto em outros textos no livro (cf. Sf 2.11; 3.8,9).

A apresentação que Sofonias faz do dia do Senhor ilustra o princípio do telescópio, tão comum na literatura profética.⁸ Os profetas frequentemente fundiam acontecimentos próximos e distantes, apresentando um quadro unificado do futuro no qual os intervalos cronológicos ficavam visíveis por revelação posterior e desenvolvimentos históricos que ainda não estavam visíveis. No caso de Sofonias, diríamos que a conquista babilônica, que foi quase universal dadas as proporções geográficas limitadas da cosmovisão do profeta, pressagiava um julgamento escatológico por vir. A visão de Sofonias da restauração universal será cumprida depois desta fase final de julgamento.

OS PROFETAS DO SÉCULO VI E V A.C. (JOEL, OBADIAS, AGEU, ZACARIAS E MALAQUIAS)

INTRODUÇÃO

Como previsto pelos antigos profetas, os babilônios destruíram Jerusalém em 586 a.C. e levaram muitos em cativeiro. Mas Deus não abandonou o seu povo. Em 538 a.C., Ele moveu o persa Ciro, conquistador da Babilônia, para permitir que um grupo de exilados voltasse a Judá e reconstruísse o templo de Jerusalém, um projeto concluído em 516 a.C.

Os profetas menores dos séculos VI e V trataram de interesses e assuntos que surgem das experiências do exílio e volta à pátria. Deus era realmente soberano sobre os assuntos dos homens e das nações? As nações pagariam pelos maus-tratos feitos ao povo de Deus? Deus cortara a relação de concerto com Israel? As promessas aos pais, que formavam a base das visões dos antigos profetas, realmente se cumpririam?

Algum dia depois da queda de Jerusalém, Obadias advertiu que Deus pagaria os opressores de Judá, em particular Edom, pela crueldade e maus-tratos dados ao povo de Deus. Obadias também esperava a restauração dos exilados à Terra Prometida.

Joel, Ageu, Zacarias e Malaquias falaram profeticamente à comunidade pós-exílica. Cada um deixou claro que esta comunidade era a sucessora da nação pré-exílica. Como os pais, a comunidade pós-exílica era responsável por obedecer às exigências do concerto de Deus. Segundo ensinado por Moisés e ilustrado ao longo da história de Israel, a obediência traria bênçãos, ao passo que a desobediência resultaria em disciplina.

Em vez de enfatizar os erros do passado, estes profetas enfatizaram as responsabilidades do presente, como também o futuro glorioso que Deus planejava para o povo. O retorno dos exilados à Terra Prometida marcou o início de uma nova era na história de Israel. Deus cumpriria as antigas promessas e realizaria

⁸ Ver Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All It's Worth* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp. 163, 164. [Edição brasileira: *Entendes o que lê?: Um Guia para Entender a Bíblia com o auxílio da Exegese e da Hermenêutica* (São Paulo: Vida Nova, 1984).]

o seu propósito original para a nação. Restabeleceria Jerusalém, restauraria o trono davídico, purificaria o sacerdócio e reinstituiria a adoração no templo. No fim das contas, todas as nações reconheceriam a soberania universal de Deus.

O cumprimento deste ideal não seria automático. Somente os seguidores leais e fiéis do Senhor veriam o seu cumprimento. Zacarias e Malaquias anteciparam um julgamento futuro da comunidade pós-exílica que a purificará de malfetores. O remanescente que houver, composto dos verdadeiros devotos ao Senhor, povoariam a terra e gozariam das mais ricas bênçãos de Deus.

DEUS E O SEU POVO

Os antigos procedimentos de Deus para com o povo. Os profetas menores dos séculos VI e V disseram relativamente pouco sobre a razão para o exílio. Malaquias, que nunca mencionou especificamente o exílio referiu-se em geral à história pecadora de Israel (Ml 3.7). Zacarias recordou como a recusa da nação em atender aos profetas levou ao julgamento (Zc 1.4,5; 8.13,14). Mais especificamente, quando o povo rejeitou obstinadamente as exigências relacionadas ao concerto de Deus no que tange à justiça social fez com que fossem espalhados entre as nações (Zc 7.9-14).

Por meio de um jogo de palavras, Zacarias indicou que o pecado de Israel fora autodestrutivo e o seu castigo apropriado. Fazendo “o seu coração duro como diamante” (Zc 7.12), o povo fez “da terra desejada uma desolação” (v. 14). A repetição do verbo “fazer” chama a atenção para a natureza autodestrutiva das ações pecadoras do povo. Porque o povo foi “rebelde” (v. 11), o Senhor diz: “Espalharei” (v. 14). A palavra hebraica traduzida por “rebelde” (*soraret*) tem o som parecido com o verbo hebraico traduzido por “espalharei” (*sa’ar*), sugerindo que a ação punitiva de Deus era uma resposta apropriada à atitude rebelde de Israel. Sob este aspecto, é também significativo que as palavras hebraicas traduzidas por “não quiseram escutar” (v. 11), “para que não ouvissem” (v. 12; ambas são tradução da palavra *miss’moa*) e “diamante” (v. 12; *samir*), que descrevem o pecado do povo, tenham o som semelhante à palavra hebraica traduzida por “desolada” (v. 14; *samam*), que descreve o castigo do povo.

A relação de Deus com o seu povo. Através dos profetas dos séculos VI e V, Deus esclareceu a sua relação com o povo. Como seus antepassados, o povo tinha de obedecer à lei de Deus. Em troca, Deus se comprometia com eles da mesma maneira que se comprometera com a nação pré-exílica.

Malaquias deixou isto especialmente claro. O livro começa com uma afirmação do amor eletivo de Deus por Jacó (Ml 1.2) e termina com uma exortação para obedecer à antiga lei dada por Moisés (Ml 4.4). Nesse entretempo, o Senhor denunciara a comunidade pós-exílica pelas violações específicas das leis e princípios do concerto. Os sacerdotes tinham oferecido a Deus sacrifícios contaminados (Ml 1.6-14; cf. Lv 22.17-25; Dt 15.21), enquanto que o povo

descuidava em levar os dízimos e ofertas necessárias para o sustento dos levitas (Ml 3.7-10; cf. Nm 18.8,11,19,21-24). Para piorar as coisas, muitos tinham se divorciado da esposa ou se casado com mulher estrangeira, desconsiderando completamente o princípio básico relacionado ao concerto de fidelidade a Deus e aos israelitas (Ml 2.10-16). O Senhor explicou que foi só sua dedicação resoluta à relação do concerto que preservara a comunidade (Ml 3.6).

Ageu e Zacarias também já tinham chamado a atenção ao amor permanente de Deus pelo povo e às responsabilidades do povo. Ageu criticou a comunidade por negligenciar a reconstrução do templo que era símbolo da presença de Deus entre o povo (Ag 1.2-11). O Senhor encorajou o povo a concluir o projeto, prometendo-lhe a sua presença capacitadora (v. 13). Assim que o projeto fosse retomado, ele reafirmou a sua presença, associando especificamente a comunidade pós-exílica com a primeiríssima geração de israelitas (Ag 2.4,5). Em Zacarias 2.7-11, o Senhor exortou os exilados que ainda estavam na Babilônia a voltarem para casa para Jerusalém, onde Ele habitaria entre eles. O Senhor considerava o povo como a “menina do seu olho”, uma possessão caríssima e insubstituível a ser guardada a todo custo (Zc 2.8). Em contraste com os seus antepassados (cf. Zc 7.9-14), este povo tinha de promover a justiça social e o comportamento ético na comunidade do concerto (Zc 8.16,17).

