COMENTÁRIOS DO ANTIGO TESTAMENTO



DEUTERONÔMIO

Peter C. Craigie



EMANUENCE DIGITAL

AVISO:

Este PDF foi construído para uso pessoal.

PROIBIDA A VENDA DO MESMO.

Caso você tenha condições financeiras para comprar o livro impresso, pedimos que abençoe o autor adquirindo a versão em questão.

COMENTÁRIOS DO ANTIGO TESTAMENTO

DEUTERONÔMIO

1ª edição 2013

Peter C. Craigie

Comentários do Antigo Testamento –Deuteronômio de Peter Craigie © 2013 Editora Cultura Cristã. Originalmente publicado em inglês com o título *The Book of Deuteronomy* – by Peter Craigie © 1976 Wm. B. Eerdmans Publishing Co. – 2140 Oak Industrial Dr. NE Grand Rapids, MI 49505. Todos os direitos são reservados.

Conselho Editorial

Ageu Cirilo de Magalhães Jr.

Cláudio Marra *(Presidente)*

Fabiano de Almeida Oliveira

Francisco Solano Portela Neto

Heber Carlos de Campos Jr.

Mauro Fernando Meister

Tarcízio José de Freitas Carvalho

Valdeci da Silva Santos

Conselho Editorial

Tradução

Wadislau Martins Gomes

Vagner Barbosa (textos bíblicos)

Revisão

Vagner Barbosa

Wilton Vidal de Lima

Wilson Ferreira de Souza Neto

Editoração

Rissato

Capa

Magno Paganelli

G743c Craigie, Peter C.

Comentários do Antigo Testamento – Deuteronômio / Peter C. Craigie; Traduzido por Wadislau Martins Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2013
464 p.
Tradução *The book of Deuteronomy*
ISBN 978-85-7622-470-9
1. Exegese 2. Estudo bíblico 3. Comentários
CDU 2-277.2

A posição doutrinária da Igreja Presbiteriana do Brasil é expressa em seus "símbolos de fé", que apresentam o modo Reformado e Presbiteriano de compreender a Escritura. São esses símbolos a *Confissão de Fé de Westminster* e seus catecismos, o *Maior* e o *Breve*. Como Editora oficial de uma denominação confessional, cuidamos para que as obras publicadas espelhem sempre essa posição. Existe a possibilidade, porém, de autores, às vezes, mencionarem ou mesmo defenderem aspectos que refletem a sua própria opinião, sem que o fato de sua publicação por esta Editora represente endosso integral, pela denominação e pela Editora, de todos os pontos de vista apresentados. A posição da denominação sobre pontos específicos porventura em debate poderá ser encontrada nos mencionados símbolos de fé.

EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP: 01540-040 – São Paulo – SP
Caixa Postal 15.136 – CEP 01599-970 – São Paulo - SP
Fone (11) 3207-7099 – Fax (11) 3209-1255 – 0800-0141963
www.editoraculturacrista.com.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

A meu pai, com gratidão.

PREFÁCIO DO AUTOR

Deuteronômio é um livro sobre uma comunidade que está sendo preparada para uma nova vida. Dificuldades e deserto ficam para trás; a terra prometida se mostra à frente. No presente momento, há um chamado para um novo compromisso com Deus e um recente entendimento da natureza do compromisso do povo de Deus. Mesmo que o cenário tenha sido assentado há mais de três mil anos, Deuteronômio ainda é um livro de considerável relevância contemporânea. Como hoje, o mundo ao redor experimentava um tempo de mudanças, de tensões políticas e de conflitos militares. No meio dos eventos mundiais, porém, uma comunidade relativamente pequena era instada por Moisés, o "homem de Deus", a se comprometer de todo o coração com o Senhor, antes de se engajar nas lutas pela conquista da terra prometida. O povo escolhido do reino de Deus chegava à sua realização, despercebido dos grandes poderes do seu tempo, enfrentando, do ponto de vista dos padrões humanos, o que seriam circunstâncias impossíveis de serem vencidas. O livro fornece um paradigma para o reino de Deus no mundo moderno. É tempo de renovação do compromisso dentro da nova aliança e de voltar-se para o futuro com vistas à posse da promessa de Deus.

O livro de Deuteronômio, entretanto, não é apenas um livro de relevância contemporânea. Tem sido, e continua a ser, uma das mais importantes e discutidas obras na academia bíblica moderna. As variedades de opiniões sobre Deuteronômio são enormes e parecem aumentar com o passar dos anos. Os métodos tradicionais do estudo acadêmico do Antigo Testamento tornam-se refinados e modificados, ainda que não cheguem a nenhum consenso com respeito a Deuteronômio. Novos métodos empregados contribuem para o aumento da diversidade de opiniões. A "nova crítica"

(*Werkinterpretation*) vai sendo gradualmente introduzida no mundo acadêmico do estudo do Antigo Testamento, com interessante ênfase no estudo da literatura como produto acabado, em vez de marcar os antecedentes de formas já estabelecidas. Ainda é muito cedo para estimar os resultados de tal aproximação. A "análise estrutural", também, ainda que diferente em termos de natureza, enfatiza o texto como produto acabado. A "nova estilística" (*Neuen Stilistik*) também começa a fazer sentir sua marca nos estudos do Antigo Testamento. Juntamente com essa relativamente nova diversidade de método, há um crescente corpo de literatura secundária, relacionando cada aspecto dos estudos do Antigo Testamento. Na pesquisa bíblica, como em outros campos, tem lugar uma "explosão de conhecimento", resultando em uma impossibilidade de abranger todo o relevante material secundário sobre dado assunto.

Contra esse pano de fundo, creio que será sábio dizer alguma coisa quanto à natureza deste Comentário. É escrito com uma pressuposição básica: Deuteronômio é uma parte da Palavra de Deus e não somente produto de imaginação humana. Tentei articular as implicações dessa perspectiva quanto a Deuteronômio, no Apêndice 1. Na introdução, não tentei fornecer uma história de prévios trabalhos acadêmicos sobre Deuteronômio. Isso foi feito de maneira bastante competente no livro *Das Deuteronomium und seine Deutungen* (1967), de Sigrid Loersch. Deliberadamente, limitei-me àquilo que considero como sendo as mais significantes literaturas secundárias, com as quais lidei brevemente, argumentando sobre meu próprio caso. Entretanto, como ajuda aos estudantes de Deuteronômio, incluí no texto e nas notas de rodapé, tanto na introdução quanto no Comentário, muitas referências a literaturas secundárias que expressam opiniões diferentes das minhas. De outra maneira, o comentário se tornaria muito longo. Nem sempre argumentei de modo detalhado sobre tais autores. Meu débito com outros autores ficará imediatamente claro, ao longo do comentário, nas muitas referências feitas aos seus trabalhos. Esse débito se estende também àqueles de quem aprendi, tenha ou não concordado com as opiniões. Uma área de pesquisa que está fornecendo larga e crescente contribuição aos estudos do Antigo

Testamento é o conhecimento dos textos ugaríticos (cananitas). Procurei incluir, tanto quanto possível, material relevante dos estudos sobre os ugaríticos. Ele aparece, em grande parte, nas notas de rodapé e comentários. O índice dos textos ugaríticos, no final do volume, pretende ser de assistência àqueles que desejam prosseguir no estudo desse tópico de maneira mais detalhada. A tradução não é absolutamente literal nem particularmente literária. Procurei, entretanto, indicar algo sobre o caráter do hebraico. Frequentemente, por exemplo, os escritores hebreus usam uma série de conjunções (*e*) nas partes em que, no inglês, o uso de vírgulas seria mais adequado. Sobre pontos como esses, fiquei com o texto hebraico. Sempre que a tradução da linguagem hebraica dá lugar a uma linguagem inglesa apropriada, coloquei a linguagem original em nota de rodapé.

Tentei manter em mente que a leitura destes comentários é destinada, tal como definida pelos organizadores, a "pastores, acadêmicos e estudantes". Minha primeira tentativa para produzir estudos bíblicos sérios começou quando eu servia como oficial da Royal Air Force. Fui aconselhado a ler o Evangelho de Lucas com a ajuda dos comentários de Geldenhuys, publicados no *New International Commentary on the New Testament*, a coleção companheira desta, da qual faz parte o presente volume. Naquele tempo, eu não tinha treinamento universitário nem sabia grego, mas a obra de Geldenhuys foi de valor indescritível. Ela pode não apenas aplicar Lucas à minha situação, mas ajudou-me a entender o sentido do texto e, a partir daí, pude apreender, sozinho, suas implicações. Procuro guardar isso na memória enquanto escrevo, embora não possa esperar que tenha o mesmo sucesso que Geldenhuys. Por causa dessa associação bem pessoal com a série, estou grandemente em débito com a William B. Eerdmans Publishing Company pelo privilégio de participar do mesmo projeto.

Há muitos mais a quem desejaria expressar minha gratidão na finalização deste trabalho, mas tenho de me limitar a poucos. A Sra. Grace Gordon e Sra. Jeanette Fyfe deram valiosa assistência na preparação do manuscrito. Sou grato ao editor, Professor R. K. Harrison, não apenas por emitir o convite para contribuir à série, mas

também pelo conselho e encorajamento durante o tempo em que o livro era escrito. Sou devedor do meu colega, Professor Eugene Combs. Ele não leu este trabalho e talvez não concorde com muito dele, mas forneceu estímulo intelectual e *insigth* com suas palavras e trabalhos. Jamais poderei recompensá-lo. Minha esposa, Betty, tem sido paciente e compreensiva durante todo o tempo e, a ela, devo o maior reconhecimento.

Peter C. Craigie.

SUMÁRIO

Prefácio do autor
Abreviações principais

INTRODUÇÃO

I. Título
II. Pano de fundo
III. Unidade de composição
IV. Data e autoria
V. Ocasião
VI. Canonicidade
VII. O texto hebraico
VIII. Teologia
IX. Problemas na interpretação de Deuteronômio
X. Análise de conteúdo
XI. Bibliografia seleta

Apêndice 1: Uma perspectiva para o estudo de Deuteronômio
Apêndice 2: Um pano de fundo egípcio proposto para a forma do tratado do pacto hebraico
Apêndice 3: Concordância dos principais manuscritos de Qumran relativos a Deuteronômio

TEXTO E COMENTÁRIOS

I. Introdução a Deuteronômio (1.1–5)
II. Discurso de Moisés: prólogo histórico (1.6–4.43)
III. Discurso de Moisés: a lei (4.44–26.19)
IV. Discurso de Moisés: bênçãos e maldições (27.1–28.1)
V. Discurso de Moisés: uma instrução final (29.1–30.20)
VI. A continuidade do pacto, de Moisés a Josué (31.1–34.12)

ABREVIAÇÕES PRINCIPAIS

Akk	Akadianos
ANET	J. B. Prichard, org., *Ancient Near Eastern Texts*
ANET(S)	J. B. Prichard, org., *Supplement to ANET*
Arab.	Árabe
Assir.	Assírio
AV	Authorized Version (Bíblia)
ARA	Almeida Revista e Atualizada (Bíblia)
BA	*Biblical Archaeologist*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BDB	Brown, Driver, Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*
BH^{3}	R. Kittel, org. *Biblia Hebraica* (3ª ed.)
BHH	Reicke e Rost, orgs., *Biblisch-historisches Handwörterbuch*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BZ	*Biblische Zeitscharift*
BZAW	Beihefte zur *ZAW* (abaixo)
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CTA	A. Herdner, org., *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*
DJD	*Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*

E.T.	Tradução do inglês
Gk.	Grego
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar* (org. E. Kautzsch, trad. ing. A. E. Cowley)
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IDB	G. A. Buttrick, org., *Interpreter's Dictionary of the Bible*
IOT	R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
KAI	Donner and Röllig, orgs., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*
KB	Koehler and Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*
LXX	Septuaginta
MT	Texto massorético
NBC(R)	*New Bible Commentary* (revisado em 1970)
NBD	J. D. Douglas, org., *New Bible Dictionary*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
OTS	*Oudtestamentische Studiën*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PRU	*Le palais royal d'Ugarit*, org. C. Schaeffer
RB	*Revue biblique*
RS	*Ras Shamra*
RSP	L. R. Fisher, org., *Ras Shamra Parallels*
RSV	Revised Standard Version (Bíblia)
Sam.	Texto samaritano de Deuteronômio
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SVT	Supplements to *VT*
TB	*Tyndale Bulletin*
TDOT	Botterweck e Ringgren, orgs., *Theological Dictionary of the Old Testament* (1974ss.)
ThZ	*Theologische Zeitschrift*
UF	*Ugarit-Forschungen*
Ugar.	Ugarítico

UT	C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (1965)
VT	*Vetus Testamentum*
VTE	D. J. Wiseman, org., *The Vassal-Treaties of Esarhaddon, Iraq* 20 (1958)
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

O LIVRO DE

DEUTERONÔMIO

INTRODUÇÃO

I. TÍTULO

O quinto livro de Moisés tem sido tradicionalmente intitulado *Deuteronômio*. Literalmente interpretado, o título significaria "segunda lei". O uso desse título surgiu em virtude da tradução grega (LXX) de Deuteronômio 17.18. Os tradutores, aparentemente, entenderam mal o hebraico ("cópia ou repetição da lei"), e o traduziram com o sentido de "segunda lei". Tal sentido implicaria um *corpus* legislativo diferente daquele contido nos primeiros livros de Moisés (que, por implicação, teria sido a "primeira lei"). De certo modo, o título (interpretado literalmente) é enganoso, pois o quinto livro de Moisés não contém uma segunda e distinta lei. O que faz, no entanto, é repetir muito da legislação dos livros precedentes, embora o contexto e a forma da repetição sejam peculiares a Deuteronômio.

Na Bíblia hebraica, o livro recebe seu título apropriado de *'ēlleh hadd^{e} b̲ārîm* ("estas são as palavras"). Esse título, conforme costume antigo, consiste das primeiras palavras da primeira linha do texto do livro. É um título melhor no sentido de que descreve de maneira mais acurada o conteúdo do livro. A maior parte do livro consiste das

palavras que Moisés dirigiu a Israel imediatamente antes da entrada na terra prometida. O título é importante por causa do entendimento adequado do próprio livro. Deuteronômio não é primariamente um *corpus* legislativo nem mesmo um simples registro histórico. Seu propósito é o de ser um registro das *palavras* proferidas por Moisés aos israelitas. O estilo é exortatório, isto é, aquele em que o orador usa palavras destinadas a mover a congregação ao compromisso e obediência ao Deus da aliança. Assim, embora Deuteronômio, em sua presente forma, seja uma peça literária, é importante manter em mente a autodescrição do livro como sendo um relato de palavras que foram faladas.

O título, na Bíblia hebraica, indica também a forma e a estrutura do livro de Deuteronômio. O plano do livro é baseado na forma dos documentos hebreus, que, por sua vez, tiveram antecedentes formais no padrão empregado para expressão dos tratados políticos do antigo Oriente Próximo (este tópico é coberto, com mais detalhes, na seção III, na sequência "Unidade de composição"). Os tratados políticos do Oriente Próximo frequentemente começavam de maneira similar a Deuteronômio: "Estas são as palavras de…" Deuteronômio, como obra acabada, portanto, é um registro literário de uma fala proferida (ou série de discursos) que recebeu a forma de um documento pactual.

II. PANO DE FUNDO

Os eventos descritos em Deuteronômio ocorreram no final do período mosaico e imediatamente antes de os israelitas entrarem na terra prometida. O pano de fundo histórico do livro é descrito na porção de abertura da fala de Moisés (principalmente nos caps. 1–4). Os eventos passados são empregados no discurso para enfatizar ao povo a importância do momento presente. O presente visado no livro de Deuteronômio era particularmente crítico. A história passada fora orientada dentro do plano e promessa do Senhor para um alvo futuro. Esse alvo futuro, porém, era contingente à obediência e compromisso dos israelitas em relação ao seu Deus. Consequentemente, o livro de Deuteronômio tem de ser entendido no contexto da história passada

dos israelitas e na perspectiva de sua história futura. O evento mais importante no pano de fundo imediato era o êxodo do Egito, seguido, por sua vez, da formação da aliança no Sinai (Horebe).

O êxodo marcou a libertação dos hebreus depois de um longo período de servidão no Egito. O final da servidão e o início da libertação foram, com efeito, o nascimento de Israel como nação cujo rei era Deus (Êx 15.18). Ainda assim, os israelitas eram uma nação sem terra e sem constituição. A constituição foi feita no Sinai, mediante a aliança selada entre o Senhor e seu povo, na qual Moisés atuou como mediador. A aliança foi, em parte, uma renovação das alianças anteriores feitas com os patriarcas. Tal como nas alianças anteriores, a aliança do Sinai manteve a promessa de Deus para o futuro, isto é, a promessa de que os israelitas se tornariam a nação especial de Deus. Na aliança, era requerido que o povo obedecesse a Deus, o Senhor da aliança que o havia libertado da escravidão no Egito. Em suma, a aliança era a constituição da teocracia. Deus era rei e havia, para si mesmo, resgatado seu povo do Egito. O povo, que tudo devia a Deus, teria de se submeter a ele em uma aliança de amor. Israel, agora, tinha uma constituição, mas ainda não possuía terra própria.

Depois dos eventos do Sinai, os israelitas procederam a mais viagens ao longo das regiões desertas do Sul da Palestina e, então, em dado momento, moveram-se para o Norte, viajando para o Leste do Mar Morto e do vale da *grande falha*. Ali, encontraram vários Estados relativamente pequenos,[3] situados nas regiões montanhosas que se estendem a Leste da grande falha e limitadas, no lado leste, pelas margens do deserto. Alguns desses pequenos Estados foram deliberadamente evitados, mas, quando os israelitas se moveram para o Norte, na direção das terras a Leste do Jordão, deram início às primeiras batalhas para a conquista da terra que se lhes descortinava. A terra prometida em que tinham os olhos postos, entretanto, estava a Oeste do rio Jordão. Os eventos descritos em Deuteronômio tiveram lugar imediatamente antes de os israelitas cruzarem o rio Jordão e antes do início da conquista em seu sentido pleno.