Joel, usando uma antiga fórmula de concerto, exortou os contemporâneos: “Convertei-vos ao Senhor, vosso Deus; porque ele é misericordioso, e compassivo, e tardio em irar-se, e grande em beneficência e se arrepende do mal” (Jl 2.13; cf. Êx 34.6; Nm 14.18). A mesma misericórdia experimentada pela geração rebelde de Moisés também estava disponível à geração de Joel.

Os princípios de recompensa e castigo referentes ao concerto, por meio dos quais a obediência traria bênção divina e a desobediência traria julgamento, ainda estavam em vigor na comunidade pós-exílica. Ageu e Zacarias mostraram que o descaso do povo ocasionara seca, pragas, colheitas ruins e desassossego civil (Ag 1.5,9-11; 2.15-19; Zc 8.9,10). Mas o reinício do projeto construtivo do templo resultaria em prosperidade agrícola (Ag 2.19; Zc 8.11,12). Até os estrangeiros reconheceriam as bênçãos da nação (Zc 8.13). No passado, eles viam o povo de Deus como exemplo perfeito de nação amaldiçoada e empregavam os nomes “Judá” e “Israel” nas fórmulas de maldição (para inteirar-se de um exemplo de fórmula de maldição, ver Jr 29.22). Agora, eles usariam os nomes nas orações de bênçãos, porque o povo de Deus seria um paradigma de bênçãos entre as nações (para inteirar-se de exemplos de orações de bênçãos usando nomes pessoais, ver Gn 48.20 e Rt 4.11). A frase “sereis uma bênção” alude à promessa de Deus que Abraão e os seus descendentes se tornariam exemplo primoroso (e no final das contas canal) de bênçãos divinas para as nações (cf. Gn 12.2).

Por causa da desobediência, a geração de Malaquias já estava sob “maldição” disciplinar de Deus (Ml 2.2; 3.9), que acabaria culminando em julgamento severo (Ml 2.3; 4.6). Entretanto, se o povo se arrependesse (Ml 3.7), ele experimentaria bênçãos agrícolas (Ml 3.10,12).

Por causa dos seus pecados, a geração de Joel sofreu os horrores de uma invasão de gafanhotos, cuja magnitude era sem precedentes (Jl 1.2-20). Este era um mero precursor do dia do Senhor que viria sobre a comunidade em plena força caso não se arrependessem (Jl 1.15; 2.1-17). Quando o povo respondesse positivamente, Deus se compadeceria deles e prometeria restabelecer a prosperidade agrícola (Jl 2.18-27; os verbos hebraicos traduzidos por “terá zelo” e “responderá” em Jl 2.18,19a são mais bem traduzidos no tempo passado; cf. NTLH; NVI; RA).

O futuro programa de Deus para o povo. Mesmo durante a conseqüência da derrota de Jerusalém e do exílio da nação, os profetas de Deus olhavam à frente. Obadias concluiu a sua breve mensagem de julgamento contra as nações com uma palavra de esperança aos exilados (Ob 17-21). Os exilados voltariam a ocupar a terra e emergiriam supremos sobre os inimigos. Jerusalém seria purificada e chegaria a ser o centro do governo de Deus na terra.

Os profetas pós-exílicos asseguraram aos que voltaram do exílio que Deus tinha grandes planos para a nação. Ageu focalizou a atenção do povo no templo. O trabalho no templo fora suspenso devido à apatia e oposição. Mesmo depois quando o projeto foi retomado muitos consideraram que a estrutura construtiva não era nada em comparação ao glorioso templo salomônico dos tempos pré-exílicos (cf. Ag 2.3; Zc 4.10). Não obstante, Ageu predisse ousadamente que as riquezas das nações acabariam fluindo para o templo e que a sua glória ultrapassaria a do templo de Salomão (Ag 2.7-9).

Dois importantes problemas interpretativos surgem em relação a Ageu 2.7-9. O primeiro problema diz respeito ao referente de “o Desejado de todas as nações” (Ag 2.7). Certos estudiosos o interpretam como título messiânico, embora o contexto imediato (v. 8), como também textos paralelos (cf. Is 60.5-9; Zc 14.14), indiquem fortemente que a referência seja a homenagem das nações. Em hebraico, o verbo “virá” está no plural, dando a entender que o “Desejado” (*hemdat* [singular]) seja reindicado como plural (*hamudot*), “coisas desejáveis”.

O segundo problema é pertinente ao cumprimento de Ageu 2.9. Há intérpretes que entendem que esta profecia se cumpriu quando Herodes ampliou o templo ou com a presença física de Jesus no templo, enquanto esteve na terra durante o primeiro advento. O contexto, porém, une a glorificação do templo com a subjugação dos gentios, ocorrência que nunca aconteceu antes da destruição do segundo templo em 70 d.C. Ao que parece, esta profecia se cumprirá junto com um templo futuro. Como explicar então a declaração de Ageu: “A glória desta última casa será maior do que a da primeira”? (Grifo do autor) A chave para responder a pergunta pode estar em Ageu 2.3, onde o segundo templo é identificado com o templo de Salomão (cf. “esta casa na sua primeira glória”). Da mesma maneira, o versículo 9 pode associar o futuro templo milenar com o segundo templo. Da perspectiva divina não há senão um templo, apesar das muitas formas históricas que teve. Ao associar a glória futura do templo com

a construção feita nos dias de Ageu, Deus assegurou ao povo que os esforços, ainda que talvez insignificantes aos olhos deles, seriam eventualmente recompensados. Deus habitaria novamente entre o povo e o esplendor do lugar da sua habitação excederia qualquer coisa que Israel já tinha experimentado. Uma era ainda muito mais grandiosa que a de Salomão estava por vir.

Ageu também previu uma restauração futura da dinastia davídica. Embora o povo de Deus estivesse sob o domínio de um poder estrangeiro e Zorobabel, descendente da linhagem real de Davi, fosse mero governador, as estruturas políticas poderiam mudar e mudariam. Deus derrotaria os reis da terra (Ag 2.21,22) e elevaria o trono davídico à notabilidade (v. 23). Chamando Zorobabel de “servo” e dizendo que ele era escolhido, Deus lhe deu o mesmo *status* que Davi desfrutava (cf. 2 Sm 3.18; 6.21; 7.5,8,26; 1 Rs 8.16). A comparação com um “anel de selar” indica posição de autoridade e reverte o julgamento pronunciado a Joaquim, avô de Zorobabel (cf. Jr 22.24-30).

As palavras de Ageu 2.21-23, embora faladas diretamente a Zorobabel, não se cumpriram nos dias do profeta. Como explicar este aparente fracasso da profecia de Ageu? Zorobabel, descendente de Davi e governador de Judá, era o representante oficial da dinastia davídica na comunidade pós-exílica daquela época. Nesse caso, a profecia da exaltação futura do trono davídico estava ligada à sua pessoa. Quanto ao templo (cf. Ag 2.6-9), Ageu relacionou uma realidade escatológica com uma entidade histórica tangível para assegurar aos seus contemporâneos que Deus tinha grandes planos para o povo. Zorobabel era, por assim dizer, a garantia visível de um futuro glorioso para a casa de Davi. Nos dias de Ageu, alguns israelitas até poderiam ter cogitado esperanças messiânicas para Zorobabel. No progresso da revelação e da história, Jesus Cristo cumpre a profecia de Ageu.

O livro de Joel também prevê grandes coisas para o povo de Deus. A visão de Joel diz respeito aos imediatos acontecimentos subseqüentes e futuros associados ao dia do Senhor. Depois de assegurar à geração de Joel que o julgamento fora evitado (Jl 2.20), o Senhor prometeu que Ele restabeleceria as colheitas destruídas pelos gafanhotos (Jl 2.19,21-26). Estes atos de intervenção divina são classificados como procedimentos feitos “maravilhosamente” (v. 26), colocando-os no mesmo nível que as ações poderosas de Deus na história de salvação de Israel (cf. Êx 3.20; 15.11; 34.10; Js 3.5; Jz 6.13; Sl 77.14). Como esses grandiosos atos, esta nova exibição de poder divino revelaria a presença de Deus entre o povo e demonstraria a superioridade a todas as outras supostas deidades (Jl 2.27).

O dia do Senhor é um tema proeminente no livro de Joel. Na primeira metade do livro, este dia é estritamente de julgamento contra o povo de Deus (Jl 1.15; 2.1-11). Entretanto, após o arrependimento do povo (implícito em Jl 2.18), este dia foi transformado em defesa e bênçãos para o povo de Deus quando as nações se tornam objeto do seu julgamento.

No dia do Senhor, Israel experimentará um derramamento sem precedentes do Espírito de Deus (Jl 2.28,29). Embora, a frase “toda a carne” (Jl 2.28a)

tenha uma conotação universal, os versículos 28b e 29 limitam o referente a todas as *classes* de pessoas *em Judá*, a despeito de gênero, idade ou nível social (note a repetição tripla de “seu”, apontando aos versículos 18 a 27, que falam sobre o povo de Deus). Os recebedores do Espírito exibirão dons proféticos, cumprindo o desejo de Moisés que “todo o povo” profetizasse pelo Espírito divino (cf. Nm 11.29).

O Senhor também interferirá sobrenaturalmente para proteger o povo das nações hostis (Jl 2.32; 3.16). Nessa época, o ideal de Sião, expresso tão claramente nos Salmos (esp. os de 46 e 48) e em Isaías, será realizado quando o Senhor aparecer em esplendor teofânico para proteger o seu lugar de habitação em Jerusalém daqueles que procuram profaná-lo (Jl 3.15-17).

A presença do Senhor em Jerusalém assegurará a prosperidade agrícola da nação (v. 18). Vinhas e rebanhos serão tão abundantes e frutíferos que os montes aparentemente fluirão de vinho e leite. Até mesmo os córregos sazonais serão transformados em rios perenes. Como símbolo de fertilidade e lembrança da presença frutífera do Senhor, Joel previu uma fonte fluindo do templo e espalhando-se pela terra (cf. Ez 47.1-12; Zc 14.8).

Zacarias teve uma visão escatológica muito mais detalhada e completa que os outros profetas menores dos séculos VI e V. O livro está dividido em duas seções: os capítulos 1 a 8, que contêm mensagens datadas; e os capítulos 9 a 14, que incluem dois “pesos” sem data (cf. Zc 9.1; 12.1). Os capítulos 1 a 8 apresentam uma visão geralmente positiva do futuro da nação, focando a restauração de Jerusalém e o restabelecimento do trono davídico e do sacerdócio. Esta seção só brevemente indica que a terra requereria purificação adicional (Zc 3.9; 5.1-4). Os capítulos 9 a 14 desenvolvem muitos temas dos capítulos 1 a 8. Embora o tom global permaneça otimista, o profeta previu que a liderança do Senhor seria rejeitada, o que necessitaria julgamento purificador. O Senhor, porém, intervirá a favor do povo em uma batalha culminante. Isto levará ao arrependimento o povo e à concessão das bênçãos divinas.

A restauração de Jerusalém é central aos capítulos 1 a 8. Ao declarar a profunda ligação emocional com a cidade, o Senhor promete restaurar-lhe a prosperidade (Zc 1.14-17; 8.1-5). Tomará residência uma vez mais em Sião (Zc 2.10,11; 8.3) e sobrenaturalmente a protegerá (Zc 2.5). O foco da cidade restaurada será a habitação de Deus, o templo reconstruído (Zc 1.17). Esses residentes da cidade que ainda estão no exílio voltarão em grandes levadas (Zc 2.4,6,7; 8.7,8). Sinais das bênçãos divinas serão visíveis nas ruas da cidade, onde os que chegarem a uma idade madura verão crianças brincando contentemente (Zc 8.4,5). Embora muitos se maravilhem com esta reversão na situação de Sião, o Senhor Todo-poderoso não compartilhará desse assombro, pois nada está acima do seu poder (v. 6).

Pelo dispositivo literário de alusão, este retrato escatológico da Jerusalém densamente povoada está ligado ao relato do nascimento de Isaque, registrado em Gênesis 18.1-15 e 21.1-7. De acordo com Gênesis 18.12, a Sara estéril riu

ceticamente quando o Senhor anunciou que ela daria à luz um filho. O Senhor a repreendeu, enfatizando que nada é difícil demais para Ele realizar (Gn 18.14). Quando o filho prometido nasceu (Gn 21.2), Abraão o chamou Isaque (*yishaq*, derivado do verbo *sahaq*, “rir”), que significa “ele ri”. Sara, cuja risada de incredulidade fora virada em risada de alegria, explicou a significação do nome: “Deus me tem feito riso; e todo aquele que o ouvir se rirá comigo” (Gn 21.6).

Como a narrativa em Gênesis, Zacarias 8.5,6 chama a atenção para a habilidade sobrenatural de Deus produzir descendência contra probabilidades aparentemente insuperáveis (cf. Zc 7.14). O versículo 5 usa a palavra-chave da narrativa de Isaque para descrever que os meninos e meninas “brincarão” (lit., “rirão”, derivado de *'sahaq*, forma alternativa de *sahaq*) nas ruas, e o versículo 6, como Gênesis 18.14, indica que o Senhor pode realizar qualquer coisa (“maravilhoso” em Zc 8.6 é tradução da mesma palavra hebraica traduzida por “difícil” em Gn 18.14). por meio destas alusões, a fertilidade futura da população de Jerusalém é relacionada com a promessa de semente de Deus para Abraão (cf. Gn 15), que foi posta em movimento pelo nascimento de Isaque. Da mesma maneira que a risada alegre de Sara autenticou a habilidade de Deus superar até mesmo a esterilidade para cumprir a sua promessa de dar a Abraão um filho, assim as crianças risonhas da Jerusalém reavivada demonstrariam o poder de Deus para superar todos os obstáculos (até mesmo o exílio) para tornar realidade a antiga promessa abraâmica de descendência numerosa.