Os movimentos dos israelitas, durante esses anos, foram críticos para a continuação da sua existência como uma nação em potencial, mas, no amplo quadro da História, eles provavelmente pareceram relativamente insignificantes aos olhos de seus vizinhos da época. Não há evidência extrabíblica detalhada que lance luz sobre os movimentos dos israelitas. Não obstante, é possível reconstruir alguns dos detalhes da história do mundo em que os israelitas viveram.[5] Para os que viviam na Palestina, as grandes potências da época eram o Egito, ao Sul, e o Império hitita, ao Norte. Nenhum desses dois poderes, entretanto, estava em um momento particularmente forte em sua história. O Egito, durante o século 13 a.C., foi governado pela 19ª dinastia (Sethos I, c. 1309–1290; Ramsés II, c. 1290–1224). Logo no começo do século, o Egito tentou reaver o controle sobre a Palestina e a Síria, mas isso levou inevitavelmente a um conflito com os hititas. No início do reinado de Ramsés, as duas potências se enfrentaram em batalha nas vizinhanças de Qadesh, na Síria. Embora o Egito alegasse vitória, o resultado foi um impasse e a luta prosseguiu de maneira descontrolada durante diversos anos antes que fosse selado um tratado entre as duas potências. Depois, na segunda metade do século 13 a.C., o poder hitita começou, gradualmente, a declinar. A paz com o Egito possibilitou aos hititas que se prevenissem contra as ameaças do Oeste (vários grupos vindos da área egeia) e do Leste (Assíria), mas, eventualmente, seu império ruiu já no final do século 13 a.C. Para o Egito, a segunda metade desse século foi relativamente pacífica. Entretanto, depois da morte de Ramsés II, o país foi novamente ameaçado por forças externas que minaram a paz e o poder.

A região geográfica da Palestina (ou Canaã) estava sob o controle político do Egito durante a última metade do século 13 a.C. Não era um Estado, mas, sim, uma grande coleção de cidades-Estado relativamente pequenas que deviam lealdade ao Egito. Embora tais cidades-Estado partilhassem cultura comum e, em grande parte, religião comum, eram política e militarmente fracas. O declínio do controle egípcio e o fortalecimento da Palestina contribuíram para a decadente situação de caos social e político. Foi nessa condição que

os israelitas entraram imediatamente depois dos eventos descritos em Deuteronômio.

III. UNIDADE DE COMPOSIÇÃO

A visão tradicional com respeito à autoria mosaica de Deuteronômio teve como corolário o entendimento de que o livro seria uma totalidade literária unificada. No academicismo recente, entretanto, é comumente afirmado que a unidade do livro marca uma fase posterior em seu desenvolvimento e que talvez seja impossível discernir as partes componentes que subjazem à unidade formal. Em termos gerais, há duas razões para esse tipo de abordagem ao estudo da unidade da obra. (1ª) Se Deuteronômio, como obra acabada, é tido como sendo, essencialmente, um produto do século 7º a.C., então é natural tentar discernir material mais antigo que pode ter sido incorporado à obra durante esse século. (2ª) Há, na visão de alguns acadêmicos, indicações internas que poderiam fornecer meios para discernir diferentes padrões na composição do livro. A primeira razão é, certamente, a primária em termos de importância, pois, se um argumento é feito em favor da antiguidade do livro, então a segunda razão (evidência interna) aparece em uma perspectiva um pouco diferente. Em anos recentes, a análise do material textual interno tem sido realizada por meio da crítica da forma, juntamente com a presente ênfase atual da tendência para a crítica da redação. Esse último método é, em princípio, mais positivo, mas pressupõe, em grande medida, o trabalho da análise anterior e reflete a visão de que Deuteronômio não é produto do tempo que descreve.

Continua a haver um número de acadêmicos que, por uma variedade de razões, argumentam em favor da unidade essencial da totalidade de Deuteronômio. Eles têm sido uma minoria e as diferenças que mantêm contra um crescente consenso são baseadas, em grande parte, em uma avaliação bem positiva de um período anterior (mosaico) da religião israelita. Em razão dessa avaliação positiva de um período mais antigo da história de Israel, a dúvida

radical[12] sobre a autenticidade de Deuteronômio em seu período inicial é, em grande medida, removida.

Nas últimas duas décadas, entretanto, tem ocorrido um novo e importante direcionamento na pesquisa do AT, de grande importância para o estudo de Deuteronômio. Vários acadêmicos têm argumentado, de maneira convincente, que há uma relação de forma entre a aliança hebraica e o tratado vassalar do Oriente Próximo. A tese foi aplicada, inicialmente, a textos que descreviam a formação da aliança no Sinai e também a várias passagens que descrevem a renovação da aliança (e.g., Josué 24). Subsequentemente, os *insights* dessa nova tese foram aplicados a Deuteronômio, inicialmente com referência a passagens específicas do livro (e.g., caps. 4, 28), e, depois, em escala maior que virtualmente compreendia a totalidade do livro. Entre os primeiros a aplicar essa abordagem a Deuteronômio estavam M. G. Kline e K. A. Kitchen; outros também seguem essa linha de investigação, embora os resultados sejam diferentes dos de Kline (veja M. Weinfeld, *Deurteronomy and the Deuteronomic School* [1972], p. 59–157). As implicações dessa abordagem por questões relacionadas a data e autoria serão examinadas na seção IV desta introdução. Por enquanto, a atenção será focalizada na forma de Deuteronômio e sua relação com o padrão do tratado vassalar do Oriente Próximo.

Em sua forma clássica, o tratado vassalar do Oriente Próximo tinha as seguintes partes componentes:

1. *Preâmbulo* (“Estas são as palavras…”).
2. *Prólogo histórico* (Baltzer: “antecedente histórico”, isto é, eventos que levaram à formação e base do tratado).
3. *Estipulações gerais* (Baltzer: declaração de substância concernente ao relacionamento futuro, que (1) está intimamente ligado ao antecedente histórico, e (2) sumariza o propósito de estipulações específicas).
4. *Estipulações específicas*.
5. *Testemunho divino*: várias deidades eram invocadas como testemunhas do tratado.

6. *Bênçãos e maldições*: relacionadas respectivamente à manutenção ou quebra da aliança.

Além dessas partes, várias outras seções eram adicionadas em certos textos que tratam do conteúdo do tratado, sua leitura pública, cerimônias de juramento e outros procedimentos formais (o debate sobre se havia ou não diferenças básicas entre os tratados do segundo e primeiro milênios é observado na seção IV, adiante).

O tratado vassalar era empregado, no Oriente Próximo, quando uma grande potência (o rei suserano) impunha certas condições de vassalagem sobre um governo menor (o vassalo) que, normalmente, tinha sido conquistado em batalha. O tratado explicava as razões para a imposição e a natureza das condições impostas sobre o governo menor, fazendo certas provisões relacionadas à manutenção do tratado. O mesmo tipo básico de tratado parece ter sido empregado em todo o Oriente Próximo, havendo evidências de seu uso, em forma simples, na Mesopotâmia, por volta do terceiro milênio. No Egito, há alguma evidência que sugere que tais tratados eram empregados não somente em relação a Estados vassalares externos, mas também em relação a grupos (estrangeiros) de trabalhos dentro do Egito (para mais detalhes, veja o Apêndice II, depois desta Introdução).

Os hebreus adaptaram a forma do tratado para seu próprio uso a fim de expressar a natureza de sua relação com Deus. Com efeito, durante muitos anos eles foram vassalos do Egito, mas tal servidão chegou ao fim no êxodo do Egito. Sendo libertados da escravidão de um poder terreno, eles se submeteram, na Aliança do Sinai, àquele que os havia libertado do Egito. A natureza dessa nova submissão, expressa na aliança, encontra expressão dramática por meio da utilização e adaptação da forma do tratado. Enquanto os outros pequenos Estados políticos serviam como vassalos do Egito ou do Império hitita, os israelitas deviam lealdade somente ao seu suserano Deus. Essa forma de tratado em que sua aliança foi feita encontra expressão notável no livro de Deuteronômio como um todo. Em um esboço resumido e abrangente, a forma do tratado pode ser descrita como segue:

1. *Preâmbulo* (1.1–5) “Estas são as palavras que Moisés dirigiu a Israel…”.
2. *Prólogo histórico* (1.6–4.49)
3. *Estipulações gerais* (5–11).
4. *Estipulações específicas* (12–26).
5. *Bênçãos e maldições* (27–28).
6. *Testemunhas* (veja 30.19; 31.19; 32.1–43).

Os últimos dois pontos podem ser expressos de modo mais abrangente para englobar a totalidade da obra: (5) capítulos 27–30, bênçãos e maldições, com exortações; (6) provisões para a continuidade da aliança e um sucessor para Moisés.

Essa estrutura abrangente do livro de Deuteronômio sugere que a obra pode ser considerada essencialmente como uma unidade. A relação dos capítulos 33 e 34 com o restante do livro é duvidosa, mas eles podem ser integrados na totalidade (veja seções IV e V). O livro é, então, um relato literário da renovação da aliança com Deus, nas planícies de Moabe. O padrão (do tratado) literário pode ser mais do que um mero instrumento literário; é provável que reflita também a cerimônia durante a qual a aliança foi renovada e um sucessor para Moisés foi designado. A composição aparentemente unificada do livro tem certas implicações para as questões relacionadas à data e autoria. Conquanto não solva automaticamente tais questões, o padrão subjacente à estrutura de Deuteronômio reduz, em certa medida, o número de respostas viáveis.

IV. DATA E AUTORIA

O livro de Deuteronômio, o quinto livro de Moisés, foi tradicionalmente considerado, tanto no cristianismo quanto no judaísmo, como sendo da lavra de Moisés e, portanto, datado da era mosaica. Do Iluminismo em diante, porém, o academicismo científico do estudo da Bíblia defende uma grande variedade de hipóteses quanto à data e à autoria da obra. O livro é atribuído a Moisés, a Samuel, a sacerdotes, profetas e homens sábios; e tem sido datado em vários períodos, do tempo de Moisés ao tempo do exílio, com

diferença de uns sete séculos. H. H. Rowley, escrevendo em 1951, disse do estudo de Deuteronômio:

> É aqui que a maior fluidez de todo o campo do Antigo Testamento deve ser encontrada hoje, embora não seja possível afirmar que algum padrão concordante esteja emergindo da confusão de desafios aos pontos de vista antigos.

Mais de vinte anos depois, a mesma fluidez ainda existe, mas pode ser possível discernir um padrão, emergindo da variedade de opiniões. Esse padrão, no entanto, não remove todas as dificuldades quanto à data e a autoria de Deuteronômio.

O padrão que parece emergir nos estudos de Deuteronômio é visto no crescente reconhecimento dado à relação entre a totalidade da estrutura do livro e a forma dos antigos tratados de vassalagem do Oriente Próximo. Tal reconhecimento, no entanto, leva a duas alternativas básicas com referência à datação de Deuteronômio. A primeira é que a estrutura de tratado do livro indique uma data no período mosaico ou pouco depois; a segunda é que Deuteronômio seja uma composição do século 7º a.C.

M. G. Kline e outros (veja a nota 14) argumentam que a estrutura de tratado pactual de Deuteronômio indica que ele deve ser datado na época mosaica. A força desse argumento repousa sobre diversas bases, mas duas podem ser isoladas como sendo de particular importância. (1ª) Deuteronômio reflete o padrão dos tratados suseranos na totalidade de sua estrutura; (2ª) em especial, a totalidade da obra reflete o "a forma legal clássica dos tratados de suserania da era mosaica".[21] O segundo ponto é importante, pois aponta para uma distinção que Kline faz em sua análise da história das formas de tratados suseranos do Oriente Próximo. Voltaremos a essa distinção, mas, primeiro, examinaremos a segunda alternativa.

O argumento de Frankena e Weinfeld é o de que a estrutura de tratado de Deuteronômio indica uma data para a obra no século 7º a.C. Weinfeld, cujo trabalho é mais recente e mais detalhado, assume a posição de que a forma e a fraseologia de Deuteronômio têm suas maiores afinidades, em substância, com os tratados assírios de

Esarhaddon, do século 7º a.C. Ele admite que as seções principais dos tratados hititas estão presentes em Deuteronômio, mas enfatiza um ponto bem diferente. Os tratados hititas têm fórmulas de maldição bem breves e generalizadas, enquanto Deuteronômio contém fórmulas de maldição longas e elaboradas, seguindo o modo dos tratados aramaicos e sírios. O último ponto é, então, trabalhado em detalhes por meio de uma análise próxima de similaridade de linguagem entre as seções de maldição de Deuteronômio e dos tratados. Fica claro que há diferenças bem básicas entre esses dois tipos de argumento que são apresentados na estrutura de dados similares e o breve sumário aqui apresentado não pretende fazer justiça às forças e fraquezas de qualquer posição. Dois pontos, entretanto, parecem ser de particular importância para o debate e serão submetidos a mais exames. O primeiro tem a ver com a estrutura dos tratados do Oriente Próximo que formam a base de comparação com Deuteronômio. A questão pode ser posta da seguinte maneira: há uma clara distinção de forma entre o padrão dos tratados do segundo milênio e os do primeiro milênio? Aqueles que advogam uma data mais antiga para Deuteronômio afirmam que existe tal distinção. A forma de tratados do segundo milênio tinha como segunda seção do padrão um prólogo histórico. Nos tratados do primeiro milênio, argumentam, o prólogo histórico já não era uma seção padrão. Weinfeld admite que o prólogo histórico seja encontrado em Deuteronômio e que não era (normalmente) apresentado nos tratados do primeiro milênio. Entretanto, ele não considera esse fato como sendo um argumento forte contra seu ponto de vista. Ele apresenta vários argumentos, incluindo a observação de que diversos dos tratados do primeiro milênio são mutilados no início, exatamente onde o prólogo histórico deveria estar.[24] Mas, então, Weinfeld apresenta um segundo argumento como alternativa ao primeiro. Ele sugere que a arrogância dos reis assírios talvez os tenha levado a omitir os prólogos históricos, pois não sentiam necessidade de fornecer qualquer justificativa para suas ações promulgadas em tratados. Em outras palavras, há duas linhas de argumentos bem diferentes para explicar a ausência dos prólogos históricos.

Das duas alternativas, a primeira parece-me ser a posição mais aceitável. A razão para essa preferência, entretanto, não se baseia na presença clara do prólogo histórico nos tratados do segundo milênio, mas em vários outros elementos que distinguem os tratados primitivos dos registros do primeiro milênio. Kitchen propôs quatro diferenças importantes. (1ª) Nos tratados mais antigos, o testemunho divino quase sempre é colocado entre as estipulações e as maldições; eles não ocorrem nessa posição nos tratados do primeiro milênio existentes ainda hoje. (2ª) A questão do prólogo histórico – antes mencionada. (3ª) As bênçãos, nos tratados do segundo milênio, são regularmente equilibradas com as maldições; nos textos do primeiro milênio, as maldições não têm bênçãos correspondentes. (4ª) Há uma ordem mais consistente dos elementos dos tratados mais antigos do que a que aparece nos tratados do primeiro milênio.

Havendo expressado essa concordância geral, entretanto, é preciso acrescentar que os textos paralelos do Oriente Próximo não fornecem necessariamente nenhuma evidência firme para a datação de Deuteronômio em qualquer dos dois períodos. Há duas razões para essa incerteza. Primeira, os textos de tratados que compõem as informações externas são produto de descobertas arqueológicas, mas é da natureza dessas descobertas não ter certeza absoluta de que a evidência é realmente representativa de uma dada cultura ou período. A evidência que sobreviveu pode dar uma descrição distorcida ou desequilibrada da realidade da época. Segunda, a forma do tratado, na tradição hebraica, necessariamente deve ter envolvido adaptação. Nos níveis mais óbvios, houve a adaptação de um documento político para um documento para um propósito especificamente religioso. Mas pode ter havido mais adaptações, que, na ausência de evidências, não chamaram a atenção da pesquisa moderna. Esses pontos são mencionados para enfatizar a necessidade de cautela. Os tratados do segundo milênio fornecem bases razoáveis para datar Deuteronômio na era mosaica, mas não provam nem verificam tal conclusão. Deve haver mais evidências para acrescentar peso à opinião sobre uma data mais antiga.

Da perspectiva deste comentário, uma parte dessas evidências extras é o entendimento geral da história da religião israelita. Se não houver razões conclusivas pelas quais Deuteronômio *não* deva ser colocado no período mais antigo que pretende descrever, então a evidência externa pode acrescentar algum apoio à visão preliminar. Há, no entanto, outra linha de argumento que é importante tanto para a datação de Deuteronômio quanto para a compreensão de sua teologia. Essa linha de pensamento pode ser aberta com a seguinte questão: se, de fato, a aliança hebraica é posta na forma de um tratado de vassalagem, o que foi que fez essa forma de tratado ser tão adequada para adaptação a este novo propósito? É provável que as respostas a essa questão estejam na própria natureza da aliança. A aliança não funciona simplesmente para prender o povo de Israel ao seu Deus, mas marca também a libertação do povo da subserviência a uma potência mundial, no caso, o Egito. Nesse contexto, emerge a importância do padrão do tratado, pois a forma que simboliza a vassalagem é transposta para outro contexto, isto é, do relacionamento de Israel com seu Deus. Tal como as outras pequenas nações ao redor, Israel era um Estado vassalo, mas não em relação ao Egito ou aos hititas. Israel devia lealdade somente a Deus.[28]

Tanto a forma do livro quanto a importância da própria forma permitem-nos presumir razoavelmente que o livro venha do tempo de Moisés ou pouco depois. A natureza da evidência, entretanto, não é tal que a data possa ser ou não provada. Considerando uma data geral no período mais antigo, então é necessário perguntar se comentários mais precisos podem ser feitos. Ao lidar com essa questão, é importante observar que o pano de fundo formal, a forma do tratado, pode fornecer alguma indicação. A autoridade dos tratados vassalares repousa, em parte, na forma escrita. Sendo registradas (inscritas em tabletes), as palavras do tratado, que geriam a relação suseranos/vassalos, obtinham autoridade e permanência. É provável, portanto, que Deuteronômio, como documento de renovação pactual, fosse registrado logo depois da cerimônia de renovação.[30]

O escriba que escreveu ou registrou a forma final do livro é desconhecido. Em termos da substância principal do livro, a fonte (ou

autoria verbal) é descrita regularmente como o próprio Moisés. O livro faz várias referências ao autor, mas essas referências são, frequentemente, ambíguas. Não fica claro se elas se referem ao livro de Deuteronômio ou se ao anterior livro da Aliança (Êx 24.7), que pode ter sido o registro original da aliança do Sinai e, portanto, teria formado a base para a renovação da aliança.