Os capítulos de 1 a 8 de Zacarias também foca a liderança da Jerusalém restaurada. Sacerdotes e rei desempenham papéis proeminentes nestes capítulos. Na quarta visão noturna do profeta (Zc 3.1-10), ele testemunhou a purificação de Josué, o sumo sacerdote na comunidade pós-exílica daquela época. As “vestes sujas” de Josué, símbolo do pecado, foram trocadas por “vestes novas” e uma mitra limpa lhe foi colocada na cabeça (Zc 3.3-5). O Senhor encarregou Josué de obedecer aos mandamentos e prometeu recompensar-lhe a obediência, dando-lhe autoridade sobre o serviço do templo e acesso ao conselho de Deus (vv. 6,7). Claro que a mensagem se aplica à nação inteira, porque Josué, como sumo sacerdote, representava o povo. O fato de ter sido limpo simbolizava o restabelecimento da nação como um todo e, mais particularmente, dos sacerdotes que faziam a mediação entre Deus e o povo.

A purificação de Josué foi contraditada por Satanás (vv. 1,2). A palavra hebraica traduzida por “Satanás”, que quer dizer “adversário”, se refere em outros textos bíblicos a inimigos humanos. Porém, quando usado com o artigo definido (como aqui e em Jó 1—2), diz respeito a um ser angelical particularmente hostil aos servos de Deus. O seu caráter, que não é completamente desenvolvido no Antigo Testamento, entra em foco mais nítido no Novo Testamento. O título usado no Antigo Testamento se torna nome próprio no Novo.

O Senhor também prometeu restabelecer o trono davídico. Em Zacarias 3.8, Deus falou a Josué e seus companheiros que Ele levantaria um “Renovo” para a comunidade. Este título já foi empregado por Jeremias (cf. Jr 23.5; 33.15)

em alusão ao rei davídico ideal dos fins dos tempos. Este “Renovo” reconstruiria o templo e reinaria sobre a nação (Zc 6.12,13). Considerando que Zacarias 4.9 atribui a reconstrução do templo ao governador de Judá, Zorobabel (contemporâneo de Josué), é provável que esperanças messiânicas estivessem ligadas à sua pessoa. Porém, como em Ageu 2.23, Zorobabel tem um papel representativo aqui. Embora parcialmente cumprido em Zorobabel, o ideal expresso em Zacarias 6.12,13 será realizado completa e finalmente em Jesus Cristo.

A relação entre rei e sacerdote é tema importante na escatologia de Zacarias. Na quinta visão noturna do profeta (Zc 4.1-14), ele viu um castiçal todo de ouro (simbolizando o templo)⁹ com um vaso e sete lâmpadas (representando a presença protetora de Deus, cf. Zc 4.10). Em cada um dos lados do castiçal havia uma oliveira (v. 3). A realidade por trás das árvores nunca é identificada especificamente (cf. v. 11). Porém, no versículo 12, o quadro é ampliado e inclui dois raminhos de oliveira que abastecem de azeite o vaso. O versículo 14 diz que estes dois raminhos são “os dois ungidos, que estão diante do Senhor de toda a terra”. Neste contexto, estes dois indivíduos devem ser Josué, o sumo sacerdote (cf. Zc 3), e Zorobabel, o governador (vv. 6-10). A ilustração mostra que estes dois estão sustentando o templo. Da mesma maneira que o azeite era necessário para a lâmpada estar acesa, assim Josué e Zorobabel seriam vitais para o funcionamento do templo. Zorobabel construiria o templo (vv. 7-10), e Josué supervisionaria a sua operação (Zc 3.7).

Certos estudiosos contestam esta interpretação, porque dá a entender que o próprio Deus (simbolizado pelas lâmpadas) seria dependente dos líderes da comunidade. Em resposta, temos de observar que Zacarias 4.6 deixa claro que o poder capacitador de Deus é fundamental para a restauração do templo. Os versículos 12 a 14 enfatizam o papel importante que os líderes designados de Deus teriam para manter a adoração apropriada e garantir a presença contínua de Deus entre o povo.

Em Zacarias 6.9-15 também relaciona estreitamente Josué e Zorobabel. Aqui Josué é coroado (Zc 6.9-11), uma profecia é entregue (vv. 12,13) e instruções são dadas para que a coroa simbólica seja depositada no templo reconstruído (v. 14). A relação da profecia com a ação simbólica é de difícil interpretação. De acordo com certos estudiosos, Josué é identificado aqui com o “Renovo” messiânico, que reconstruirá o templo e reinará como rei-sacerdote. Esta interpretação assume que a declaração: “E conselho de paz haverá entre ambos” (v. 13), indica a fusão dos ofícios sacerdotais e reais na pessoa do Messias. Outros preferem ver dois indivíduos distintos aqui. A coroação de Josué (vv. 6.9-11, 14) enfatiza o papel importante do sacerdote no futuro da comunidade (cf. Zc 3.7; 4.11-14). A profecia se refere a uma personagem da realeza, que não Josué cuja tarefa é reconstruir o templo. Em Zacarias 4.9 favorece esta interpretação, pois

⁹ Com só uma exceção, a palavra hebraica traduzida por “castiçal” em Zacarias 4.2,11 é usada para referir-se ao castiçal de ouro do tabernáculo ou ao castiçal de ouro do templo salomônico.

a associa a reconstrução do templo com Zorobabel e não com Josué. De acordo com esta interpretação, o versículo 13 prevê a harmonia entre rei e sacerdote. Nesta visão, o rei davídico, ainda que não sacerdote como tal, desfrutará do apoio completo do sacerdócio.

O contexto que constantemente distingue entre a realza (representada por Zorobabel) e o sacerdócio (representado por Josué), sugere fortemente que os contemporâneos de Zacarias teriam interpretado a ação simbólica e a profecia ao longo das linhas desta visão posterior. Grandes esperanças estavam ligadas às pessoas de Zorobabel e Josué. Não obstante, no progresso da revelação, Jesus cumprirá os ideais simbolizados por estes personagens históricos. Em Jesus ocorre uma fusão dos ofícios reais e sacerdotais. Jesus, o “Renovo”, que Zorobabel meramente previu, reinará sobre Israel. Ao mesmo tempo, Jesus assume uma função sacerdotal, porque se tornou o verdadeiro Mediador entre Deus e o seu povo.

Como já observado, Zacarias 9 a 14 amplia a visão escatológica dos capítulos 1 a 8 em muitas formas. Em particular, a visão geralmente otimista dos primeiros capítulos, suavizada até certo ponto como o tema da purificação — cuja apresentação breve consta em Zacarias 3.9 e 5.1-4 —, é desenvolvida mais completamente nos últimos capítulos.

O profeta previu uma crise na comunidade pós-exílica precipitada quando o povo rejeitou a liderança de Deus. Por meio de uma alegoria longa, Zacarias descreveu esta rejeição e suas conseqüências negativas (Zc 11.4-17). Primeiro, o Senhor comissionou o profeta para ser pastor sobre o rebanho de Israel. O profeta apanhou duas varas, simbolizando o favor de Deus para com a nação (na forma de relações pacíficas com os povos circunvizinhos; cf. Zc 11.10) e a reunião dos Reinos do Norte e do Sul (Zc 11.14). Apesar dos seus melhores esforços (vv. 7,8a), o mal orientado o povo (cf. Zc 10.2,3a) o rejeitou (Zc 11.8b). O pastor-profeta renunciou a comissão e quebrou as duas varas, indicando que a nação não desfrutaria de paz e unidade que Deus lhe ofereceu (Zc 11.9-14). O Senhor disse então para Zacarias que desempenhasse o papel de pastor louco, só interessado em explorar o rebanho por ganho pessoal (vv. 15-17).

Esta alegoria levanta várias questões, a principal das quais diz respeito à identidade do bom pastor. Considerando que o texto precedente mostra Deus como o pastor da nação (Zc 9.16; 10.3), é muito natural vê-lo na figura do pastor aqui. Porém, em Zacarias 9.9,10, o reinado de Deus é realizado através de um instrumento humano. Em Zacarias 13.7,8 fala que este vice-rei é o “Pastor” de Deus e narra a sua rejeição. Assim, podemos interpretar o bom “Pastor” como figura da autoridade de Deus conforme está encarnado em um rei humano. Em sentido indireto, o bom “pastor” é uma figura messiânica. Levando em isso conta, não é surpreendente que Jesus aplicasse a si a imagem do pastor feita por Zc (cf. Mt 26.31 com Zc 13.7).

Por ter rejeitado a autoridade de Deus, a nação sofrerá opressão e intenso sofrimento (Zc 11.6,9). Dois terços da população da nação perecerão (v. 8) quan-

do os estrangeiros invadirem a terra. Estes exércitos hostis invadirão e humilharão Jerusalém (Zc 12.2b,3a; 14.2). No último minuto, o Senhor intervirá a favor do seu povo. Dará poder aos exércitos de Judá, capacitando-os a derrotar os inimigos (Zc 9.13,15; 10.3-5,7; 12.6). O próprio Senhor surgirá impetuosamente em esplendor teofânico (Zc 9.14; 14.3), acompanhado por raios, sons de trombetas e ventanias do sul (lit., Temã), símbolos do seu poder militar. A cena relembra a auto-revelação de Deus no monte Sinai (cf. Êx 19.16,19), como também o retrato teofânico descrito por Habacuque (Hb 3.3,11). O Senhor descenderá no monte das Oliveiras, fazendo com que o monte se divida em dois e permitindo que o população sitiado de Jerusalém fuja da cidade cercada por tropas (Zc 14.4,5). Em típico estilo apocalíptico, este dia de intervenção divina é caracterizado por perturbações cósmicas inigualáveis (vv. 6,7), quando o Senhor sobrenaturalmente aniquilará os inimigos com terror e pestes (Zc 12.4; 14.12,13,15).

Este ato poderoso de libertação levará a nação inteira a arrepender-se (Zc 12.10-14). Conduzido pelas famílias reais e sacerdotais, o povo chorará amargamente por aquele “a quem traspassaram” (v.10). A frase “para mim, a quem traspassaram” identifica mais especificamente o orador das palavras precedentes. Porque Deus está falando ao longo deste capítulo (Zc 12.2-4,6,9,10), a frase “a quem traspassaram” e o pronome precedente “mim” se referem mais naturalmente a Deus como o objeto da rejeição passada do povo. (O pronome seguinte [na frase: “o prantearão”] também se refere a Deus, sendo o antecedente o pronome relativo precedente [traduzido por “quem”]). “Traspassaram” compara antropomorfamente esta rejeição a uma ferida física grave. Porque esta rejeição se expressa em parte pela oposição ao “Pastor” de Deus (Zc 11.8; 13.7), também podemos considerar este texto como indiretamente messiânico. Isto por sua vez explica como pode ser aplicado a Jesus o fato de ser Ele traspassado literalmente por uma lança quando estava na cruz (Jo 19.37). Rejeitando Jesus, o “Pastor” escolhido de Deus, e permitindo que Ele fosse traspassado, a nação estava “traspassando” (ou seja, rejeitando a autoridade) o próprio Deus.

Toda esta seqüência de julgamento e arrependimento purificará a família real e todos os cidadãos de Jerusalém (Zc 13.1). Os ídolos e falsos profetas desaparecerão (vv. 2-5). Tendo purificado a terra, o Senhor renovará a relação do concerto com o povo (v. 9), que se tornará tão precioso para Ele como as jóias em uma coroa (Zc 9.16b). Como seu pastor, o Senhor restabelecerá a sua proteção sobre Judá e Jerusalém (Zc 9.8,15,16; 14.11). A presença do Senhor tornará santo até as campainhas dos cavalos e os utensílios de cozinha (Zc 14.20,21). Em tais artigos comuns se inscreverão as palavras “SANTIDADE AO SENHOR”, uma designação outrora reservada exclusivamente aos objetos mais sagrados (cf. Êx 28.36; 39.30). O antigo ideal de nação santa se cumprirá finalmente (Êx 19.6).

Este dia de libertação também será acompanhado por um retorno em massa do povo exilado de Deus. Embora muitos fossem e são espalhados entre as nações (Zc 10.9) e “presos” em cativeiro (Zc 9.11,12), o Senhor os libertará (Zc

10.8) e os restabelecerá à Terra Prometida (v.10). Como os antigos profetas, Zacarias comparou esta libertação ao êxodo. Como fez no mar Vermelho, o Senhor removerá todos os obstáculos para a fuga do povo. Mais especificamente, destruirá essas nações, representadas pelo Egito e pela Assíria e simbolizadas pelo mar revoltoso que tenciona opor-se a Deus (vv.10,11).

De acordo com Zacarias 9.11, cujas palavras se dirigem à Jerusalém personificada, a base para esta redenção dos exilados será o “sangue” do seu “concerto” com a cidade. O concerto citado aqui não está especificado. Em Êxodo 24.8 usa a frase “o sangue do concerto” para referir-se ao concerto mosaico que foi ratificado por meio de sacrifício (cf. Êx 24.5,6). Mas como este concerto forma a base da promessa de restauração de Jerusalém? Neste contexto (Zc 9.9,10) e em outros textos do Antigo Testamento, o bem-estar e a glória futura de Jerusalém estão ligados à dinastia davídica que era o alvo das promessas divinas incondicionais. Porque estas promessas estavam relacionadas às promessas feitas a Abraão, podemos ver o concerto davídico como extensão ou veículo do cumprimento do antigo concerto abraâmico. Por meio de um rei davídico ideal, Deus estabelecerá os descendentes de Abraão na Terra Prometida ao antepassado deles. Com esta conexão entre os dois concertos, podemos entender que a promessa abraâmica de terra é diretamente aplicável a Jerusalém, o último e final centro político e referente ao culto da Terra Prometida sob o reinado dos reis davídicos. Em Zacarias 9.11 talvez esteja fazendo referência ao sacrifício por meio do qual o concerto de Deus com Abraão foi ratificado (cf. Gn 15.9-11).

A visão escatológica de Zacarias culmina com o estabelecimento do governo de Deus (Zc 14.9) desde a capital Jerusalém (v. 16). Esse reinado trará bênçãos agrícolas para a Terra Prometida. Usando imagem também encontrada em Ezequiel (Ez 47.1-12) e Joel (Jl 3.18), o profeta previu correntes perenes de água (“águas vivas”) fluindo de Jerusalém como símbolo da fertilidade renovada da terra (Zc 14.8). A abundância de grãos e vinho novo, como também a presença de jovens robustos e moças esbeltas, serão sinais claros das bênçãos de Deus (Zc 9.17).