A maneira como o livro original foi escrito é igualmente incerta. A injunção para "escrever todas as palavras desta lei" em tábuas de pedra, depois da passagem do Jordão, pode se referir a Deuteronômio, mas pode também ser uma referência ao livro da Aliança ou à seção legal de Deuteronômio (veja 27.1–8 e comentário). É possível que, em algum ponto depois da morte de Moisés (34.1–12), a totalidade da obra tenha sido escrita, talvez em pedras ou tabletes, mas, mais provavelmente, em rolos de couro. Essa última possibilidade é ilustrada por material do Egito, conhecido como "Anais de Tutmés III" (c. 1490–1436 a.C.). Os anais, que foram entalhados nas paredes do grande templo de Karnak, são alguns dos vários relatos das campanhas dos faraós na Síria e na Palestina. Relatos menores estão contidos em uma estela de granito vermelho encontrada em Armant e em uma estela de granito de Jebel Barkal. Uma estela memorial, que esteve no templo de Karnak, louva as vitórias dos faraós em forma de um hino de vitória. O ponto de interesse, entretanto, é que há uma referência, nos anais, a um relato mais detalhado das campanhas, que estava registrado em um rolo de couro guardado no mesmo templo. O rolo, infelizmente, não sobreviveu, mas, aparentemente, continha os registros detalhados de cada dia da campanha a partir dos quais os anais foram compilados. O rolo de couro parece ter servido como um material portátil, mas de longa durabilidade, em que os relatos podiam ser registrados durante as viagens ao longo da Síria e da Palestina. É possível que uma forma similar de registro fosse empregada pelos hebreus (que por muito tempo haviam morado no Egito). A escrita da lei em tábuas de pedra tinha uma função mais temporária e cerimonial.

V. OCASIÃO

Há dois níveis em que a ocasião de Deuteronômio pode ser discutida. O nível primário é refletido internamente, no livro, a saber, a renovação da aliança do Sinai, nas planícies de Moabe. O segundo nível é relacionado às demais renovações do pacto imediatamente depois dos estágios iniciais da conquista (Js 8.30–35).

A renovação do pacto nas planícies de Moabe é essencialmente o objeto do livro de Deuteronômio. A ênfase, entretanto, não é nos detalhes da cerimônia de renovação, mas nas palavras que Moisés dirigiu ao povo reunido para a ocasião. Há duas perspecticas principais nas quais a cerimônia de renovação deve ser entendida. A primeira diz respeito à questão da sucessão da liderança humana na comunidade pactual. O tempo da morte de Moisés se aproximava e Josué estava prestes a assumir as responsabilidades da liderança. A segunda perspectiva é a da conquista militar, que deveria ocorrer em um futuro imediato, de todos os povos assentados nas planícies de Moabe. Depois de anos de preparação e disciplina, o povo estava às vésperas dos eventos que cumpririam as antigas promessas de Deus que haviam sido dadas aos patriarcas.

A aproximação da morte de Moisés fornece a base inicial para a renovação da aliança. O papel de Moisés na formação da aliança do Sinai havia sido tão importante que, para muitas pessoas, a pessoa de Moisés e a aliança devem ter parecido inseparáveis. Mas era chegado o tempo da morte de Moisés. Ela não era apenas o resultado da idade avançada, mas era precipitada, em parte, pelo curso dos eventos. Era hora de atravessar o Jordão, mas Moisés havia sido proibido, por Deus, de pôr os pés na terra prometida. A conquista deveria continuar e Moisés teria de deixar seu povo. É preciso observar, contudo, que, no sentido mais pleno, não era uma mudança de liderança que estava sendo contemplada. O verdadeiro líder do povo da aliança era o próprio Deus. O papel de Moisés era o de mediador e líder do ponto de vista humano. A questão da sucessão estava relacionada ao líder humano, o representante e porta-voz de Deus diante da comunidade da aliança. Com toda a sua importância na tradição israelita, Moisés tinha de se retirar. A descrição do encerramento da liderança de Moisés sobre seu povo contém elementos de tristeza e de aceitação.

A tristeza aparece na oração de Moisés (3.23–28), quando ele lembrou como havia pedido a Deus que lhe fosse permitido entrar na terra, mas só lhe foi permitido vê-la de longe. A aceitação e a submissão aparecem na concisa e comovente descrição da morte de Moisés (34.1–8). Embora não tenha posto os pés na terra, não obstante seus últimos momentos foram passados, mais uma vez, na comunhão de Deus, em uma montanha.

Durante a cerimônia de renovação, Moisés se dirigiu a seu povo como quem não mais estaria ali e a força de sua exortação à obediência ao longo de todo o livro deve ser entendida à luz desse pano de fundo. Moisés também entregou o ofício, que até então mantivera, a Josué, encorajando o povo a conceder-lhe a mesma lealdade. A sucessão da liderança humana não se deu em função de luta pelo poder nem por processo democrático. Foi matéria de divina indicação. Na ocasião em que Moisés havia rogado a Deus que lhe permitisse entrar na terra prometida, foi-lhe dito que incumbisse Josué da responsabilidade de liderar os israelitas. Assim, à certa altura da cerimônia, Moisés convocou Josué e o designou para seu papel (31.7–8).

Além da mudança de liderança, a segunda perspectiva para a ocasião descrita em Deuteronômio deve ser encontrada na conquista a ser realizada no futuro imediato. A aliança do Sinai tinha sido selada *depois* da grande vitória de Deus contra o Egito, no êxodo (Êx 15.1–18). A aliança deveria ser renovada *antes* da entrada na terra prometida. No êxodo, o povo havia descoberto, talvez pela primeira vez, que seu Deus era "homem de guerra", isto é, eles aprenderam que Deus participava nos eventos da história humana para realizar o cumprimento das promessas feitas a seu povo. Agora que já conheciam o caráter de Deus, eles deveriam renovar a aliança de lealdade a ele, antes de entrar em batalha. O resultado das batalhas futuras não residia nos poderes militares, mas no poder de Deus e na sinceridade de seu compromisso com Deus. A renovação da aliança pelos israelitas foi, assim, um reconhecimento de que estavam prestes a se empenhar em uma tarefa impossível, mas que, com Deus, tudo era possível. A obediência ao Deus da aliança, contudo, seria

essencial e foi para isso que Moisés, antecipando sua morte, encorajou seu povo a um compromisso sincero.

Alguns dos detalhes da ocasião da cerimônia emerge do texto de Deuteronômio, mas eles não são sempre claros, pois o propósito primário do livro deve ser achado no registro das palavras de Moisés. Todo o povo ("todo o Israel", 1.1) estava reunido nas planícies de Moabe para receber as palavras de Moisés, e à medida que a fala prosseguia, ocorreram alguns eventos e ações: (1) O povo declarou formalmente sua lealdade, afirmando que o Senhor era seu Deus (26.16–17). (2) Foram dadas instruções para a renovação da aliança (c. 27), baseada no fato de que "Hoje, vieste a ser povo do SENHOR, teu Deus" (cf. 27.9–11). (3) Bênçãos e maldições foram anunciadas ao povo (c. 28), o que deixa claro os resultados da obediência ou da desobediência à lei determinada pelo Deus da aliança. (4) Josué foi apontado como sucessor de Moisés, tanto em cerimônia pública (31.7–8; 34.9) quanto em privada, na tenda da congregação (31.14–23). (5) Seguiram-se instruções com respeito à colocação do texto da aliança na arca (31.9, 26). (6) Foram dadas instruções gerais para o procedimento normativo da renovação em tempos futuros mais distantes (31.10–13). (7) Moisés escreveu o "Cântico do testemunho" (32.1–43) e o ensinou ao povo (31.22, 28). O canto do hino pode ter marcado a conclusão formal da cerimônia de renovação.

Resumindo, essas apresentações indicam a ocasião refletida no livro, mas pode ser que o livro, em sua forma final, esteja relacionado com outra renovação da aliança, já dentro da terra da promessa, conduzida sob a direção de Josué (Js 8.30–35). Tal perspectiva já é notada em Deuteronômio (cf. 11.29–30; 27.1–13). A aliança devia ser renovada na vizinhança de Siquém, ao norte do qual estava o Monte Ebal e, ao sul, o Monte Gerezim. A escolha de Siquém como local para a renovação da aliança na terra prometida pode bem ter sido determinada pela antiga memória da associação de Jacó com o lugar. Jacó havia erigido um altar ali, chamando-o "El-Elohe-Israel" ("Deus, o Deus de Israel"; Gn 33.18–20). A renovação da aliança em Siquém foi uma marca dos primeiros sucessos que tinham sido experimentados na posse da terra. Era bem adequado, portanto, que

recordassem a cerimônia, conduzida por Moisés, que havia precedido esses sucessos. Josué, na cerimônia de Siquém, não omitiu nenhuma das palavras que Moisés havia ordenado (Js 8.35). É possível que o texto de Deuteronômio, substancialmente em sua presente forma, deva ser associado com a cerimônia de renovação da aliança, em Siquém.

VI. CANONICIDADE

Embora a história detalhada da formação do cânon do Antigo Testamento seja difícil de reconstruir, jamais houve dúvidas sérias quanto ao lugar de Deuteronômio (o quinto livro de Moisés) dentro do cânon. Ele foi reconhecido de longa data como sendo parte fundamental dos escritos canônicos e jamais foi objeto de debate (como foi o caso, por exemplo, de Ester e dos Cânticos de Salomão). Além disso, na história do pensamento cristão, o livro de Deuteronômio tem desempenhado um papel importante no entendimento do cânon. A Segunda Confissão Helvética, de 1566, por exemplo, citou passagens em Deuteronômio (4.2; 12.32) como sendo mandamentos de Deus com referência à canonicidade dos escritos de ambos os Testamentos.

As muitas citações de Deuteronômio no Novo Testamento e nos escritos de Qumran (veja Apêndice III) indicam que, antes do começo da Era Cristã, a Torá (que inclui Deuteronômio) era largamente aceita como obra autoritária e canônica. No Novo Testamento, citações do texto e referências ao livro de Deuteronômio ocorrem nos Evangelhos, em Atos, nas Epístolas e, de maneira mais velada, nos versos finais de Apocalipse. A julgar pelo material descoberto nas vizinhanças do Mar Morto, Deuteronômio foi um dos livros mais populares entre os sectários que viviam nas cercanias de Qumran.[38]

Deuteronômio, além disso, tem um lugar especial na história do desenvolvimento do cânon. O surgimento da ideia de cânon está intimamente relacionado com o conceito de aliança e, no Antigo Testamento, Deuteronômio é um documento pactual por excelência.[40] Era da natureza da aliança que ela fosse registrada por escrito,

tornando-se, assim, autoritativa, de maneira que a aliança escrita e o conceito de cânon, sem dúvida, cresceram juntos desde um período bem antigo na história de Israel. Isso quer dizer que, embora o Antigo Testamento, em sua forma canônica *completa*, fosse um produto relativamente tardio (pós-exílico), muitas de suas partes podem ter tido *status* canônico em data bem anterior.

Recentemente, uma nova hipótese tem sido defendida com respeito à natureza e à historicidade da canonicidade do Antigo Testamento. M. G. Kline tem expandido seus estudos sobre a relação entre os tratados do Oriente Próximo e a aliança hebraica a fim de trazer mais luz sobre a questão do cânon. Ele observa a importância de um tratado em forma escrita para os tratados políticos e para outros vários tipos de texto do Oriente Próximo. A presença de cláusulas documentais e maldições, destinadas a prevenir que os textos fossem ilegalmente alterados, habilita Kline a descrever os textos do Oriente Próximo como "documentos canônicos". A adaptação da forma do tratado na tradição hebraica incluía a adoção, pelos hebreus, do princípio canônico. Consequentemente, Kline conclui:

> Os princípios da Escritura canônica, portanto, coincidiram com a fundação formal de Israel como o reino de Deus. Nos documentos contratuais dados por Yahweh nas origens da nação de Israel, o povo de Deus já possuía o extrato básico do cânon do Antigo Testamento.

VII. O TEXTO HEBRAICO

O texto hebraico de Deuteronômio foi preservado em notáveis boas condições, em contraste com o texto de outros livros do Antigo Testamento (e.g., os livros de Samuel ou Jó). Muito embora a principal evidência textual seja tardia, do século 10º d.C., há poucos lugares em que fica difícil apreender o sentido do hebraico. As maiores dificuldades surgem de dois capítulos poéticos (32 e 33) e neles, em vez de serem um problema especificamente textual, as dificuldades fazem parte do problema mais amplo do entendimento da antiga poesia hebraica. Em vários pontos, a evidência das versões

indica um texto hebraico ligeiramente diferente daquele que temos hoje. Na maior parte, no entanto, tais variações não são de grande importância.

Perto do fim do século 19, muitos pensaram que teria acontecido uma grande descoberta de manuscritos que seria particularmente relevante para o estudo de Deuteronômio. Moses Wilhelm Shapira, de Jerusalém, um negociante de antiguidades e manuscritos, pôs à venda um manuscrito aparentemente antigo, o qual dizia ter sido achado em uma caverna, na região do Mar Morto. A escrita hebraica usada no manuscrito tinha muita semelhança com a escrita da já conhecida pedra moabita. O manuscrito continha partes bem extensas de seções de Deuteronômio e, com base na comparação com a pedra moabita, pensou-se que podia ser datada do século 9º a.C. O manuscrito, entretanto, foi declarado como sendo uma falsificação, em grande parte por causa da influência do acadêmico francês Clermont-Ganneau. Logo depois dessa declaração, o desafortunado Shapira (acusado de cumplicidade) cometeu suicídio.

Em anos recentes, a questão da autenticidade do manuscrito foi reaberta. Há diversos acadêmicos que pensam que ele pode, de fato, ser um texto antigo. Embora possa não ser tão antigo quanto pensou Shapira, o manuscrito talvez seja contemporâneo dos recentemente descobertos rolos do Mar Morto, ainda que em uma escrita mais arcaica. Infelizmente, parece que o manuscrito foi perdido, mas existem, ainda, várias transcrições e traduções. À vista do continuado debate sobre a autenticidade do manuscrito de Shapira, sua evidência não é empregada neste comentário. Se, entretanto, o debate for futuramente resolvido, então sua evidência talvez tenha de ser levada em conta em subsequentes estudos de Deuteronômio.

Não obstante a evidência do manuscrito de Shapira ainda estar sob suspeita, nova evidência foi providenciada para o texto de Deuteronômio por meio da descoberta dos rolos do Mar Morto, na vizinhança de Qumran, em 1947 e nos anos seguintes. Na maior parte, a evidência dos rolos mostra a surpreendente acurácia com que os textos hebraicos foram transcritos desde uma data muito antiga. A maioria das variações entre o MT e os rolos do Mar Morto é de menor

natureza. As principais diferenças são achadas na ortografia. Em um caso (Dt 32.43), o texto de Qumran é mais longo do que o MT e tem certas similaridades com o texto ainda mais longo da LXX, nesse ponto. Essa variação e outras diferenças significativas são discutidas no corpo do comentário.

A evidência de Qumran para Deuteronômio consiste de vários diferentes tipos de manuscrito. Há muitos fragmentos que consistem de remanescentes de rolos que, antes, contiveram a totalidade ou parte de Deuteronômio. A larga distribuição desses fragmentos indica que Deuteronômio deve ter sido um livro popular entre os habitantes da região de Qumran. Além desses fragmentos, seções de Deuteronômio são citadas em outros tipos de livro religioso. O texto *4QTestemonia*, por exemplo, ajunta diversas profecias bíblicas. Entre elas, há quatro citações de Deuteronômio. Porções de Deuteronômio também foram preservadas em três *filactérios* e uma *mezuzah*. Isso será discutido, mais adiante, nos comentários de Deuteronômio 6.6–9 e 11.18–21 (veja também 13.1–10).

A concordância da principal evidência de Qumran para o texto de Deuteronômio é fornecida mais à frente (Apêndice III), como ajuda para aqueles que desejarem estudar os textos em detalhes. Fica imediatamente claro que a evidência é bastante extensa. A lista, entretanto, pode ser um tanto enganosa, pois, em muitos casos, os textos de Qumran são extremamente fragmentários e podem preservar apenas uma ou duas palavras de um dado versículo. Assim, fica fora de questão a ideia de os textos de Qumran substituírem os textos mais recentes de que dependemos até o presente. Em um ou dois casos, a evidência é valiosa para o esclarecimento de leitura que, antes, era duvidosa. Na maior parte, o valor dos rolos é indireto, isto é, aumenta nossa segurança quanto à confiabilidade dos textos de que dependemos antes das descobertas feitas na região do Mar Morto.

VIII. TEOLOGIA

Não é possível resumir de maneira adequada todos os detalhes da teologia de Deuteronômio. A completa riqueza do pensamento

teológico do livro emergirá de uma cuidadosa leitura do texto. Portanto, esta seção sobre a teologia de Deuteronômio simplesmente realçará algumas das mais importantes características a fim de prover um pano de fundo geral para a totalidade do livro. A natureza da teologia bíblica, como disciplina, é, no presente, objeto de grande debate. O debate não será resumido aqui, mas pode ser útil indicar, de modo preliminar, o método a ser usado para examinar a teologia de Deuteronômio. O princípio básico para interpretar a teologia de Deuteronômio reside no seu caráter de documento pactual. É a aliança, então, que provê a estrutura dentro da qual os detalhes da teologia devem ser expressos.[49] Nos parágrafos seguintes, haverá, primeiro, um exame da natureza teológica geral da aliança israelita, tal como expressa em Deuteronômio. Segundo, os detalhes serão examinados mais profundamente, considerando-se consecutivamente as principais seções de Deuteronômio. As seções de Deuteronômio que encontram paralelo nos tratados políticos do Oriente Próximo formarão uma estrutura interpretativa para o exame da teologia do livro. A interpretação, mais uma vez, será geral. Será feita uma tentativa para apreender os temas mais abrangentes, sem sumarizar o conteúdo do livro. Inevitavelmente, nessa abordagem, haverá tópicos que não serão plenamente examinados. Por essa razão, é acrescentada, no final da seção, uma bibliografia seleta especial para dar alguma indicação de abordagens alternativas ao estudo da teologia de Deuteronômio.

A característica primária da aliança reside em sua natureza, como ligação entre o homem e Deus, ou, mais especificamente, entre o Senhor e seu povo escolhido. A fonte do vínculo da aliança reside em Deus somente. Ela representa um ato da bondade amorosa de Deus, iniciado por ele, em amor. Os recebedores dessa oferta de relacionamento eram o povo escolhido de Deus, os israelitas. Perguntar: “por que essa escolha?” é fazer uma pergunta impossível de ser respondida, pois embora os atos e palavras de Deus possam ser revelados ao homem, sua razão permanece em profundo mistério. Só podemos obter respostas parciais. Isso aconteceu porque Deus amou seu povo (7.8) e, em um sentido mais amplo, porque isso era uma

parte de sua vontade para o ser humano. Mas, em princípio, a natureza da relação pactual de Deus com o ser humano está além do alcance das questões filosóficas. O ser humano deve se contentar com aquilo que é revelado e deixar as coisas secretas para Deus (29.29). A essência da aliança, deve ser enfatizado, reside na relação entre Deus e o ser humano e, embora Deus seja o primeiro livre proponente no estabelecimento do relacionamento, não obstante ela exige uma resposta da parte do ser humano. O princípio operante na relação é o amor de Deus. Deus se moveu primeiro em amor na direção de seu povo e o povo deve responder a isso, em amor. A lei da aliança expressa o amor de Deus e indica o meio pelo qual uma pessoa deve viver para refletir o amor de Deus.