A realza do Senhor será mediada por um regente humano cujo reinado está descrito em Zacarias 9.9,10. Embora não esteja especificamente identificado como descendente de Davi, indícios textuais apontam nessa direção. Este regente é chamado o rei de Jerusalém (“o teu rei [ou seja, o rei de Jerusalém/Sião]”, Zc 9.9), indicando que ele é da linhagem davídica. A descrição do reinado universal do rei (Zc 9.10) corresponde ao ideal do concerto davídico (cf. Sl 72.8; 89.25-27).

Entre as características deste rei messiânico, Ele é “justo” e “Salvador” (ou melhor, “vitorioso” [cf. NTLH; NVI] ou “libertador”, Zc 9.9). O rei administrará justiça e desde o início o seu reinado será estabelecido pela intervenção de Deus. É também “pobre” (ou melhor, “humilde” [cf. NTLH; RA]). Esta palavra consta em outros textos bíblicos para referir-se aos servos leais do Senhor que promovem a causa divina mesmo em face de oposição.

Outra característica é que o rei vem “montado sobre um jumento, sobre um asninho, filho de jumenta” (Zc 9.9). Isto aponta ao *status* da realeza, visto que em outros textos bíblicos e na antiga literatura do Oriente Próximo constam que os reis montam um jumento (Jz 5.10; 10.4; 12.14; 2 Sm 16.2 são exemplos bíblicos). Montar sobre um jumento, e não sobre um cavalo de guerra, também simboliza o caráter pacífico do reinado (Zc 9.10). Os instrumentos de guerra serão desnecessários quando o rei estabelecer o seu reinado de paz sobre a terra inteira. De acordo com Mateus (Mt 21.1-7) e João (Jo 12.14,15), a primeira parte desta profecia se cumpriu, pelo menos em parte, com a “entrada triunfal” de Jesus em Jerusalém antes da crucificação. Contudo, visto que a nação como um todo o rejeitou naquela época, o cumprimento completo e final da profecia aguarda a Segunda Vinda de Cristo.

Como Zacarias, a visão escatológica de Malaquias tinha o prospecto de julgamento purificador para o povo de Deus. No tempo de Malaquias, sérios problemas sociais e relacionados ao culto tinham surgido na comunidade pós-exílica (Ml 1.6-14; 2.8-17; 3.6-15; 4.6). O não arrependimento exigia julgamento. O Senhor Todo-poderoso viria como Senhor soberano da nação para obrigar o concerto (Ml 3.1b).

Certos estudiosos comparam “o anjo do concerto”, mencionado em Malaquias 3.1b, com o anjo citado pouco antes no mesmo versículo (“o meu anjo”). Neste caso, o anjo cumpre no versículo 1 a purificação descrita nos versículos 2 a 4 antes da Vinda do Senhor (Ml 3.5). Entretanto, visto que “o anjo do concerto” é identificado como “o Senhor” que vem “ao seu templo”, esta interpretação é duvidosa. É mais provável que o Senhor citado aqui se refira a Ele mesmo. Como “anjo do concerto”, Ele obriga o cumprimento do concerto recompensando a obediência e castigando a rebelião. Esta pode ser outra referência ao “anjo” (lit., “mensageiro”) do Senhor, com quem o Senhor se identifica praticamente no papel de Senhor do concerto com Israel (cf. Ex 3.2-6; 23.20-23; 32.34; Is 63.9).

O julgamento do Senhor purificará os sacerdotes (Ml 3.2,3), cuja relação com o Senhor recebe atenção especial em Malaquias. Pelas impropriedades ligadas ao culto, os sacerdotes tinham prejudicado a relação especial de concerto com Deus (Ml 2.1-9). A origem precisa deste “concerto [...] com Levi” (Ml 2.4; cf. Ne 13.29 e Jr 33.21) é incerta. O “concerto [...] de sal” feito com os levitas nos dias de Arão (Nm 18.19) e o “concerto de paz” feito com Finéias (Nm 25.12,13) eram de extensão mais restrita que o concerto mencionado por Malaquias. O concerto aludido por Malaquias era um acordo bilateral por meio do qual Deus prometeu “vida” e “paz” em troca da fidelidade dos sacerdotes (Ml 2.5). O julgamento vindouro retirará do ofício os sacerdotes ofensores (Ml 2.3). No lugar deles, o Senhor colocará homens que conduzirão o povo à pura adoração (Ml 3.3,4), como muitos sacerdotes tinham feito no passado (Ml 2.6).

O julgamento de Deus também purificará a sociedade como um todo (Ml 3.16—4.3). Em consequência disso, a sua justiça ficará visível a todos. Embora

houvesse quem o acusasse de fazer vistas grossas e até mesmo recompensar os malfeitores (Ml 2.17; 3.14,15), o Senhor afirmou que ele fazia distinção cuidadosa entre justos e injustos (Ml 3.16). Só os justos serão guardados durante o julgamento próximo (Ml 3.18—4.3).

Este grupo de servos leais será a base para a comunidade do novo concerto, chamado pelo Senhor como “particular tesouro” (Ml 3.17). Este título era usado para referir-se à nação nos dias de Moisés (Êx 19.5; Dt 7.6; 14.2; 26.18). Embora Israel nunca tivesse cumprido os padrões de Deus (Ml 3.7), o Senhor tornará em realidade o concerto ideal, demonstrando o amor e dedicação que Ele tem pelo povo (Ml 1.2; 3.6).

O julgamento ameaçado não era inevitável. As chamadas ao arrependimento pontuadas ao longo do livro (Ml 2.1,2,15,16; 3.7; 4.4) dão a entender que o castigo poderia ser evitado. O Senhor anunciou que Ele enviaria o mensageiro profético, Elias, antes de julgar o povo (Ml 3.1a; 4.5). A tarefa de Elias será preparar o caminho para a Vinda do Senhor (Ml 3.1) e trazer restauração à sociedade de forma que o julgamento fosse evitado (Ml 4.6). A natureza precisa desta restauração é ponto de debate. A tradução habitual entende a cura de discussão familiar na comunidade. Outra possível tradução é: “Ele virará o coração dos pais junto com os (o coração dos) filhos, e o coração dos filhos junto com os (o coração dos) pais (para mim)”. De acordo com esta interpretação, a sociedade como um todo (incluindo as gerações mais velhas e as mais novas) é reconciliada com o Senhor. Sob este aspecto, é interessante observar que o verbo hebraico traduzido por “venha” é a mesma palavra hebraica traduzida por “tornai” na chamada geral ao arrependimento em Malaquias 3.7.

De acordo com o Novo Testamento, a profecia de Malaquias se cumpriu com a vinda de Elias, pelo menos em parte, através de João Batista (Mt 11.10,14; 17.12,13; Mc 1.2,4; Lc 1.17,76; 7.27). Claro que o próprio João negou ser o Elias reencarnado (Jo 1.21), e Jesus indicou que a profecia de Malaquias não se esgotou completamente em João (Mt 17.11). Contudo, Jesus também deixou claro que João na prática cumpriu a profecia de Malaquias, porque João veio no espírito e poder de Elias. A nação rejeitou João (Mt 17.12). Por isso, o julgamento ameaçado por Malaquias caiu sobre eles e a restauração prometida pelo profeta foi adiada até um dia futuro.

DEUS E AS NAÇÕES

Os profetas menores dos séculos VI e V anunciaram que o julgamento de Deus sobreviria às nações. Obadias profetizou a queda de Edom como parte de um julgamento maior associado com o dia do Senhor. Mais tarde, Malaquias aludiu ao cumprimento, pelo menos em parte, da profecia de Obadias. Joel e Zacarias também mencionaram o julgamento sobre nações específicas como parte do dia destrutivo do Senhor. Obadias, Joel e Zacarias consideraram que os maus-tratos das nações dados ao povo de Deus foram a razão primária para

a ira divina sobre eles. Cada profeta acentuou a natureza completa e apropriada do julgamento vindouro. Entretanto, a mensagem destes profetas não é inteiramente negativa. De acordo com Ageu, Zacarias e Malaquias, as nações se tornarão súditos no reino universal de Deus.

Como já comentado, nações específicas recebem a atenção dos profetas dos séculos VI e V. Obadias destacou Edom, o inimigo tradicional de Judá, como objeto especial do julgamento irado de Deus. O Senhor denunciou Edom por confiança auto-arrogante. Localizado em terreno rochoso e inacessível, Edom pensava que era invencível (Ob 3,4). Para piorar as coisas, os edomitas participaram do saque de Jerusalém e trataram impiedosamente os refugiados de Judá (Ob 10-14). Joel (Jl 3.2-6,19) e Zacarias (Zc 9.1-8) acusaram certas nações de maltratar o povo de Deus. Entre os acusados estavam a Fenícia (ou seja, Tiro e Sidom), Filístia, Síria, Egito e Edom. Os fenícios e filisteus que viviam na região litorânea tinham vendido o povo de Deus como escravos (Jl 3.2-6). Os egípcios e edomitas tinham derramado o sangue do povo inocente na terra de Judá (v. 19).

O julgamento vindouro destas e de outras nações seria completo. De acordo com Obadias, os invasores de Edom roubariam Judá de todos os seus tesouros. Até mesmo arrombadores e colhedores de uva deixam algo para trás, mas os conquistadores de Edom não deixariam nada (Ob 5,6). Por conseguinte, o Senhor capacitaria o povo restabelecido a aniquilar Edom (Ob 18). Por meio de Malaquias, que profetizou um século mais tarde, Deus anunciou: “Aborreci a Esaú; e fiz dos seus montes uma assolação e dei a sua herança aos dragões do deserto” (Ml 1.3). Ainda que Edom tentasse reconstruir suas ruínas, o Senhor lhes destruiria os esforços, porque Edom é “Povo-Contra-Quem-O-Senhor-Está-Irado-Para-Sempre” (Ml 1.4).

A referência ao ódio do Senhor por Edom (“aborreci”, Ml 1.3; cf. NTLH) confunde os intérpretes. Alguns explicam que a linguagem amar/odiar constante nos versículos 1 e 2 indicam graus relativos de amor. Nesta interpretação, “amar” significa “amar mais”, ao passo que “odiar” (aborrecer, RC) significa “amar menos”. Ainda que este uso da linguagem amar/odiar apareça em outros textos do Antigo Testamento (em contextos de casamento; cf. Gn 29.31; Dt 21.15-17), esta interpretação não faz justiça ao contexto de Malaquias 1.2-5. Não há evidência de que Deus amou tanto Jacó quanto Esaú. Mais exatamente, os dois são colocados em nítido contraste; totalmente. Deus tratou os dois de modos opostos. Ele escolheu (ou amou) Jacó; Ele ativamente se opôs e destruiu (ou odiou) Esaú.

Joel e Zacarias também enfatizaram a natureza completa do julgamento divino vindouro. Joel previu a destruição total dos exércitos das nações (Jl 3.1-16). A matança é comparada a colher cereais com um foicinha e a pisotear uvas em um lagar (a insinuação à matança é inconfundível). Edom e Egito são destacados por julgamento especial. Ambos, de acordo com Joel 3.19, se tornariam terra improdutiva e desolada. A descrição que Zacarias faz desta batalha

culminante é particularmente vívida. O Senhor golpeará os inimigos de Jerusalém com praga horrível, fazendo com que “os olhos” deles apodreçam “nas suas órbitas” e “a língua na sua boca” (Zc 14.12-15; cf. Zc 12.1-9).

Como sempre o julgamento do Senhor também seria perfeitamente apropriado. Pagaria a Edom por ter cometido más ações (Ob 15). Os edomitas não mostraram misericórdia aos que lhes restavam (Ob 14) de Israel; por isso, ninguém mais restaria (Ob 18) dos edomitas. Edom exterminou (*karat*) os que escapavam de Israel (Ob 14); por isso, Ele será “exterminado” (lit., “cortado”, *karat*) para sempre (Ob 10). O mesmo povo que Edom tentou eliminar tomaria posse das montanhas de Esaú (Ob 18-21). Os fenícios e filisteus, que tinham vendido o povo de Deus para terras distantes como escravos (Jl 3.6), também seria devidamente pagos (Jl 3.5,7). No devido tempo, o povo de Deus que fora exilado e escravizado voltará à Terra Prometida, conquistará os seus antigos inimigos e os venderá em cativeiro a terras distantes (vv. 7,8). A verdade é que todas as nações que saquearam Jerusalém serão elas mesmas saqueadas (Zc 2.9). Por terem participado no “dia do teu irmão”, o dia do “desterro”, da “ruína”, da “angústia”, da “calamidade” (Ob 10-14) de Jerusalém, então o dia do Senhor cairia sobre elas com força total (Ob 15,16).

Joel e Zacarias descreveram o dia do Senhor em termos altamente cósmicos. O Senhor aparecerá como guerreiro poderoso (Jl 3.16; Zc 9.14), acompanhado por escuridão (Jl 2.31; 3.15), terremoto (Zc 14.3-5) e outros fenômenos físicos inigualáveis (Zc 14.6,7). Veloz e terminantemente aniquilará as nações em uma batalha culminante fora dos muros de Jerusalém (Zc 12.1-5; 14.3-5). Joel disse que o lugar da batalha era o vale de Josafá (Jl 3.2,12), cujo local exato é desconhecido. O nome não precisa corresponder a um vale literalmente conhecido por Joel, porque é óbvio que foi escolhido principalmente pelo seu valor simbólico (o nome significa “o Senhor julga”).

Ao derrotar as nações, o Senhor destruirá a estrutura política do mundo. Essas nações que há muito vinham se oposto ao povo de Deus (simbolizadas pelas “ondas do mar” e representadas pela Assíria e Egito em Zc 10.11) serão erradicadas. Através de um “terremoto” cósmico, o Senhor destruirá os reis e eliminará os exércitos deles (Ag 2.6,21,22), preparando o caminho para o estabelecimento do seu reino universal.