A aliança do Sinai não foi um evento "de uma vez por todas" que tivesse apenas significado histórico. Ele inaugurou um relacionamento continuado (que havia sido antecipado nas alianças anteriores) entre Deus e seu povo. Dado que se trata de um relacionamento continuado, a aliança deveria também ser renovada regularmente, mas, a cada renovação, a aliança do Sinai teria de ser lembrada. A renovação da aliança seria realizada não porque Deus tivesse mudado, mas porque cada geração teria de se comprometer, regularmente, em amor e obediência com o Senhor da aliança. No discurso de Moisés, a mais poderosa exortação é usada para mover o povo a um novo e sincero compromisso com Deus. A tendência para ver o pacto apenas como contrato legal, automaticamente ligando Deus com o ser humano, tinha de ser levada em conta. A natureza da aliança, como expressão de um relacionamento vivo, demandava do ser humano não uma aquiescência legalista, mas um comprometimento amoroso com Deus.

A estrutura de tratado da aliança era um lembrete para o povo a respeito de sua liberdade neste mundo e de seu total comprometimento com Deus. Os israelitas haviam estado sob escravidão, vassalos da potência mundial, no Egito, mas a intervenção de Deus na História, no êxodo, libertou-os da vassalagem humana. No encontro com Deus, em Horebe, eles foram submetidos a uma nova vassalagem, sob Deus. Na velha servidão, Israel tinha servido a

mestres terrenos e não tinha liberdade para cultuar a Deus (Êx 8.1). Na nova aliança, Israel tinha liberdade para adorar a Deus e não servia a nenhum governo humano. A dominação do Egito fora substituída pelo reinado de Deus (Êx 15.18), que havia rompido as cadeias da velha escravidão. É a relação entre Deus e o homem que será, agora, explorada de maneira mais profunda pelo estudo das seções tratado/aliança do livro (para um esboço das seções, veja "Unidade de composição").

1. Preâmbulo: a palavra profética

O preâmbulo, nos tratados suseranos hititas, geralmente começava com a identificação das palavras contidas no tratado como sendo as do rei hitita. Deuteronômio começa de maneira similar, mas distinta: "… palavras que Moisés falou a todo o Israel…" (1.1). A semelhança formal é clara, mas a diferença em substância é notável; o livro não começa identificando as palavras nele contidas como sendo de Deus, o verdadeiro Rei de Israel. As palavras humanas são de Moisés. A diferença não significa que Moisés era, de fato, rei de Israel. Ela aponta, antes, para seu papel de porta-voz ou profeta de Deus.

Havendo notado essa diferença na forma do tratado, entretanto, deve-se enfatizar imediatamente que a substância das palavras de Moisés tem sua fonte em Deus. A relação entre as palavras de Moisés e sua fonte e autoridade em Deus pode ser expressa de várias maneiras. Nas primeiras palavras atribuídas a Moisés, no livro, ele cita as palavras de Deus proferidas para o povo, em Horebe (1.6), mas, em outras ocasiões, ele fala suas próprias palavras (1.9). O princípio geral aí envolvido é expresso em 5.22–31. Em Horebe, o povo teve medo de ouvir a voz de Deus e rogou que Moisés a ouvisse em seu lugar e, então, lhe dissesse as palavras de Deus. Parte do papel de Moisés, em Horebe, foi agir como porta-voz de Deus. Nas planícies de Moabe, ele elabora o significado dessas palavras, mais uma vez, na cerimônia de renovação.

Moisés foi, assim, o primeiro de uma distinta linhagem de profetas em Israel. Como profeta, ele entrou em íntima relação com Deus e

recebeu a Palavra de Deus para o ser humano. Foi como o primeiro profeta, também, que ele comunicou a Israel certas orientações básicas que determinavam a natureza e a função da profecia para as subsequentes gerações (13.1–5; 18.15–22). E, nos últimos versículos do livro, quando Moisés já havia morrido, afirma-se que, desde então, não houve profeta como ele. O que distinguiu Moisés foi que tinha sido um homem "a quem o Senhor conhecia face a face" (34.10).

No papel de profeta, Moisés não apenas apresentou as palavras de Deus, mas as expôs com ênfase em sua pregação. Ele tinha responsabilidade, diante de Deus, de cuidar dos israelitas e, de sua longa experiência como seu líder, conhecia todas as suas fraquezas e falhas. Assim, em sua pregação, ele empregou diversos instrumentos de retórica em sua apresentação da substância da aliança a fim de conduzir o povo a um compromisso sincero com seu Deus. O papel profético, em outras palavras, não era simplesmente anunciar, mas persuadir o povo de sua força amorosa, chamando-o ao amor e à obediência, e, também, adverti-lo sobre as consequências de se abandonar a intimidade do relacionamento pactual. Moisés não era, simplesmente, o "microfone" de Deus, mas um homem com responsabilidade. Ele era responsável diante de Deus por uma apresentação fiel das palavras divinas e responsável pelo povo que Deus havia colocado aos seus cuidados.

De uma perspectiva cristã, há outro aspecto do papel profético de Moisés, em Deuteronômio. Em Deuteronômio 18.15–22, há uma descrição da natureza da profecia, mas a própria passagem é profética ao prenunciar outro profeta que haveria de vir, a saber, Jesus. Tal como Moisés foi o primeiro profeta na comunidade da aliança fundada no Sinai, assim também Jesus teve um papel profético na inauguração da nova aliança. Durante o breve ministério de João Batista, foi-lhe perguntado se ele seria o "profeta" (veja João 1.21–25), e ele respondeu negativamente. Ele era apenas seu precursor. Jesus era o profeta que haveria de vir, mas era mais do que um profeta. Assim, na velha aliança, as palavras introdutórias foram as de Moisés, representando o verdadeiro Rei de Israel. Na nova aliança, o reino foi

inaugurado pelo próprio Rei encarnado, que falou suas próprias palavras.

2. Prólogo histórico: a teologia da História

A História desempenha papel especial na aliança. No prólogo da aliança, o fato de a História ser recontada aponta para a importância fundamental dos eventos anteriores à fundação da própria aliança. Na tradição bíblica, no entanto, a História não tem as mesmas conotações dos conceitos modernos de História. A História não é um *continuum* ininterrupto de causas e efeitos em um sistema fechado, isento da intervenção de um Deus transcendente. Antes, a História reflete a vontade de Deus, em palavras e atos, dentro da criação. Particularizando, o prólogo histórico da aliança é uma descrição da vontade decretiva e da Palavra de Deus na esfera da História. Ela provê a base sobre a qual a aliança entre Deus e seu povo é estabelecida. Desse modo, o ponto central dessa história é o êxodo, mas ele não poderia ser chamado de histórico, no sentido científico moderno. Isso não significa que "não aconteceu", mas que a essência do êxodo foi um ato de Deus que, em virtude de sua própria natureza, é trans-histórico em relação ao moderno conceito de História.

A História, portanto, no antigo Israel, não era uma disciplina científica nem uma pesquisa do passado provocada por interesses antiquários nem uma filosófica busca de autoentendimento no contexto de eventos passados. A História revelava o que Deus havia feito em favor do seu povo, ela anunciava sua vontade. O papel da História, em Deuteronômio, diz respeito a esse ponto central. Primeiro, a História foi utilizada para evocar a memória; segundo, serviu para produzir visão e antecipação. Isso quer dizer que a História compreende passado e futuro, mas é crítica apenas para o presente. A memória do curso da ação de Deus no passado e a antecipação de seu curso futuro fornecem a estrutura para o presente compromisso de renovação da aliança. A História é, assim, uma dimensão de uma continuada relação entre Deus e seu povo. O passado apresenta um quadro da fidelidade de Deus dentro da relação

e mantém a promessa de continuação do relacionamento. Inversamente, o passado lembra ao povo sua infidelidade ou a infidelidade de seus predecessores e pode, portanto, imprimir nele, de maneira mais urgente, a necessidade de um compromisso presente a fim assegurar o futuro da relação.

Tal sentido de História cria um clima de imediação e contingência que permeia a totalidade do livro de Deuteronômio. Isso de maneira nenhuma fica confinado ao prólogo histórico. A imediação é criada pela consciência de que séculos de eventos complexos conduziram, dentro do plano de Deus, ao momento presente. De Abraão e dos patriarcas, do Egito e da grande libertação, de Horebe e da entrega da Lei, das viagens probatórias que trouxeram Israel até as planícies de Moabe – de todos esses eventos surgia uma consciência de que o presente era um momento extremamente crucial para a relação pactual. A contingência é expressa pela tensão entre a promessa de Deus para o futuro e o peso da responsabilidade, que, portanto, caía sobre os israelitas, de serem fiéis e obedientes em seu compromisso pactual com Deus. Na renovação da aliança, "agora" é o momento importante a que Moisés se referiu em seu discurso: "Hoje, vieste a ser povo do SENHOR, teu Deus" (27.9).

3. Estipulações gerais: o princípio básico do relacionamento

As estipulações gerais, na política do tratado, contêm diretivas que dizem respeito ao futuro do relacionamento entre as partes do tratado. Em Deuteronômio, o princípio básico que subjaz à relação entre Deus e seu povo é declarado e, então, operado em detalhes, no discurso de Moisés. O princípio básico é o *amor*; foi em amor que a aliança foi iniciada por Deus e, por amor, o povo devia manter seu íntimo relacionamento com Deus. A condição é apresentada, primeiro, nos dez mandamentos (5.6–21), os quais apresentam as dimensões e natureza do relacionamento, a saber, amor a Deus e amor ao próximo. Segundo, o princípio é colocado de maneira mais geral e imperativa – o homem deve amar a Deus com a totalidade do seu ser (6.5). Nas

porções restantes das estipulações gerais, o amor é um tema recorrente, tanto o amor de Deus pelo ser humano quanto o amor que este deve ter por Deus.

A imagem empregada para ilustrar o princípio de amor é importante, pois indica qual das muitas facetas do amor serve de base para a relação pactual. A imagem é a do amor do pai por seu filho; imagem similar é empregada nos tratados políticos. O amor paternal de Deus tem duas características. É expresso em seu cuidado por seu povo (veja 1.31) ou em sua disciplina (veja 8.5); os dois aspectos, bondade e severidade, são igualmente aspectos do amor paternal. De uma perspectiva humana, a imagem de pai e filho esclarece a razão pela qual o amor pode ser estipulado. Assim como, nos mandamentos, o jovem podia ser instruído a honrar seus pais (5.16), assim também, na relação pactual, o povo de Deus pode ser ordenado a amá-lo (6.5). A ordem para amar, entretanto, não reduz a aliança a uma relação legalista. O amor deve ser uma resposta do coração do homem a Deus, mas reconhece que é da natureza humana esquecer e ser infiel.

A natureza do nascente Estado de Israel deveria, assim, ser baseada no amor de Deus e no amor a Deus. O amor, o princípio básico, encontra expressão no Decálogo, a constituição do Estado cujo rei era Deus. Em outras palavras, amor não era simplesmente um princípio ou conceito ético abstrato. Foi-lhe dada completa expressão nos mandamentos, os quais mostravam a maneira pela qual o amor a Deus e ao próximo deve ser praticado. Os mandamentos eram vitais para a existência e o continuado bem-estar dos israelitas. Quebrar os mandamentos era romper a relação de amor. Quando não há amor, não pode haver aliança.

A renovação da aliança, portanto, consistia de um novo compromisso de amor com o Deus da aliança. De uma perspectiva humana, todo o procedimento pode parecer extraordinário. Israel, uma grande nação na Palestina, estava baseando sua existência no amor de um Deus invisível, mas pessoal. Os tratados políticos invocavam "amor" ao rei suserano, uma pessoa física real que exercia o poder humano a fim de assegurar tal "amor". A nacionalidade de Israel não era baseada em um governante humano nem em um

governo democraticamente eleito, mas no Deus vivo, a quem os israelitas conheciam de modo tão real que questões filosóficas quanto à sua existência teriam parecido ridículas. Assim como Deus é pressuposto em todos os pensamentos religiosos expressos no AT, assim também ele é pressuposto na estrutura política.

4. Estipulações específicas: as dimensões da vida pactual em detalhes

Para o leitor moderno, os detalhes contidos na legislação específica são, de diversas maneiras, os mais distantes e estranhos elementos de Deuteronômio. As questões tratadas nesta exposição da lei da aliança são numerosas e variadas. Algumas parecem ser da maior importância, enquanto outras parecem ser relativamente insignificantes. Há leis relativas ao santuário, à idolatria, às principais festas religiosas, crimes sexuais, conduta de guerra, comida, escravidão e ano de libertação, profecia e sacerdócio, ninhos de pássaros, questões financeiras e sequestro – para mencionar somente alguns assuntos. Parece haver uma mistura de leis cerimoniais, religiosas, civis e criminais. Nenhuma área da vida humana fica fora da perspectiva da lei e da aliança.

No mundo moderno, pode ser feita uma distinção entre aquilo que é religioso e o que é secular, entre o sagrado e o profano. Para Israel, tal distinção seria artificial não porque não houvesse distinção entre as esferas de operação da lei, mas porque a totalidade da vida estava sob o domínio de Deus, o Senhor da aliança. Consequentemente, o amplo espectro das estipulações específicas é significativo. As estipulações não cobrem cada possível contingência que surja na vida humana, mas indicam, por meio de sua amplitude e diversidade, que nenhuma área da vida é irrelevante ou sem importância para o membro da comunidade da aliança. As leis abrangem a responsabilidade comunitária e individual e, implícita nas leis, está a relação entre ambas. A comunidade permanece saudável em sua relação com Deus somente enquanto seus membros são fiéis. Mas a responsabilidade individual era vital não somente para seu próprio

bem-estar, mas porque cada uma de suas ações era uma parte da vida de toda a comunidade. “Nenhum homem é uma ilha”, cada um é parte da comunidade e, embora fosse responsável por seu próprio pecado e pudesse ser punido por ele, toda a comunidade era ameaçada pelos pecados de seus membros. Se um crime fosse cometido e o criminoso não fosse trazido à justiça, então a comunidade era responsável por lidar com a iniquidade cometida e por buscar o perdão de Deus (21.1–9).

A importância das estipulações específicas surge, mais uma vez, no *relacionamento* entre Deus e seu povo. O povo declarava que o Senhor era seu Deus (26.18). A declaração de Deus envolvia a promessa de que o seu povo seria colocado acima de todas as outras nações e deveria ser um povo santo (26.19). A declaração do povo não era simplesmente uma afirmação de fato, mas uma submissão de obediência à lei de Deus. A obediência era necessária, pois sua declaração seria vazia e nula se a vida dos seus membros não testificasse a realidade da declaração. Declarar que o Senhor era seu Deus mas viver como os outros viviam seria mais que hipocrisia. Aos olhos do mundo, macularia o conhecimento de Deus a quem Israel havia feito a declaração. Consequentemente, a natureza detalhada das estipulações específicas dispõe a totalidade do modo de vida adequado para um povo que afirmava manter um relacionamento com o Senhor da aliança. Assim, ao longo das estipulações específicas, há advertências quanto aos perigos de práticas religiosas estrangeiras. Tais advertências ilustram as maneiras pelas quais a lealdade a Deus pode ser rompida e pelas quais o verdadeiro relacionamento pactual com Deus pode ser ameaçado. Em suma, o objeto das estipulações específicas é a manutenção de um *relacionamento* verdadeiro e vivo com o Senhor da aliança.

5. Bênçãos e maldições: recompensa e punição

Os capítulos que contêm bênçãos e maldições (27–28) dão um tom sombrio ao livro de Deuteronômio. A ênfase é colocada nas maldições, não nas bênçãos, em termos de extensão de tratamento

dispensada a cada tópico. As maldições funcionam como advertências solenes para aqueles que renovavam sua lealdade ao Deus da aliança. Não era coisa leve entrar em um relacionamento com o Senhor. A perspectiva dentro da qual as bênçãos e maldições são postas é a da comunidade como um todo. A obediência ao Senhor da aliança resultaria em bênção, vida longa e posse da terra prometida, enquanto a desobediência levaria ao desastre. Assim, quando Israel renovava sua aliança com Deus, a clara expectação do futuro com Deus era contrastada com a desesperança de um futuro sem Deus. Ao enfatizar as maldições, Moisés trouxe, de maneira próxima para o seu povo, a tremenda responsabilidade do compromisso que faziam.

Há dois temas que perpassam as bênçãos e as maldições que são significantes para o entendimento adequado da natureza de Deus tal como é expressa em Deuteronômio: Deus é o Senhor da História *e* o Senhor da natureza. Ele controla as outras nações *e* o curso da natureza, seja a riqueza, a fecundidade da terra ou qualquer outra parte da ordem criada. Em outras palavras, Deus tem total controle sobre todos os fatores que possam afetar o bem-estar futuro de Israel. Se seu povo fosse obediente, ele teria poder para assegurar a bênção. Ele controlava os negócios das nações e podia, portanto, trazer a paz para Israel; e podia dar-lhe riqueza, vida longa e prósperas colheitas, pois é Senhor do mundo que criou. Mas se Israel fosse desobediente, não haveria esfera de vida que escapasse ao alcance de Deus. A força de seu exército ou as riquezas da terra não seriam de nenhum proveito quando o relacionamento vivo com Deus fosse quebrado.

O elemento trágico é introduzido pelo conhecimento que o leitor tem da subsequente história de Israel. A bênção do Senhor é inicialmente efetivada, mas, então, ocorre um declínio em que a maldição dominou a história até que, por fim, a história nacional é encerrada com a maldição do exílio da terra prometida (28.36). À luz da história de Israel, a ênfase dada às maldições perde algo de seu caráter e função de *advertência* e vem a ser, antes, uma antecipação profética do curso da história de Israel. A história triste, no entanto, não é escrita para nos habilitar ao julgamento dos homens do antigo Israel. Antes, serve como paradigma da natureza humana. Dotado do

maior privilégio possível, de uma íntima relação com Deus, não obstante, o homem escolhe seu próprio caminho, esquecido de sua vocação, até atrair sobre si a maldição de Deus. Essa maldição de Deus não é algo infligido com prazer vingativo, ao contrário, parece ser resultado inevitável da vida sem consideração por Deus, isto é, pela rejeição de um relacionamento com o Deus cuja essência é o amor.

A escuridão do quadro de Deuteronômio, dada pela ênfase nas maldições, é iluminada pelas palavras que Paulo escreveu aos gálatas. Ele cita Deuteronômio 27.26: "Todos quantos, pois, são das obras da lei estão debaixo de maldição; porque está escrito: Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no Livro da lei, para praticá-las. E é evidente que, pela lei, ninguém é justificado diante de Deus, porque o justo viverá pela fé" (Gl 3.10–11). Onde, então, a esperança deve ser achada? Como pode o homem ser redimido da maldição da lei? Paulo fornece a resposta, citando Deuteronômio, novamente, aplicando a passagem a Cristo: "Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar (porque está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro)" (Gl 3.13; cf. Dt 21.23). Por meio da morte de Jesus Cristo, a bênção de Deus foi, de novo, colocada diante do homem.

BIBLIOGRAFIA SELETA SOBRE A TEOLOGIA DE DEUTERONÔMIO

V. J. Almiñana Lloret, "El pecado en el Deuteronomio", *Estudios Bíblicos* 29 (1970), p. 267–285.

E. P. Blair, "An Appeal to Remembrance: The Memory Motif in Deuteronomy", *Interpretation* 15 (1961), p. 41–47.

W. Brueggemann, "The Kerygma of the Deuteronomic Historian", *Interpretation* 22 (1968), p. 387–402.

D. Daube, "The Culture of Deuteronomy", *Orita* (Ibadan Journal of Religious Studies) 3 (1969), p. 27–52.

F. Dumermuth, “Zur deuteronomistischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen”, *ZAW* 70 (1958), p. 59–98.
J. G. Gammie, “The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy”, *CBQ* 32 (1970), p. 1–12.
N. K. Gottwald, “ ‘Holy War’ in Deuteromony: Analysis and Critique”, *The Review and Expositor* 61 (1964), p. 296–310.
S. Hermann, “Die Konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblicher Theologie”, in H. W. Wolff, org. *Probleme biblischer Teologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag* (1971), p. 155–170.
J. Malfroy, “Sagesse et loi dans le Deutéronome”, *VT* 15 (1965), p. 49–65.
D. J. McCarthy, “Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship Between Israel and Yahweh”, *CBQ* 27 (1965), p. 144–147.
R. A. F. McKenzie, “The Messianism of Deuteronomy”, *CBQ* 19 (1957), p. 299–305.
P. D. Miller, “The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land”, *Interpretation* 23 (1969), p. 451–465.
J. M. Myers, “The Requisites for Response: On the Theology of Deuteronomy”, *Interpretation* 15 (1961), p. 14–31.
J. J. Owens, “Law and Love in Deuteronomy”, *The Review and Expositor* 61 (1964), p. 278–283.
M. Roberge, “Théologie de l’alliance sinaitique dans le Deutéronome”, *Revue de l’Université d’Ottawa* 34 (1964), p. 101–119.
L. E. Toombs, “Love and Justice in Dt. A Third Approach to Law”, *Interpretation* 19 (1965), p. 399–411.
M. Weinfeld, “The Origin of Humanism in Deuteronomy”, *JBL* 80 (1961), p. 241–247.
J. N. M. Wijngaards, *The Dramatization of Salvific History in the Deuteronomic Schools* (Leiden, 1969).

IX. PROBLEMAS NA INTERPRETAÇÃO DE DEUTERONÔMIO

1. Introdução aos problemas

Nas seções precedentes da Introdução, argumentamos que Deuteronômio é essencialmente mosaico e uma perspectiva é similar assumida ao longo de todo este comentário. Ainda que, em um sentido técnico, o autor (ou escritor) não seja conhecido, a principal substância de Deuteronômio é referida internamente como sendo "as palavras de Moisés". Muito embora o processo e as implicações da redução das palavras à escrita não sejam plenamente conhecidos, este comentário leva a sério sua atribuição a Moisés. Ainda assim, fica claro para o leitor das seções precedentes da Introdução que a perspectiva conservadora assumida ao longo do comentário não será a mesma mantida pela maioria dos estudiosos modernos do AT, no que tange a Deuteronômio.

O fato de que há muitas diferentes opiniões sobre Deuteronômio indica que há problemas fundamentais sobre a interpretação do livro. Em certa medida, esta variedade de opiniões procede das perspectivas teológicas e filosóficas dos diferentes acadêmicos. Veja Apêndice I. Mas, além disso, a variedade de opiniões pode vir, em parte, da interpretação da evidência contida em Deuteronômio e no AT como um todo, que provê a estrutura maior dentro da qual Deuteronômio é interpretado.

Consequentemente, nesta seção da introdução, algumas tentativas serão feitas para observar esses problemas de interpretação que têm dado origem a tal diversidade de opinião. Do vasto número de problemas, selecionamos os que são vistos como mais significativos. Se os problemas não forem resolvidos de maneira a satisfazer aqueles que mantêm interpretações de Deuteronômio diferentes das apresentadas nesta obra, espera-se que, pelo menos, os pontos seguintes esclareçam um pouco a perspectiva da qual este comentário foi escrito.

Os seguintes tópicos e problemas examinados são, respectivamente: Deuteronômio e a reforma de Josias; aspectos "Norte" e "Sul" de Deuteronômio; o pano de fundo das leis no livro;

a religião de Israel no tempo de Moisés; a transmissão do texto de Deuteronômio.

2. Deuteronômio e a reforma de Josias

Desde um período antigo na história da interpretação de Deuteronômio, o livro tem sido associado à reforma de Josias, no século 7º a.C. Jerônimo e outros pais da igreja sugeriram que o livro da lei descoberto no templo, durante o reinado de Josias, teria sido o de Deuteronômio. Só a partir do início do século 19, entretanto, uma visão mais radical foi defendida, a saber, que Deuteronômio foi essencialmente o *produto* do reinado de Josias, não meramente um livro antigo que foi descoberto naquela época. Essa hipótese continuou a desempenhar papel importante nos estudos de Deuteronômio, embora esteja, agora, consideravelmente transformada em relação à forma como foi inicialmente expressa. Assim, examinemos a reforma de Josias e a natureza do livro descoberto durante seu reinado.

A principal fonte histórica da reforma de Josias está contida em 2Reis 22–23 e 2Crônicas 34–35. Dado que tais fontes fornecem ênfases diferentes em seu relato do reinado de Josias, cada uma deve ser brevemente resumida antes que sua importância seja examinada para estabelecer a relação entre a reforma e a descoberta do livro de Deuteronômio.

Conforme 2Reis 22–23, no décimo oitavo ano do reinado de Josias, foi dito ao rei que o "livro da lei" havia sido descoberto, no templo. Quando o conteúdo do livro foi lido para o rei, ele ficou bastante perturbado. Depois de confirmar a autenticidade do livro, Josias convocou os representantes do povo, juntamente com os profetas e os sacerdotes. O livro recentemente descoberto foi, então, lido para a assembleia reunida. Assim, a descoberta do livro da lei levou diretamente à cerimônia de renovação da aliança. Daí, segundo a narrativa, certas medidas reformadoras foram empreendidas em todo o reino e além dele, dirigidas contra os símbolos e práticas de religiões

estrangeiras e contra as impurezas no culto da verdadeira religião israelita. Finalmente, foi celebrada a festa da Páscoa.

A narrativa de 2Crônicas 34–35 fornece informação adicional e provê diferentes ênfases das contidas em 2Reis. No oitavo ano do reinado de Josias, o jovem rei "começou a buscar o Deus de Davi, seu pai". No duodécimo ano do seu reinado, Josias empreendeu medidas de reforma, purificando Jerusalém das coisas pertinentes às religiões estrangeiras. Então, no décimo oitavo ano do reinado, o livro da lei foi descoberto. A sequência dos eventos seguintes é similar à de 2Reis. Foi realizada uma cerimônia de renovação e Josias prosseguiu com as medidas de reforma (2Cr 34.33). Finalmente, a Páscoa foi celebrada.

Quando esses dois relatos são comparados, torna-se evidente que o escritor ou editor do relato de 2Reis forneceu uma declaração resumida da reforma de Josias, concentrando-se no décimo oitavo ano de seu reinado. Seu relato deve, portanto, ser suplementado pelo do cronista, para que haja uma descrição mais completa. A descrição completa é significativa: a tendência reformadora do reinado de Josias é evidente já no oitavo ano de seu reinado e, por volta do décimo segundo ano, reformas profundas já tinham sido feitas. As reformas que começaram no décimo segundo ano do reinado de Josias podem, de fato, estar implícitas em 2Reis 22, pois nele está claro que renovações estavam sendo realizadas no templo quando o livro da lei foi descoberto. Quando as duas fontes sobre o reinado de Josias são levadas em conta, fica claro que as medidas reformistas já estavam em andamento *antes* da descoberta do livro da lei. Em ambas as fontes, porém, não há dúvida de que a descoberta do livro da lei causou grande ansiedade no rei e que isso resultou *diretamente* na realização de uma cerimônia de renovação da aliança.

Com base nessas duas fontes, parece razoável confirmar a opinião de que o livro da lei descoberto no templo durante o reinado de Josias não foi outro senão o livro de Deuteronômio. As razões para essa confirmação, contudo, não incluem todas as que são tradicionalmente dadas. As duas principais razões para identificar Deuteronômio como o livro da lei são as seguintes, tomadas em conjunto. (a) A leitura do

livro causou grande consternação ao rei, embora as medidas para a reforma já tivessem sido iniciadas. Há uma forte possibilidade de que a seção de "maldição" de Deuteronômio (27–28) fosse a causadora da consternação. Essa interpretação talvez encontre alguma confirmação nas palavras de Hulda (2Rs 22.19; 2Cr 34.24). (b) A imediata reação à redescoberta do livro da lei, por parte do rei, foi a de realizar a cerimônia da renovação da aliança. A ação teria sido inteiramente consistente com a natureza e propósito de Deuteronômio como documento da aliança.

A seguinte conclusão preliminar pode ser extraída da evidência: a reforma de Josias provê razoável certeza *terminus ad quem* para a data de Deuteronômio. No argumento até aqui apresentado, entretanto, não fica claro se o redescoberto livro da lei seria a totalidade do livro de Deuteronômio ou uma forma primitiva do atual Deuteronômio (*Urdeuteronomium*). É aqui que o item (b), no parágrafo anterior, assume particular importância. A descoberta do livro da lei provocou imediata cerimônia de renovação da aliança. É provável, então, que o redescoberto livro da lei não fosse, por exemplo, a simples seção legal de Deuteronômio (12–26), mas, fosse, de fato, a maior parte (se não a totalidade) de Deuteronômio em sua forma presente, cujo *conjunto* constitui um documento pactual.

NOTA ADICIONAL

O santuário central e a reforma de Josias

A centralização do culto no templo de Jerusalém foi um aspecto significativo da reforma de Josias. Deve ser enfatizado, contudo, que a centralização do culto foi resultado da reforma, em vez de ter sido seu propósito teórico. Os *lugares altos* foram destruídos e os sacerdotes idólatras foram depostos porque representavam religiões estrangeiras ou formas sincretistas da religião israelita (2Rs 23.5, 8; 2Cr 34.3). É difícil argumentar que o aspecto da centralização da reforma pressupõe ou que seja, de alguma maneira, dependente de Deuteronômio, pelas seguintes razões. (a) A questão teórica da centralização não é a preocupação primária de Deuteronômio (veja o

comentário sobre o capítulo 1); (b) Não há referência explícita, em Deuteronômio, a *lugares altos*, templo ou Jerusalém; (c) O único santuário mencionado em Deuteronômio está nas vizinhanças de Siquém, entre o Monte Ebal e o Monte Gerizim (Dt 11.29–30; 27.11–14). A estrutura de tratado apresentada pelo livro é tal que o capítulo 27 é parte integrante de Deuteronômio, a saber, uma cláusula documental, e tentar fazer desta passagem uma inserção posterior é, portanto, uma atitude suspeita.[65] Assim, conquanto, em princípio, a reforma de Josias não conflite com Deuteronômio, é difícil fornecer uma explicação para a referência ao Monte Ebal e ao Monte Gerizim, caso se acredite que Deuteronômio seja uma composição do século 7º, destinada, em parte, a promover a centralização do culto em Jerusalém.

3. Aspectos "Norte" e "Sul" em Deuteronômio

Se for aceito que a reforma de Josias fornece razoável certeza *terminus ad quem* para a data de Deuteronômio, então surgem duas outras possibilidades a serem submetidas à avaliação crítica. A primeira possibilidade é a de que haja aspectos de Deuteronômio que sugiram uma proveniência para o livro no Estado Norte de Israel (ou, talvez, entre as tribos do Norte). A segunda possibilidade é a de que haja aspectos que sugiram uma proveniência do livro no Estado Sul de Judá. Em cada caso, a evidência consiste de elementos internos do livro e de correspondências entre Deuteronômio e certos aspectos externos da história e religião de Israel.

(a) Primeiro, então, examinemos a evidência que parece sugerir uma proveniência nortista para Deuteronômio. Os seguintes pontos têm de ser considerados. (i) A referência ao santuário nas vizinhanças de Siquém (a saber, Montes Ebal e Gerizim) implica algum tipo de afinidade com o Norte (veja 11.29–30 e 27.1–26). (ii) As fortes semelhanças de certas características entre Deuteronômio e Oseias sugerem alguma afinidade com o reino do Norte. (iii) A essa evidência podem ser acrescentados os paralelos entre Deuteronômio e os movimentos proféticos nortistas, em termos dos conceitos desses

últimos em relação à antiga ideologia de guerra. (iv) A lei de reinado (17.14–20) pode ser entendida como reflexo da ideologia nortista. Esse tipo de evidência, entretanto, é notoriamente ambíguo, pois, conquanto reflita a teoria nortista e (até certo ponto) a prática nortista do reinado, a legislação pode ter sido igualmente promulgada no Estado do Sul como medida de reforma. (v) A chamada "teologia do nome" de Deuteronômio também pode apontar para uma característica do Norte, embora também seja um tipo de evidência bem ambíguo. Em suma, não há evidência que, por si mesma, requeira como certa uma *proveniência* para o livro.

(b) Há também evidência que sugere uma proveniência sulista para o livro. (i) A descoberta de Deuteronômio, durante o reinado de Josias, pode fundamentar tal sugestão (veja a seção 2). (ii) Pode ser argumentado que a centralização do culto durante o reinado de Josias e sua suposta dependência de Deuteronômio suportam ligações com o Estado sulista, mas, sobre esse tópico, veja a NOTA ADICIONAL, na seção 2. (iii) As fortes semelhanças entre Deuteronômio e certos aspectos da profecia de Jeremias sugerem algum tipo de relação entre os dois escritos e, consequentemente, a presença de Deuteronômio no Estado sulista. (iv) A produção da "história deuteronomista" sugere um conhecimento de Deuteronômio no Estado sulista e durante o exílio judaico.[69]

(c) Como devem ser interpretados tais aspectos "Norte" e "Sul"? É claro que essa hipótese que focaliza exclusivamente evidência "nortista" ou "sulista" deve ser submetida a forte crítica. Se esse tipo de informação for usado na formulação de um argumento concernente à data e proveniência de Deuteronômio, então, é claro, devem ser incluídas, de algum modo, ambas as categorias de evidência.

De novo, comecemos com uma avaliação crítica de E. W. Nicholson, em *Deuteronomy and Tradition*. Nicholson foi escolhido para representar uma variedade de hipóteses modernas porque apresenta um caso convincente e bem argumentado e tenta incorporar ambas as teorias de evidência em uma só hipótese. Sua visão, de forma sumária, é como segue. A origem de Deuteronômio deve ser encontrada nos círculos proféticos do Norte de Israel. Depois da

queda do reino do Norte (721 a.C.), o círculo nortista, responsável por Deuteronômio, fugiu para Judá. Ali, formularam suas antigas tradições (nortistas) em um programa de reforma que pretendiam fosse realizado pelas autoridades judaicas, pois chegaram a crer que o futuro de Israel estaria no Sul. Dadas suas intenções, tentaram conscientemente integrar suas tradições às do Sul, especificamente nos esforços reformadores de Ezequias para centralizar o culto em Jerusalém. Assim, a atual composição de Deuteronômio, muito provavelmente, teria sido feita durante o reinado de Manassés ("Deuteronômio", aqui, não significa o livro todo em sua presente forma; veja a nota 9, para uma opinião sobre o processo de composição defendido por Nicholson). O ponto forte da hipótese de Nicholson reside em que ela aplica séria consideração aos aspectos nortistas de Deuteronômio, enquanto, ao mesmo tempo, fornece relato plausível da chegada e presença do livro ao reino do Sul.

A principal fraqueza, a meu ver, é que a hipótese falha em dar atenção à evidência mais significativa para as associações nortistas de Deuteronômio, a saber, as referências ao santuário nas vizinhanças de Siquém (veja a seção (a), (i)). A posição de Nicholson com respeito a Deuteronômio 27 pode ser resumida como segue. (i) Deuteronômio 27 é amplamente reconhecido como inserção secundária porque interrompe o fluxo da narrativa. A isso, a resposta pode ser que, do ponto de vista literário, é possível considerar Deuteronômio 11.29–30 como textos completamente integrados na estrutura narrativa; veja a introdução ao comentário de 11.26–32. (ii) A natureza secundária de Deuteronômio 27 é demonstrada pelo uso da forma discursiva na terceira pessoa e não na costumeira segunda pessoa. Em resposta, pode ser argumentado que há razões particulares para esta forma pronominal; veja as observações preliminares ao comentário de Deuteronômio 27.1–8. (iii) Dado que as cerimônias legisladas em Deuteronômio 27 são registradas como tendo sido cumpridas em Josué 8.30–35, Deuteronômio 27 pode proceder do deuteronomista, que o construiu com base em materiais mais antigos. Contudo, tal como G. J. Wenham observou,[74] tal inserção não poderá ser facilmente atribuída ao historiador deuteronomista, cuja principal

mensagem era que todos os santuários fora de Jerusalém eram pecaminosos. (iv) Em sua discussão sobre a relação entre Deuteronômio e o padrão de tratado pactual, Nicholson não usa Deuteronômio 27, alegando já haver demonstrado tratar-se de material secundário. Com essa omissão, no entanto, ele remove uma parte vital da estrutura do tratado e da natureza e do propósito da festa da renovação da aliança.[76] Resumindo, não existem bases boas para omitir Deuteronômio 27 (e 11.29–30) sob a alegação de ser material secundário. No entanto, se tais passagens forem mantidas como sendo material primário, isso certamente tende a minar algumas das principais características do argumento de Nicholson. Para ser mais específico, seria difícil entender a razão pela qual o círculo nortista responsável por Deuteronômio sustentaria as tradições concernentes ao santuário nas vizinhanças de Siquém, se estivessem conscientemente tentando integrar suas tradições nortistas à tradição sulista de centralização do culto. Isso arruinaria completamente seu propósito. Além disso, Deuteronômio 27 (e 11.29–30) fala de uma renovação futura da aliança. Como vimos (na seção 2), a descoberta do livro da lei no reinado de Josias provocou diretamente uma cerimônia de renovação da aliança. Isso sugere não apenas que Deuteronômio 27 era parte do livro da lei, mas também que o livro da lei não tratava primariamente da centralização (que tinha sido realizada no tempo de Ezequias, sem notáveis descobertas), mas, sim, da renovação da aliança.