Como consequência da vitória do Senhor sobre os exércitos das nações, a sua fama se espalhará pelo mundo inteiro (Ml 1.11). As nações o reconhecerão como rei (Zc 2.11) e voluntariamente o adorarão (Ml 1.11). Os gentios virão a Jerusalém, a cidade do grande Rei, para levar tributos (Ag 2.7,8) e buscar o favor do Senhor (Zc 8.20-23). Em particular, celebrarão a festa dos tabernáculos (Zc 14.16). Esta festa comemorará a colheita de frutos, como constatação do poder de Deus sobre a fertilidade da terra (cf. Dt 16.13-15). Por conseguinte, toda nação que deste modo se recusar a reconhecer a soberania de Deus sofrerá os prejuízos decorrentes da seca e pestes (Zc 14.17-19).

JONAS

INTRODUÇÃO

O livro de Jonas é diferente dos outros livros dos Profetas Menores. Trata-se de uma narrativa bibliográfica das experiências do profeta, e não de uma coletânea de mensagens proféticas. O tema prioritário do livro é a graça soberana de Deus pelos pecadores, ilustrada na sua decisão de reter o julgamento sobre os culpados, mas arrependidos ninivitas. Há também uma lição teológica importante a ser aprendida observando as respostas de Jonas a Deus. O retrato do autor de Jonas é altamente depreciativo. Os padrões duplos de Jonas fizeram com que as suas ações lhe contradissem os credos de tom espiritual. Pelo exemplo negativo de Jonas, o leitor aprende a não resistir à vontade e decisões soberanas de Deus.

A GRAÇA SOBERANA DE DEUS

Ao longo do livro de Jonas Deus aparece como o Rei soberano e onipotente do universo. Provocou uma tempestade violenta (Jn 1.4) e depois fez com que parasse (v.15). Determinou o resultado da sorte que os marinheiros lançaram (v. 7), mandou que uma grande criatura marinha lhe fizesse a vontade (Jn 1.17; 2.10), induziu uma planta a crescer (Jn 4.6), fez uma lagarta matar a planta (Jn 4.7) e chamou o vento quente do deserto (Jn 4.8). Até a maior cidade da terra estava sujeita ao seu decreto soberano (Jn 1.2; 3.1-10; 4.11).

Deus mostrou poder soberano visando uma meta em particular — a recuperação de homens pecadores. Embora os ninivitas merecessem ser castigados por atos pecaminosos, Deus na sua graça decidiu dar-lhes a oportunidade de arrepender-se. Com isso, Ele demonstrou a verdade da confissão de Jonas, registrada em Jonas 4.2: “[Tu] és Deus piedoso e misericordioso, longânimo e grande em benignidade e que te arrependes do mal”.

A RESPOSTA DE JONAS A DEUS

A confissão registrada em Jonas 4.2 não se originou com a profeta. Palavras quase idênticas constam em Êxodo 34.6,7, onde a referência é à misericórdia de Deus por Israel imediatamente após a queda vergonhosa do bezerro de ouro. Uma forma abreviada do credo ocorre em Números 14.18, onde Moisés pediu que o Senhor perdoasse o povo depois de terem recusado confiar no Senhor para vencer os cananeus. O uso de Jonas desta confissão tradicional deve tê-lo lembrado que Deus desde o começo da história demonstrara misericórdia a Israel.

Apesar da desobediência e presunção, o próprio Jonas experimentara a libertação misericordiosa de Deus e recebera uma segunda chance. Quando comissionado por Deus para ir a Nínive, Jonas fugiu na direção oposta. Quando lançado ao mar furioso e engolido por um peixe, Ele teve a audácia de presumir

que estava livre. Em lugar de oferecer um clamor penitencial e humilde por libertação, ele agradeceu ao Senhor por tê-lo libertado (Jn 2.1-9). Mas Deus preservou e comissionou novamente o profeta (Jn 2.10—3.2). O livro termina com um Deus gracioso ainda tentando persuadir Jonas a pensar corretamente na sua misericórdia (Jn 4.9-11).

Embora Jonas, como Israel, fosse recebedor da misericórdia de Deus, o profeta negou a mesma misericórdia para o mundo gentio. Ironicamente, estes pagãos a quem Jonas detestava por serem idolatras (Jn 2.8), mostraram mais sensibilidade espiritual do que o profeta. Jonas reivindicou temer “ao Senhor, o Deus do céu, que fez o mar e a terra seca” (Jn 1.9). Mas suas ações contradisseram o seu credo. Enquanto Jonas tentou fugir do Criador do mar através do mar, os pagãos expressaram que temiam genuinamente ao Senhor por meio de sacrifícios e orações (Jn 1.16). Em contraste com Jonas que desobedeceu à palavra revelada de Deus e prevaleceu-se da misericórdia divina, os ninivitas responderam imediata e positivamente à palavra de Deus e humildemente se lançaram aos pés do Deus soberano (Jn 3.4-9). Embora Deus enviasse Jonas para denunciar a “malícia” (*ra’ah*) de Nínive (Jn 1.2), o profeta desobediente trouxe “mal” (*ra’ah* novamente) aos marinheiros (Jn 1.7) e acabou ficando “todo ressentido” (*ra’ah* de novo) pelo tratamento misericordioso dado por Deus aos ninivitas (Jn 4.1). Esta repetição da palavra hebraica (ainda que em sentidos semânticos diferentes) indica que Jonas, de certo modo, se tornara mais semelhante os pagãos do que ele percebera. Por meio de contraste, os ninivitas tinham se afastado “do seu mal [*ra’ah*] caminho” (Jn 3.10).

O livro de Jonas é uma lembrança vívida para que o povo de Deus não resista ou questione as decisões soberanas de Deus dar a sua graça a quem Ele quer. Quando Deus chama os seus servos para lhe cumprir as determinações e ser instrumentos da graça aos pecadores, eles têm de obedecer, cientes de que eles também têm experimentado a misericórdia divina de forma conjunta e individual.

TEOLOGIA do ANTIGO TESTAMENTO

Fornece uma compreensão mais clara da natureza íntima desta disciplina teológica. Os estudiosos do Seminário Teológico de Dallas se uniram para compor este importante livro editado por Roy B. Zuck. Cada um dos escritores analisa a revelação divina conforme ela aparece cronologicamente no cânon, fazendo com que o leitor constate a revelação da verdade de Deus pontualmente ao longo dos séculos.

Uma Teologia do Pentateuco

Eugene H. Merrill

Uma Teologia de Josué, Juízes e Rute

Thomas L. Constable

Uma Teologia de Samuel e Reis

Homer Heater, Jr.

Uma Teologia de Crônicas

Eugene H. Merrill

Uma Teologia de Esdras, Neemias e Ester

Eugene H. Merrill

Uma Teologia dos Livros Sapienciais e Cantares de Salomão

Roy B. Zuck

Uma Teologia dos Salmos

Robert B. Chisholm, Jr.

Uma Teologia de Isaias

Robert B. Chisholm, Jr.

Uma Teologia de Jeremias e Lamentações de Jeremias

Robert B. Chisholm, Jr.

Uma Teologia de Ezequiel e Daniel

Eugene H. Merrill

Uma Teologia dos Profetas Menores

Robert B. Chisholm, Jr.

ISBN 852630954-4



225 - Antigo Testamento