Considerada esta rejeição de Nicholson à interpretação dos aspectos “nortistas” e “sulistas” de Deuteronômio, tentemos, agora, interpretar os dados em termos da datação de Deuteronômio no final do período de Moisés. O argumento que segue é necessariamente uma reconstrução hipotética, em função da natureza (e relativa ausência) da evidência.

Deuteronômio tem sido interpretado como sendo essencialmente mosaico (veja as seções anteriores da Introdução). Sua forma final, incluindo o relato da morte de Moisés, é provisionalmente ligada à renovação da aliança promovida por Josué, nas vizinhanças de Siquém (Js 8.30–35), a qual, por sua vez, marca o cumprimento dos

objetivos de Deuteronômio (11.29–30 e c. 27). Deuteronômio é, assim, um documento pactual. Talvez tenha sido usado, de novo, na renovação da aliança, em Siquém, realizada no final da vida de Josué (Js 24) e o relato de uma posterior cerimônia de renovação talvez tenha sido preservado juntamente com Deuteronômio (Js 24.26). Uma vez que se tratava de documento pactual, podemos supor que o texto de Deuteronômio foi guardado na arca (veja Dt 31.9 e comentário). Se for assim, então, ele eventualmente teria sido levado para Jerusalém, juntamente com a arca, depois de uma história de perigos durante o tempo de conquista e de assentamentos.

Com a ruptura da monarquia unida, depois da época de Salomão, uma de duas possibilidades pode ter ocorrido. (i) Deuteronômio pode ter permanecido em Jerusalém, mas uma cópia foi levada ao reino do Norte. (ii) Deuteronômio foi tirado da arca, em Jerusalém, e levado para o reino do Norte. Parece claro, pelo menos, que Deuteronômio exerceu alguma influência no final do período da monarquia unificada. A infrutífera viagem de Roboão a Siquém para se tornar rei de todo o Israel (1Rs 12.1–20) indica que Siquém ainda desempenhava um papel importante na instituição de um novo monarca ou líder nacional. Depois da ruptura, a elaboração de um programa por Jeroboão em Siquém e seu uso de Siquém como capital do reino do Norte por breve período implica que as tradições desse local eram influentes no Norte. A evidência de uma continuada importância de Deuteronômio no Norte, como já foi observado, pode ser vista nas tradições proféticas em geral e em Oseias, em particular. Não há certeza sobre se Deuteronômio desempenhou ou não um papel importante na história primitiva de Judá, mas a reforma de Josias indica sua importância. É possível que a dinastia davídica, com sua particular ideologia, tenha causado o eclipse temporário de Deuteronômio. Alternativamente, Deuteronômio, talvez, tenha sido de fato tirado de Jerusalém após a ruptura e, então, trazido de volta pelos refugiados nortistas, depois da queda de Samaria, depositado no templo de Jerusalém e, eventualmente, redescoberto cem anos depois, no tempo de Josias. A redescoberta de Deuteronômio, no século 7º, parece ter tido resultados significativos: (i) levou à cerimônia de

renovação da aliança durante o reinado de Josias; (ii) parece ter exercido influência sobre Jeremias e seu círculo; (iii) iniciou uma tradição de história escrita, em Israel (a chamada "escola deuteronomista"), a qual culminaria com a compilação de toda a história, em larga escala, de Israel, interpretada (pelo menos em parte) a partir da perspectiva pactual do livro de Deuteronômio.

4. O pano de fundo da Lei em Deuteronômio

Argumentamos, na seção IV da Introdução ("Data e autoria") que a forma de tratado indicava uma data muito antiga para o livro essencialmente em sua presente forma. Nos parágrafos imediatamente precedentes, foi apresentado um argumento quanto ao fato de que uma datação mais antiga torna possível o desenvolvimento de uma hipótese flexível o bastante para abranger a ambos os aspectos de Deuteronômio, "nortista" e "sulista". Temos de perguntar, agora, se o conteúdo legal de Deuteronômio é compatível com uma data mais antiga e se isso contribui para o argumento de uma datação mais antiga para o livro.

Primeiro, entretanto, devemos nos lembrar das observações da seção 3, de que muitos escritores modernos que defendem uma data no século 7º para a principal composição do livro admitem que grande parte do conteúdo é muito antiga, com alguns chegando ao período anterior à monarquia. Esse material mais antigo, eles dizem, foi trabalhado para formar a presente composição. Assim, a antiguidade do livro em geral não é o ponto em questão. Antes, deve ser levantada uma pergunta mais importante: o material é compatível com a era mosaica? Esta é uma questão mais difícil. De novo, no entanto, temos de enfatizar que não queremos, aqui, *provar* uma origem mosaica para a lei. Nossa tarefa, mais modesta, é a de inquirir sobre a compatibilidade da lei de Deuteronômio com a era mosaica. O tratamento do material nos parágrafos seguintes é necessariamente seletivo. Uma compreensão mais completa da posição apresentada aqui será obtida na leitura do comentário sobre os capítulos 12–26.

(a) O primeiro ponto a ser observado é que uma grande quantidade da lei, em Deuteronômio, tem paralelos precisos em outros documentos legais do antigo Oriente Próximo. Esses paralelos serão mencionados em notas de rodapé no corpo do comentário, mas um exemplo será dado aqui como ilustração. Na legislação social existem muitos paralelos entre Deuteronômio e o Código de Hamurabi. Pode ter havido legislação similar no antigo Egito, embora o caráter da evidência torne incerta essa afirmação.[79] Em suma, leis desse tipo, em Deuteronômio, que tenham paralelos em outros códigos do Oriente Próximo, não podem ser interpretadas como sendo anacrônicas ao período mosaico.

(b) Há muitas leis, em Deuteronômio, que parecem pressupor conhecimento das condições da Palestina. Por exemplo, a legislação de 12.1–3 (cf. 7.5) pressupõe um conhecimento considerável das práticas religiosas cananitas. As detalhadas leis alimentares e dietéticas de Deuteronômio 14 também parecem pressupor considerável conhecimento das condições na Palestina. A esse tipo de material podem ser acrescentadas leis cujos sentidos são esclarecidos com base em textos ugaríticos (cananitas), tais como os da legislação contida em 21.1–10 e 23.17–18. Pode ser argumentado que legislação desse tipo pode ser produto da experiência de vida hebraica dentro da terra prometida e que tal legislação não poderia ter sido anterior ao assentamento.

Ao falar dessas dificuldades, é importante manter em mente os seguintes pontos. (i) É parte fundamental das tradições patriarcais hebraicas que, antes da residência dos hebreus no Egito, seus ancestrais tiveram experiência da Palestina e da Mesopotâmia. Tal como mostraremos na seção 5(a), adiante, as tradições patriarcais formam um importante subtema ao longo de Deuteronômio. É razoável supor que as tradições patriarcais foram mantidas vivas durante a permanência no Egito, incluindo informações sobre a Palestina. (ii) Aparentemente, havia cananitas residentes na região Norte do Egito, quando os hebreus estavam no Egito; o lugar chamado *Baal-Zefom*, em Êxodo 14.2, provavelmente indica a presença de um santuário a Baal na região do delta, para o que há evidência

arqueológica. (iii) Aspectos da religião cananita estavam presentes no Egito, algumas vezes de forma sincrética, desde, pelo menos, o final da décima oitava dinastia. O deus Baal, representado até mesmo por seu próprio sacerdócio e pela deusa Anate, também era popular.[83] (iv) Durante a décima oitava dinastia, as cartas de Amarna indicam um bom conhecimento egípcio sobre a Síria-Palestina. Na décima nona dinastia, sob Setos I, foi mantido o controle do Egito sobre a Palestina e, assim, seria de esperar que um homem da formação e nas circunstâncias de Moisés tivesse alguma familiaridade com as condições da Palestina.

Com base nesses quatro pontos precedentes, fica claro que ninguém poderia pensar sobre Moisés e os antigos hebreus como se eles vivessem em um tipo de vácuo cultural e histórico. Tanto a evidência interna quanto a evidência externa indicam uma variedade de possíveis fontes das quais os hebreus, no Egito, podem ter obtido informações sobre a Palestina e sobre a religião dos cananitas. Entretanto, os quatro pontos alistados de maneira nenhuma provam a natureza mosaica, ou mesmo anterior, de muitas das leis de Deuteronômio. No entanto, reduzem a força de argumentos quanto a que as leis *necessariamente* reflitam um período em que os hebreus já estavam assentados na terra.

(c) Certas leis, em Deuteronômio, têm um caráter teórico, indicando um pano de fundo de experiência limitada, mas de elevadas aspirações. Um bom exemplo desse tipo de legislação pode ser visto nas leis de guerra, particularmente aquelas contidas em Deuteronômio 20 (veja comentário, para maiores detalhes). A perspectiva religiosa geral (20.1–4) e os fundamentos para isenção do serviço militar (20.5–9) apontam para a convicção radical de que a vitória na guerra dependia principalmente do poder de Deus, não do tamanho numérico do exército. A perspectiva é semelhante à do Cântico do Mar (Êx 15.1–18), em que a vitória sobre o Egito é atribuída somente a Deus. Certamente, não há sugestão, em Deuteronômio 20, quer de um exército permanente, quer de uma atitude mais branda em relação à vitória que pode ter se desenvolvido mais tarde, como resultado da experiência.

Em conjunção com esse entendimento religioso da guerra expresso em Deuteronômio 20.1–9, há uma teoria totalmente realista da guerra, registrada em 20.10–18. Uma breve digressão pode ajudar a ilustrar esse ponto. Um dos mais influentes filósofos de guerra, em tempos modernos, foi Carl Von Clausewitz (1780–1831). Clausewitz definiu a guerra como sendo um ato de violência realizado a fim de compelir um inimigo a cumprir a vontade do agressor. Na expansão de sua definição, porém, ele fez uma importante e necessária distinção em sua própria análise da guerra: ele distinguiu entre, de um lado, o conceito de guerra teórico ou abstrato e, do outro, as guerras reais. Do ponto de vista teórico, a guerra tem de terminar com a vitória do agressor, pois, de outra maneira, seria sem sentido até mesmo iniciar a guerra. Para obter a vitória, nenhum esforço deveria ser poupado e Von Clausewits insistiu que seria absurda a introdução de um princípio de moderação na filosofia da guerra. A realidade da guerra, entretanto, muitas vezes difere da filosofia da guerra pelo fato de que certos fatores podem surgir (como oportunidade ou o moral da tropa) que não podem ser completamente considerados por uma base teórica. Por uma perspectiva militar, Clausewitz argumenta, há três objetivos principais na guerra: (i) o poder militar do inimigo deve ser destruído para que ele não possa mais guerrear; (ii) o país inimigo tem de ser conquistado, pois, desse país, uma nova força militar pode surgir; (iii) a guerra só termina totalmente quando a vontade de guerrear do inimigo for subjugada.

Quando as leis de guerra em Deuteronômio 20 são comparadas com essa recente teoria da guerra, surgem alguns pontos importantes. Deuteronômio 20.10–15 (o tratamento de cidades inimigas fora da terra prometida) e 20.16–18 (o tratamento das cidades inimigas dentro da terra prometida), estabelecem o uso da força e a morte, a última passagem sendo particularmente severa ao legislar a matança indiscriminada. O grau de severidade de cada uma dessas seções segue certa lógica. O tratamento das cidades fora da terra prometida serviria de advertência, enquanto o tratamento das cidades dentro da terra prometida seria terminal. Na última passagem, 20.16–18, todos os três objetivos de guerra propostos por Clausewitz seriam

alcançados de um só golpe: o poder militar do inimigo seria destruído, o país (ou cidade-Estado) seria conquistado a fim de que nenhum inimigo pudesse ressurgir e a vontade do inimigo seria subjugada. Outro ditame de Von Clausewitz também seria cumprido, isto é, que nenhum princípio de moderação deveria ser introduzido na teoria de guerra.

Os comentários parecem indicar com bastante clareza que Deuteronômio 20.10–18 contém uma teoria (ou "filosofia") de guerra. A prática da guerra, com frequência, não faz jus à teoria. O fato de Deuteronômio 20 conter uma declaração teórica da guerra não quer dizer que tenha sido escrito por alguém desinformado sobre a guerra. Com efeito, o oposto parece ser verdadeiro. Há muitos paralelos (como veremos nas notas de rodapé no comentário sobre Deuteronômio 20) entre a passagem em questão e a prática da guerra em diversos países do Oriente Próximo. O que é altamente interessante, contudo, é a perspectiva pressuposta nessa teoria específica de guerra: (a) as guerras seriam lutas agressivas de conquista, não defensivas para preservação do Estado; (b) as guerras seriam travadas por exército não profissional. Resumindo, as leis da guerra, em Deuteronômio 20, são expressas em linguagem remanescente da ideologia de guerra contida no Cântico do Mar. Ao mesmo tempo, de um ponto de vista *teórico*, são totalmente pragmáticas. Quando esses pontos são tomados em conjunção com a predominância geral do tema da guerra em Deuteronômio (veja a seção 5(b)) e com o prospecto de guerra que é previsto na renovação da aliança nas planícies de Moabe (veja a seção V da Introdução, "ocasião"), então as leis de guerra de Deuteronômio parecem ser mais naturalmente adequadas ao final do período mosaico.

(d) Finalmente, alguns comentários têm de ser feitos sobre aspectos da lei, em Deuteronômio, que estão tão completamente integrados na essência da renovação da aliança que a substância da lei e a estrutura de trato ou de aliança dentro da qual a lei é colocada são postas juntamente e em íntima relação recíproca. Dois exemplos serão dados concisamente.

Primeiro, pode ser observado que um dos temas dominantes de Deuteronômio é a crítica à religião estrangeira. Esse tema ocorre ao longo de todo o livro, não apenas na seção legal. Interpretado isoladamente, o tema não precisa ser indicativo de uma data específica, pois, ao longo da história da religião israelita, religiões estrangeiras representaram uma ameaça e foram submetidas a crítica.[88] O que é importante em Deuteronômio, no entanto, é a relação entre este tema e a aliança. Um aspecto fundamental da aliança (e também do tratado, sobre o qual a forma pactual foi baseada) é a exigência que Deus faz de lealdade da parte do povo. A crítica à religião estrangeira e a proibição de práticas religiosas estrangeiras entre os israelitas são as contrapartes pactuais do tratado que demanda total lealdade dos vassalos ao suserano. Em outras palavras, esse tema, tão dominante ao longo de Deuteronômio, liga intimamente a substância do livro à forma de tratado vassalar.

Um segundo exemplo de um tipo diferente ilustrará outra dimensão do tema. Ao longo de Deuteronômio há frequentes referências a *estrangeiros residentes*. A preocupação com estrangeiros residentes acha expressão mais compassiva em Deuteronômio do que em qualquer outro ponto do Pentateuco. Não apenas os direitos legais dos estrangeiros são protegidos, mas os hebreus são convidados a amá-los (10.19). A importância dessa ênfase, em Deuteronômio, deve ser encontrada, em parte, na natureza da aliança e, em parte, na experiência dos hebreus, no Egito. No passado, os hebreus haviam sido estrangeiros residentes no Egito (10.19; 23.7) e, antes do êxodo, com efeito, sua condição havia sido de vassalagem ao Faraó (veja mais hipóteses no Apêndice II). O êxodo do Egito havia libertado os hebreus de sua antiga condição de estrangeiros residentes e vassalos. A aliança do Sinai os havia introduzido em um novo relacionamento, de vassalos de Deus, unicamente, e de nenhum outro poder terreno. Mas, como aprenderam de sua experiência de escravidão no Egito, Deus ama os estrangeiros residentes (cf. 10.18) e, assim, sua aliança com Deus incluía uma expressão de preocupação com os estrangeiros residentes, nascida de sua própria experiência. Ora, a preocupação com estrangeiros residentes não é uma preocupação que surgiu em

uma data posterior, depois do assentamento na terra prometida. Antes, é uma preocupação integrante da totalidade da experiência do êxodo e da aliança. Assim, de novo, as frequentes referências a estrangeiros residentes, ao longo de Deuteronômio, ligam intimamente a substância do livro à sua forma de documento pactual.

5. A religião de Israel nos tempos de Moisés

O problema da natureza da religião israelita nos tempos de Moisés está sendo examinada por uma razão em particular. Se a religião israelita, na era mosaica, for tida como sendo uma religião primitiva e de forma não desenvolvida, então seria impossível precisar a data de Deuteronômio na época de Moisés, por causa do desenvolvimento e do sofisticado pensamento religioso mostrado no livro. Colocando o problema de outra maneira, a datação de Deuteronômio dependerá, em uma medida considerável, da visão assumida sobre o desenvolvimento da religião israelita. Esse é um tema sério e importante, embora seja, geralmente, mais implícito do que explícito nos modernos escritos sobre Deuteronômio. A atribuição de uma data mais recente para o livro e, consequentemente, a interpretação do seu conteúdo à luz dessa data, tende a estar ligada à visão da religião israelita que percebe o verdadeiro florescimento do pensamento religioso israelita durante a monarquia e durante e depois do exílio.

Antes que seja sugerida uma maneira de lidar com o problema, é importante esclarecer as plenas dimensões da dificuldade. A raiz do problema está na natureza das fontes a partir das quais a história da religião israelita deve ser reconstruída. Em geral, afirma-se, no mundo acadêmico do AT, que as fontes relevantes para o estudo da antiga religião israelita, em sua forma presente, devem ser datadas consideravelmente depois do período que descrevem. Consequentemente, é difícil distinguir, nessas fontes, entre o que é característico da religião israelita primitiva e o que é característico de reflexão teológica posterior sobre o período primitivo. Por exemplo, mesmo que a chamada fonte “J” (ou fonte javista) do Pentateuco for datada em um período relativamente antigo, por volta do século 10º

a.C., ainda haverá um extenso abismo cronológico entre esta importante fonte antiga e o período no qual a antiga religião israelita se desenvolveu. Embora uma fonte antiga, tal como "J", segundo a hipótese, deva, muito provavelmente, depender de tradições ainda mais antigas, seria possível que sua forma presente seja mais indicativa de reflexão teológica posterior do que da verdadeira natureza da religião israelita primitiva. Na opinião de muitos eruditos modernos, o mesmo princípio deveria ser aplicado a Deuteronômio.

A esta altura, os argumentos acadêmicos (incluindo os meus) tendem a se emaranhar em uma rede de circularidade. Por um lado, a visão que uma pessoa tem da História e do desenvolvimento da religião israelita depende, em grande medida, de sua interpretação das fontes. Mas, inversamente, a interpretação de qualquer fonte em particular será governada, em certa medida, pela visão que essa pessoa tem da história e desenvolvimento da religião israelita. O agora datado trabalho de Julius Wellhausen, no século 19, ilustra o problema. Por um lado, Wellhausen foi bastante responsável pelo refinamento da análise literária ou documentária como instrumento para a interpretação das fontes do Pentateuco. Por outro, ele aplicou a essas fontes uma teoria desenvolvimentista ou evolutiva da religião, cujo pano de fundo é achado, em grande parte, no pensamento filosófico de Hegel. A combinação de um método literário para interpretação das fontes com uma particular teoria da religião, levou Wellhausen ao entendimento de que o período mosaico teria sido, no máximo, *germinal* na história do pensamento religioso israelita.

Retornemos à matéria em questão. Da mesma maneira que os acadêmicos contemporâneos veem, nas principais fontes do Pentateuco, as dificuldades antes descritas, há algum outro modo de tentar descrever a religião israelita no tempo de Moisés que, por sua vez, nos permita formar uma avaliação sobre se o conteúdo religioso de Deuteronômio seria anacrônico ou inadequado na era mosaica? Não podemos sair do AT, pois a arqueologia, neste ponto, fornece, na melhor das hipóteses, evidência indireta. Nos parágrafos seguintes será sugerido um caminho alternativo, ainda que limitado.

Há, no Pentateuco e nos livros de Josué e de Juízes, várias passagens poéticas inseridas na prosa narrativa. Essas passagens podem ser examinadas de modo um pouco independente da fonte de problemas associados com a prosa narrativa. Tais passagens poéticas parecem ser bastante antigas *em sua forma presente*, e, assim, podem fornecer um tipo especial de evidência para o estudo da religião israelita primitiva. Em vez de examinar toda essa poesia antiga para lançar luz sobre a antiga religião israelita,[93] uma passagem será examinada em detalhes. A passagem escolhida é o "Cântico do Mar" (Êx 15.1–18). Ela foi escolhida porque há boas bases para argumentar que, na forma oral, se não na escrita, este cântico é aproximadamente contemporâneo dos eventos descritos em Deuteronômio. Nos parágrafos seguintes, será apresentada uma declaração resumida dos aspectos do antigo pensamento religioso israelita, tal como aparece no Cântico do Mar. Breves comentários indicarão paralelos em Deuteronômio.

(a) Primeiro, há diversos pontos, no Cântico do Mar, em que é possível detectar aspectos do pensamento e da tradição religiosa que antecedem o evento no Mar Vermelho. O principal exemplo disso é achado nas referências indiretas à religião e aos patriarcas. A tradição patriarcal está implicada no epíteto "ele é o Deus de meu pai" (Êx 15.2); a ligação desse epíteto com o nome *Yahweh* implica a continuação que se cria existir entre Yahweh, cujas obras poderosas foram experimentadas no Mar Vermelho, e o Deus dos pais. A continuidade entre o cântico e a tradição patriarcal também pode estar implícita em Êxodo 15.13. A referência, ali, à "habitação da tua santidade" e o caráter pastoral da linguagem trazem à mente a natureza do Deus patriarcal como sendo o "Pastor" (Gn 49.24s.; cf. "Deus de teu pai", no mesmo contexto).

Há duas implicações que surgem da continuidade do cântico com a tradição patriarcal. Primeira, a noção geral comunicada pelo cântico é de uma aliança. Dado que o cântico parece datar de um período anterior à aliança do Sinai, não é de surpreender que não faça clara referência ao Monte. A noção de aliança, no cântico, então é, presumivelmente, uma continuação da tradição da aliança patriarcal.

Na antiga tradição a respeito da aliança com Abraão, uma das divinas promessas pactuais foi a de que a descendência de Abraão possuiria a terra (Gn 12.1–3; 15.7). Se a tradição, de fato, preservou, de maneira acurada, um aspecto da antiga aliança patriarcal, pode ser que Êxodo 15.17 contenha um reflexo dessa tradição. No versículo, é previsto o tempo em que os israelitas habitariam na terra do "monte da tua [Yahweh] herança". Com base nessa evidência, parece que, antes dos eventos do Mar Vermelho, o povo que celebrou esse evento no cântico tinha uma tradição pactual. Que esta era uma tradição viva é confirmado pelo fato de que o evento celebrado no cântico foi realizado por Deus em favor de seu povo e, também, pela descrição de que esse era "teu povo, ó SENHOR" (Êx 15.16).

A segunda implicação que surge da continuidade entre a tradição patriarcal e do clima pactual do Cântico do Mar é que, antes do evento no Mar Vermelho, havia um compromisso singular com o único Deus. Entretanto, não há maneira de determinar, com a limitada base desta única passagem, se a crença primitiva seria de natureza monoteísta ou monolátrica. Não está implícito, porém, que a antiga tradição dos hebreus fosse politeísta. A natureza da tradição pactual, como sendo uma concordância entre duas partes, argumenta em favor de um anterior compromisso com Deus.

À luz dessa evidência, é preciso que o período verdadeiramente *germinal* da tradição religiosa israelita seja encontrado na religião dos patriarcas. Com eles, já estava estabelecido o padrão no qual o pensamento religioso deveria ser desenvolvido. A tradição da aliança e o compromisso com um só Deus deveriam desempenhar papel determinante no desenvolvimento do pensamento religioso israelita. Era dentro dessa estrutura, com uma esfera de referência limitada ao tempo dos patriarcas, que os movimentos criativos da religião israelita deveriam encontrar maior expressão no tempo do êxodo.

Em Deuteronômio, aparecem semelhantes reminiscências da antiga tradição patriarcal. Elas formam, com efeito, um dos subtemas recorrentes no livro (Dt 1.8; 6.10; 9.5, 27; 29.13; 30.20; 34.4). As referências à tradição patriarcal, em Deuteronômio, incluem tanto a *terra* prometida (e.g., 6.10) quanto a *palavra* pactual da promessa

(e.g., 9.5). As tradições patriarcais funcionam de modo semelhante tanto no Cântico do Mar quanto em Deuteronômio. Elas enfatizam a continuidade entre o passado e o presente, e também a presente realidade de um Deus que, desde os tempos antigos, realiza seus propósitos em relação a seu povo.

(b) O que é mais importante no Cântico do Mar é a evidência que ele fornece de um período verdadeiramente criativo no pensamento religioso israelita. Conquanto o êxodo histórico não possa ser reconstruído em detalhes somente com base nessa breve passagem, não obstante o dramático evento celebrado no cântico teve um papel importante a desempenhar no desenvolvimento do pensamento religioso israelita.

Talvez a característica nova mais importante do Cântico do Mar seja a concepção de Yahweh como guerreiro e, relacionada a isso, a ideologia de Guerra Santa. Nenhuma dessas características era nova, em princípio, no contexto das religiões do Oriente Próximo, nem é possível dizer que não havia pensamentos religiosos semelhantes, ainda que incipientes, na tradição patriarcal. O elemento que introduziu novidade foi o plano "internacional" sobre o qual os israelitas interpretaram suas experiências no Mar Vermelho. A vitória celebrada foi sobre Faraó e os exércitos egípcios; os inimigos do futuro seriam os Estados cananitas. O próprio evento do Mar Vermelho pode ter tido pequena importância nas questões mundiais da época. O que foi importante, no entanto, não foi a magnitude do evento em um sentido objetivo, mas a magnitude da interpretação israelita quanto ao evento. A ocorrência no Mar Vermelho foi determinante para o desenvolvimento e maturidade do pensamento religioso dos israelitas. A interpretação da vitória de Yahweh em termos internacionais foi um início da autoconsciência de Israel como nação. A autoconsciência suplantou a realidade, mas (como Deuteronômio indica) a adesão a essa autoconsciência foi significantemente determinante para fazer essa realidade acontecer. Assim, o Cântico do Mar marca o ponto de partida para a ideia de um Senhor guerreiro e para a ideologia de guerra em termos

internacionais, que dominou o primitivo pensamento religioso israelita.

Intimamente relacionada ao conceito de Deus como guerreiro está a expressão do reinado de Yahweh (particularmente em Êx 15.18). Essa, também, parece ser uma nova descoberta no pensamento religioso que encontra sua primeira expressão clara no Cântico do Mar. Mais uma vez, a relação de reinado com Deus não é, necessariamente, um princípio novo. A novidade surge do cenário e dos horizontes mais largos do conceito. A riqueza na expressão da divindade real, no cântico, tem dois fatores contribuintes. Primeiro, os motivos mitológicos da poesia cananita que foram adaptados ao cântico serviram para dar ao tema do reinado um caráter cosmológico. A adaptação desses motivos é tal que o reinado de Yahweh é expresso em termos de *criação*[100] e de sustentação do seu povo (Êx 15.16–17). Segundo, o reinado de Yahweh encontra plena expressão na natureza de Deus, o guerreiro. Como guerreiro vitorioso, Deus governa sobre seu povo e seu poder dominador é exercido sobre seus inimigos.

Resumindo, esses dois temas – Deus como guerreiro e Deus como Rei – são centrais no Cântico do Mar. Os mesmos dois temas desempenham um papel importante em Deuteronômio. Primeiro, examinemos Deus como Rei, em Deuteronômio. A única referência explícita a Deus como Rei é achada em Deuteronômio 33.5 (veja o comentário para mais discussão), em uma passagem que tem amplas associações militares. Contudo, o que é muito mais significante é a forma de tratado de todo o livro de Deuteronômio. A forma de tratado enfatiza que a aliança foi feita e renovada entre Deus como *Rei*, de um lado, e seu povo *vassalo*, de outro. Em outras palavras, a totalidade do livro de Deuteronômio pressupõe o reinado de Deus. Além disso, pressupõe o êxodo sobre o qual o reinado foi inicialmente baseado, pois esse foi o elemento-chave nos antecedentes históricos da feitura do pacto.

Conquanto Deus não seja explicitamente identificado como "guerreiro", ou "homem de guerra", em Deuteronômio, não obstante a ideologia de guerra e a associação de Deus com a guerra ocorrem em muitos pontos ao longo do livro. Em Deuteronômio 1.30, Deus é

identificado como aquele que lutou por Israel, tal como havia feito no êxodo do Egito. Em Deuteronômio 7, o tema da guerra se torna ponto central do discurso de Moisés e, de novo, há uma referência às vitoriosas conquistas de Deus no êxodo (7.18). Ou, tomando outro exemplo, tanto a introdução quanto a conclusão da bênção de Moisés (Dt 33.2–5 e 33:26–29) exalam uma atmosfera de guerra e de confiança em Deus para a vitória. Em suma, ambos os temas, de reinado e de associação de Deus com a guerra, são pontos-chave no livro de Deuteronômio, assim como no Cântico do Mar.

(c) Agora, resumamos as implicações desta limitada comparação e derivemos algumas conclusões preliminares. O Cântico do Mar é uma celebração do êxodo, particularmente do evento no Mar Vermelho. Esse evento é importante em Deuteronômio como um dos principais antecedentes da aliança. Tanto no cântico quanto em Deuteronômio há um reflexo das tradições patriarcais, apontando para uma época no passado distante. Os conceitos-chave de Deus no Cântico do Mar, de guerreiro e de Rei, são fundamentais também na totalidade de Deuteronômio. E a antecipação das futuras vitórias no cântico (Êx 15.14–16) é parcialmente realizada e parcialmente antecipada em Deuteronômio.

Seria perigoso extrair conclusões muito firmes desses resultados limitados, principalmente por causa da limitada base de comparação fornecida pelo Cântico do Mar. No entanto, isto pode ser dito: em certos pontos-chave, o livro de Deuteronômio está em essencial harmonia com o Cântico do Mar, uma passagem que pode, com razoável certeza, ser datada na era mosaica em forma oral e, em uma data pouco posterior, em forma escrita. Tal evidência (juntamente com aquela referida na nota de rodapé n. 93) é parte adicional da razão pela qual não sinto necessidade de dúvida radical quanto à autenticidade de Deuteronômio.

6. A transmissão do texto de Deuteronômio

Na seção anterior, foi observado que há certas passagens poéticas do AT, na presente forma, que poderiam ter recebido uma data bem

antiga em sua presente forma. Os critérios usados para datá-las incluíram análise crítica de sua sintaxe e de suas características morfológicas, lexicográficas e ortográficas. Se for mesmo possível datar poesia dessa maneira, pode ser indagado por que um critério semelhante não é aplicado a Deuteronômio para verificar se, de fato, é um livro genuinamente mais antigo (essencialmente mosaico).

Antes de tentar lidar com essa questão, devemos fazer algumas observações sobre a natureza do texto de Deuteronômio. Primeira, é necessário notar que, em sua forma presente, o texto hebraico é um "palimpsesto" ortográfico. O exemplo mais óbvio é o de que a pontuação (ou vocalização) do antigo hebraico reflete um desenvolvimento relativamente posterior no hebraico escrito.[102] O texto original (seja de data mais antiga ou recente) conteria apenas caracteres alfabéticos hebraicos. Além disso, o presente texto "alfabético" (ou consonantal), sem sinais, indica o período clássico da escrita hebraica, representando o sistema desenvolvido por volta do século 6º a.C. Se, de fato, tal como antes foi argumentado, a escrita original de Deuteronômio ocorreu no final da era mosaica, então o texto seria puramente consonantal, sem o uso de *matres lectiones*[III] internas ou finais. Além disso, seria caracterizado por certas diferenças de sintaxe e de morfologia.

É preciso admitir, no entanto, que um texto de Deuteronômio, sem sinalização, tal como se apresenta, pertence essencialmente ao período clássico do sistema de escrita hebraica (refletindo os períodos exílico e pós-exílico). Diferente das passagens que têm sido identificadas como poesia hebraica primitiva, Deuteronômio (com exceção dos capítulos 32 e 33) não contém traços de uma forma mais antiga. Esse fato, entretanto, não se opõe a uma data mais antiga, por duas razões principais. Primeira, exatamente porque Deuteronômio era parte de uma tradição *viva*, seria de esperar que fosse revisado e atualizado de tempos em tempos quanto à sintaxe, morfologia e ortografia. Uma analogia pode ser vista nas frequentes novas edições inglesas da Bíblia, feitas exatamente por essas razões (compare os usos de impressão e a gramática refletida nas versões da Versão Autorizada do século 17 com as novas edições do nosso século).

Segunda, há razões pelas quais a poesia, diferentemente da prosa, tende a reter aspectos da antiga forma, mesmo depois de revisões. A poesia, diferentemente da prosa, depende de certas características, como formas especiais de sintaxe e morfologia, para manter sua função poética. A prosa não é tão limitada e, consequentemente, deve ser submetida a revisões para manter sua função diretamente comunicativa. Em suma, o presente texto de Deuteronômio não se posta contra o argumento em favor de uma data mais antiga, ao passo que as características arcaicas preservadas em Deuteronômio 32 e 33, conquanto tais capítulos estejam integrados com a prosa narrativa, podem dar suporte ao argumento em favor dessa data antiga.

X. ANÁLISE DE CONTEÚDO

A análise aqui apresentada tem a intenção de servir de guia do conteúdo de Deuteronômio. Serve também para dividir o texto em seções relativamente concisas com o propósito de comentário. Para verificar a unidade e a estrutura formal do livro, o leitor deve voltar à seção III. Na seção que contém legislação específica, o material foi tratado capítulo por capítulo em função da conveniência. Como pode ser visto na tabela preparada por G. Seitz (*Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, p. 92s.), há uma grande variedade de opinião com respeito à estrutura interna dos capítulos 12–26.

I. Introdução a Deuteronômio (1.1–5)
II. O discurso de Moisés: prólogo histórico (1.6–4.43)
    A. A experiência de Deus na História (1.6–3.29)
        1. Reminiscências de Horebe (1.6–18)
        2. Reminiscências de Cades-Barneia (1.19–46)
        3. Reminiscências do Monte Seir (2.1–8)
        4. Reminiscências de Moabe e Amom (2.9–25)
        5. A conquista de Hesbom (2.26–37)
        6. A conquista de Basã (3.1–11)
        7. Assentamento na terra a Leste do Jordão (3.12–22)
        8. A petição de Moisés e a recusa (3.23–29)
    B. O chamado à obediência à Lei de Deus (4.1–40)

1. A lei como fundamento da nação (4.1–8)
2. A lei e a natureza de Deus (4.9–24)
3. A lei e o julgamento (4.25–31)
4. A lei e o Deus da História (4.32–40)

C. Nota sobre as cidades de refúgio (4.41–43)

III. O discurso de Moisés: a lei (4.44–26.19)

A. Introdução à declaração da lei (4.44–49)

B. Os mandamentos básicos: exposição e exortação (5.1–11.32)

1. O chamado à obediência da lei (5.1–5)
2. O Decálogo (5.6–21)
3. O papel mediador de Moisés em Horebe (5.22–33)
4. O principal dos mandamentos: amar a Deus (6.1–9)
5. Instruções com respeito à terra prometida (6.10–25)
6. A política de guerra de Israel (7.1–26)
7. O deserto e a terra prometida (8.1–20)
8. A obstinação de Israel (9.1–29)
9. As tábuas da lei e a arca (10.1–10)
10. Os requerimentos de Deus a Israel (10.11–11.25)
11. A bênção e a maldição (11.26–32)

C. Legislação específica (12.1–26.15)

1. Regulamentos relativos ao santuário (12.1–31)
2. O perigo da idolatria (13.1–19 [12.32–13.18])
3. Legislação concernente a várias práticas religiosas (14.1–29)
4. O ano da remissão e a lei referente às primícias (15.1–23)
5. Principais festas e indicação de oficiais e juízes (16.1–22)
6. Leis relativas ao sacrifício, transgressão da aliança, tribunal central e reinado (17.1–20)
7. Leis relativas aos levitas, práticas estranhas e profecia (18.1–22)
8. Cidades de refúgio e procedimento legal (19.1–21)
9. Conduta de guerra (20.1–20)
10. Leis relacionadas ao assassinato, guerra e negócios da família (21.1–23)

11. Miscelânea de leis e regulação do comportamento sexual (22.1–23.1 [22.1–30])
12. Miscelânea de leis (23.2–26 [23.1–25])
13. Miscelânea de leis (24.1–22)
14. Miscelânea de leis (25.1–19)
15. O cumprimento cerimonial da lei (26.1–15)

D. Conclusão da declaração da lei (26.16–19)

IV. O discurso de Moisés: bênçãos e maldições (27.1–28.68 [29.1])

A. Mandamento da renovação da aliança (27.1–26)
1. A escrita da lei e a oferta de sacrifícios (27.1–10)
2. Bênçãos e maldições na renovação da aliança (27.11–26)

B. As bênçãos e as maldições pronunciadas em Moabe (28.1–68 [28.1–29.1])
1. As bênçãos (28.1–14)
2. As maldições (28.15–68 [29.1])

V. O discurso de Moisés: desafio concluinte (29.1 [v. 2] –30.20)

A. Apelo para lealdade à aliança (29.1–28 [v. 2–29])
B. Chamado à decisão: vida e bênção ou morte e maldição (30.1–20)

VI. A continuidade da aliança, de Moisés a Josué (31.1–34.12)

A. Dispensação da lei e indicação de Josué (31.1–29)
B. O Cântico de Moisés (31.30–32.44)
C. Iminência da morte de Moisés (32.45–52)
D. A bênção de Moisés (33.1–29)
E. Morte de Moisés e liderança de Josué (34.1–9)
F. Conclusão (34.10–12)

XI. BIBLIOGRAFIA SELETA

Na bibliografia seleta, as obras recentes mais importantes foram anotadas juntamente com obras mais antigas, mas ainda valiosas. Em vista da enorme quantidade de literatura secundária que tem aparecido em anos recentes, esta bibliografia é certamente seletiva. Entretanto, como guia para mais estudo, vários livros foram marcados com *asterisco* para indicar que contêm extensas bibliografias adicionais.

Além disso, bibliografias especiais são fornecidas a certos pontos do comentário para auxiliar a investigação de importantes passagens específicas.

A. Comentários e livros

Allis, O.T., *The Five Books of Moses* (1949).

Bächli, O., *Israel und die Völker, Eine Studie zum Deuteronomium* (1962).

Baltzer, K., *The Covenant Formulary in O.T., Jewish and Early Christian Writings* (E.T. 1970).

Beegle, D. M., *Moses, the Servant of Yahweh* (1972).

Blair, E. P. *The Book of Deuteronomy*. *The Book of Joshua*. Layman's Bible Commentary V (1964).

Brinker, R., *The Influence of Sanctuaries in Early Israel* (1946).

Buis, P., *Le Deutéronome*, Verbum Salutes: Ancient Testament IV (1969).

Buis, P., e J. Leclercq, *Le Deutéronome* (1963).

Cazelles, H., trad. *Le Deutéronome*. La Sainte Bible (1966).

Claburn, A. W. E., *Deuteronomy and Collective Behavior* (diss., Princeton, 1968).

Clements, R. E., *God's Chosen People. A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy* (1968).

Cunliffe-Jones, H. *Deuteronomy*. Torch Bible Commentaries (1964).

Driver, S. R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. International Critical Commentary (1895).

Gottwald, N. K., "The Book of Deuteronomy" em C. M. Laymon, org. *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible* (1971).

Harrison, R. K., *Introduction to the OT* (1969).

Harrison, R. K. e G. T. Manley, "Deuteronomy" em D. Guthrie e J. A. Motyer, org. *The New Bible Commentary* (revisado) (1970).

Hertz, J. H., org. *The Pentateuch and the Haftorahs*, V: *Deuteronomy* (1936).

Horst, F., *Das Privilegrecht Jahves: Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium* (1930).
Jocz, J. *The Covenant. A Theology of Human Destiny* (1968).
Keil, C. F. e F. Delitzsch, *The Pentateuch* (s.d.).
Kitchen, K. A., *Ancient Orient and OT* (1966).
Kline, M. G., *Treaty of the Great King. The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary* (1963).
Idem, The Structure of Biblical Authority (1972).
Loersch, S., *Das Deuteronomium und seine Deutungen*. Stuttgarter BibelStudien 22 (1967)
*Lohfink, N., *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn. 5–11* (1963).
Idem, Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium (1965).
Maarsingh, B., *Onderzoek naar de Ethiek van de Wetten in Deuteronomium* (1961).
Manley, G. T., *The Book of the Law* (1957).
McCarthy, D. J., *Treaty and Covenant* (1963).
Idem, OT Covenant. A Survey of Current Opinions (1972).
Mendenhall, G. E., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (1955).
Merendino, R. P. *Das Deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs-und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung* (1969).
*Nicholson, E. W., *Deuteronomy and Tradition* (1967).
Phillips, A., *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue* (1970).
*Plöger, J. G., *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (1967).
Rad, G. von, *Deuteronomy: a Commentary* (E.T. 1966).
Idem, Studies in Deuteronomy (E.T. 1953).
Rennes, J. *Le Deutéronome* (1967).
Segal, M. H., *The Pentateuch: Its Composition and Authorship and Other Biblical Studies* (1967).
*Seitz, G. *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deutoronomium* (1971).

Smith, G. A. *The Book of Deuteronomy* (1918).
Steinmann, J. *Deutéronome* (1961).
Thompson, J. A., *The Ancient Near Eastern Treaties and the OT* (1964).
Watts, J. D. W., "Deuteronomy", em C. J. Allen, org., *The Broadman Bible Commentary II* (1970).
*Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (1972)
Welch, A. C. *The Code of Deuteronomy. A New Theory of its Origin* (1924).
Idem, Deuteronomy. The Framework to the Code (1932).
Wijngaards, J. *The Formulas of the Deuteronomic Creed* (1963).
Idem. Deuteronomium (1971).
Wright, G. E., "Deuteronomy" in *The Interpreter's Bible* II (1953).

B. Artigos

Alt, A., "Die Heimat des Deuteronomiums", *Kleine Schriften* II (1953), p. 250–275.
Blenkinsopp, J. "Are there Traces of the Gibeonite Covenant in Deuteronomy?" *CBQ* 28 (1966), p. 207–219.
Braulik, G., "Die Ausdrücke für Gesetz im Buch Deuteronomium" *Biblica* 51 (1970), p. 39–66.
Clements, R. E. "Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition", *VT* 15 (1965), p. 300–315.
Cross, L. B., "Commentaries on Deuteronomy", *Theology* 64 (1961), p. 184–188.
Eissfeldt, O., "Deuteronomium und Hexateuch", *Kleine Schriften* IV (1968), p. 238–258.
Frankena, R., "The vassal treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy", *Kaf-Hē*: *1940–1965 Jubilee Volume*. OTS 14 (1965), p. 122–154.
Fretheim, T. E., "The Ark in Deuteronomy", *CBQ* 30 (1968), p. 1–14.

Hertz, J. H. “Deuteronomy: Antiquity and Mosaic Authorship”, *Journal of Transactions of the Victoria Institute* 72 (1940), p. 86–103.
L’Hour, J., “Formes littéraires, structure et unité de Deutéronome”, *Biblica* 45 (1964), p. 551–555.
Keller, C. A., “Von Stand und Aufgabe der Moseforschung”, *ThZ* 13 (1957), p. 430–441.
Kitchen, K. A. “Ancient Orient, ‘Deuteronomism’ and the OT”, em J. B. Payne, org., *New Perspectives on the OT* (1970), p. 1–24.
Idem, “The OT in its context, 2. From Egypt to the Jordan”, *TSF Bulletin* 60 (1971), p. 3–11.
Idem, “The OT in Its Context, 6”, *TSF Bulletin* 64 (1972), p. 2–10.
Lindars, B., “Torah in Deuteronomy”, em P. R. Ackroyd e B. Lindars, org. *Words and Meanings* (1968), p. 117–136.
Lohfink, N. “Der Bundesschluss im Land Moab”, *BZ* N. F. 6 (1962), p. 32–56.
Idem, “Die Bundesurkunde des Königs Josias”, *Biblica* 44 (1963), p. 261–288: 461–498.
de Tillesse, G. Minette, “Sections ‘tu’ et sections ‘vous’ dans le Deutéronome”, *VT* 12 (1962), pp. 29–87.
Weinfeld, M. “Deuteronomy – The Present State of Inquiry”, *JBL* 86 (1967), p. 249–262.
Idem, “Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy”, *Biblica* 46 (1965), p. 417–427.
Wenham, G. J. “Deuteronomy and the Central Sanctuary”, *TB* 22 (1971), p. 103–118.
Williams, D., “Deuteronomy in Modern Study”, *The Review and Expositor* 61 (1964), p. 265–273.

APÊNDICE 1

UMA PERSPECTIVA PARA O ESTUDO DE DEUTERONÔMIO

O livro de Deuteronômio é um dos mais abrangentes relatos do Antigo Testamento acerca da aliança entre Deus e seu povo. O livro é vital para o entendimento das complexidades da teologia bíblica, pois a maior parte de sua teologia diz respeito ao relacionamento pactual entre Deus e o homem. Em um contexto bem diferente, entretanto, Deuteronômio também tem sido de crucial importância, a saber, no estudo científico (ou alta crítica) do AT, particularmente da maneira como tem sido conduzido nos últimos dois séculos. Desde a apresentação da hipótese de Wette, no início do século 19, Deuteronômio se tornou uma pedra fundamental para grande parte do estudo científico da História, literatura e religião de Israel. A tese de Wette tem sofrido várias modificações e alterações, mas, não obstante, permanece sendo de considerável relevância para muitas interpretações atuais de Deuteronômio. Wette ligou Deuteronômio com a reforma do Rei Josias, no século 7º a.C. Nesse ponto, ele não estava desbravando novo terreno, pois a ligação já havia sido notada por vários pais da igreja. A novidade da tese foi que Deuteronômio (pelo menos em parte) teria sido produto do reinado de Josias, não simplesmente uma obra antiga cuja redescoberta teria promovido a reforma. Em estudos mais recentes, Deuteronômio é visto não simplesmente como mero produto do século 7º, mas, antes, é tido como uma compilação de tradições bem mais antigas, as quais, não obstante, foram reorganizadas no período da reforma.

Tem havido uma tradição na erudição bíblica, entretanto, que continua a manter a velha posição, a saber, que Deuteronômio, como parte do Pentateuco, é substancialmente uma obra de Moisés. No contexto da erudição contemporânea, esse ponto de vista teria de ser descrito como uma opinião minoritária, representada principalmente pelo trabalho de cristãos conservadores e de estudiosos judeus. A tradição dos acadêmicos cristãos conservadores tem debatido as novas direções introduzidas no século 19, algumas vezes contra o método *de per si*, outras vezes contra as conclusões apresentadas. A base para tal reação conservadora reside no particular entendimento teológico da natureza da inspiração e revelação.

Deve ser notado que as novas direções que surgiram nos círculos acadêmicos do século 19 tenderam a superar as mudanças de opiniões dentro da igreja. Desse modo, só na segunda metade do século 20 as visões mais radicais desses acadêmicos que seguiram Wette vieram a ser aceitas com tranquilidade em certos círculos da igreja cristã. Vale a pena ilustrar brevemente esse ponto, pois ajuda a esclarecer uma das dificuldades teológicas que têm acompanhado o estudo de Deuteronômio. Friedrich Delitzsch descreveu o choque que ele mesmo experimentou quando, como estudante, aprendeu que Deuteronômio não teria sido escrito por Moisés. Sob questionamento, o professor de Delitzsch admitiu que, embora Deuteronômio possa ser uma falsificação, tal visão não deveria ser exposta publicamente. Nesse tempo, as autoridades eclesiásticas poderiam ter acusado o professor de heresia por causa dessa declaração. O efeito causado em Delitzsch foi de lhe abrir os olhos para a hipocrisia da situação e, talvez como reação, seus escritos sobre o AT foram extremamente negativos. O AT, ele cria, era fraudulento, imoral, indigno de ser considerado como sendo parte da revelação divina.

Um tipo diferente de exemplo traz outra dimensão da situação. William Robetson Smith, o destacado acadêmico bíblico escocês do século 19, foi levado diante das altas cortes de sua igreja para responder a questão de se uma data mais recente para o livro de Deuteronômio era consistente com a inspiração do livro (Smith propôs uma data no século 7º). A igreja considerou que não seria consistente e Smith teve de deixar a cátedra no Church College. A resposta de Robertson Smith às acusações feitas contra ele, no entanto, é esclarecedora. Ele continuou a afirmar a inspiração da Escritura.

> … pois a Bíblia é o único registro do amor redentor de Deus; pois somente na Bíblia encontro Deus atraindo o homem para Jesus Cristo e declarando seu desejo de que sejamos salvos. É o registro que reconheço verdadeiro por causa do testemunho do Espírito no meu coração…

É um tanto irônico que a data e a autoridade de Deuteronômio não fossem o verdadeiro problema em qualquer desses incidentes. Eles eram simplesmente manifestações de um problema bem maior. Um problema maior, em termos gerais, relacionado às doutrinas da inspiração e da revelação. Em particular, a principal dificuldade era constituída, por um lado, da natureza da relação entre essas duas doutrinas e, de outro, do estudo científico da Bíblia. Para Delitzsch, havia um grande abismo entre aquilo que ele cria sobre a Bíblia como sendo inspirada e os resultados do estudo científico da Bíblia. Aquilo que lhe pareceu ser uma situação hipócrita produziu nele uma reação negativa. A ironia, no caso de Smith, foi que ele concordava com a igreja sobre a inspiração da Palavra de Deus. Sua visão de inspiração, porém, era tal que ele era capaz de acomodar os achados de seus estudos científicos da Bíblia. As visões mais tradicionais da igreja não acomodam tais descobertas.

Antes de considerar as implicações dessas duas ilustrações, é interessante que nos voltemos brevemente para a situação contemporânea, pois o clima tem mudado bastante radicalmente, de muitas maneiras. O academicismo bíblico é praticado, em grande parte, independente de qualquer supervisão de autoridades eclesiásticas. A abordagem científica à Bíblia tem se tornado tão predominante que o mundo acadêmico, e não um corpo eclesiástico, é que tende a emitir julgamento (ainda que não seja em forma de tribunal). Hoje, o acadêmico que sustentar a autoria mosaica para Deuteronômio provavelmente será severamente criticado nas páginas das revistas acadêmicas. Por exemplo, podemos nos referir ao trabalho de G. T. Manley, *The Book of the Law: Studies in the Date of Deuteronomy*, ao qual L. B. Cross, em uma breve resenha de comentários e livros sobre Deuteronômio, dedicou estas palavras:

> O livro é num *tour de force* em favor de uma datação mosaica para Deuteronômio. Seu autor afirma ter feito um estudo independente sobre a evidência, mas há poucos sinais disso. Sua principal preocupação é refutar as conclusões da fonte crítica. Evidências internas e externas que conflitem com seus pontos de vista são ignoradas e suas representações de visões de alguns

> autores atuais formam uma caricatura deles. É trágico encontrar a expressão de uma mente acadêmica tão limitada por preconceitos teológicos.

O tom da resenha de Cross é infeliz, pois o trabalho de Manley (certo ou errado) é humildemente apresentado como um modesto ataque a um velho problema. O que fica implícito no final do comentário de Cross, entretanto, é a presunção daquilo que poderia ser chamado de nova ortodoxia no academicismo bíblico. Tal presunção é a de que a Bíblia deveria ser estudada de modo científico, objetivo e livre de preconceito teológico. Essa metodologia, normalmente, não é usada intencionalmente para negar que a Bíblia seja a Palavra de Deus, mas enfatiza apenas que o método primário de abordagem deveria ser o científico. Houve mudanças desde o julgamento de W. Robertson Smith. Em seu tempo, uma das acusações lançadas foi a de que seu trabalho era ditado por "pressupostos racionalistas". No caso de Manley, em contraste, teriam sido ditadas por "preconceito teológico".

O problema implícito nesse contraste não é simplesmente uma ressaca do século 19. É um problema anterior e que ainda apresenta dificuldades radicais ao nosso século. O problema reside na definição da relação entre teologia e método científico (ou alta crítica) no estudo bíblico. Como é que teologia e método científico deveriam ser relacionados? Por um lado, a Bíblia é um corpo de revelação; é a inspirada Palavra de Deus. Isso, o cristão sustenta como um ato de fé e convicção. Ou (usando as palavras de Smith): "É o registro que reconheço verdadeiro por causa do testemunho do Espírito no meu coração". Por outro lado, a revelação divina assumiu a forma histórica de um livro, e seu conteúdo tem contexto histórico como palavra e ato. É o contexto histórico que abre a Bíblia ao exame científico em termos de história, linguagem e literatura.

Por várias razões, tem de haver, inevitavelmente, uma tensão entre as abordagens teológica e científica à Bíblia. A natureza da Bíblia como revelação é tal que está, *ipso facto*, além da razão em termos da verdade que comunica. A misericórdia e a fidelidade de um Deus pessoal e amoroso não podem jamais ser independentemente

estabelecidas pela razão. Mas porque a revelação assume a forma de palavras e atos históricos, a razão (em forma de estudo científico) é inevitavelmente trazida à baila. A tensão reside em tentar determinar até onde o método científico pode ir no exame de palavras e atos históricos que são revelatórios.

Na prática, não é fácil manter o equilíbrio entre as abordagens teológica e científica com referência ao texto bíblico. Parece-me sábio, então, indicar o ponto de partida básico assumido na escrita deste comentário. A abordagem ao texto tem de ser descrita como teológicohistórica ou teológico-científica. Assim, não se presume logo de início que o texto bíblico e Deuteronômio sejam puramente obra humana, produto da imaginação humana.[10] O pressuposto (ou crença) de que a fonte da obra é Deus, ainda que com mediação humana, significa que o método científico é empregado com limitações. Este comentário não quer dizer que a obra seja a-histórica ou a-científica, mas o papel atribuído ao método científico e histórico é, relativamente, subsidiário. Enquanto for auxiliar para o entendimento, a crítica científica e histórica terá seu valor, mas não será considerada *sine qua non* para a interpretação do AT. Por causa da extensão de tempo que nos separa da época do antigo Israel, a crítica científica e histórica pode nos ajudar a fazer uma ponte sobre o abismo. Entretanto, é sempre importante lembrar que há aqueles, em nosso mundo moderno, que, sem o auxílio da erudição científica, têm entendimento do sentido da Bíblia de uma maneira que escapa aos acadêmicos.[12]

Tanto nas páginas da Introdução quanto no Comentário, Deuteronômio é interpretado como sendo essencialmente "mosaico". Esse não é um julgamento inteiramente teológico, mas, em parte, um julgamento histórico. Por essa última observação, quero dizer que meu entendimento da história do Oriente Próximo como uma totalidade, e da história dos israelitas em particular, é tal que não tenho problemas radicais para colocar Deuteronômio no ocaso do período mosaico. Há, no entanto, duas provisões que devem ser acrescentadas a essa posição geral. Primeira, não acho que alguém possa *provar* a historicidade ou "mosaicidade" de Deuteronômio por

meio do uso do método científico. Não tento fazer isso nem creio que o valor de Deuteronômio seja determinado pela verificação histórica. Segunda, não presumo que os muitos trabalhos que adotam pontos de vista diferentes do que é aqui apresentado estejam completamente "errados" ou que não tenham nenhum valor. O ceticismo do método não envolve necessariamente o ceticismo da crença. Um fato imutável (de fé) que subjaz a este trabalho é que Deuteronômio é parte da Palavra de Deus. Em contraste, quando tentamos responder a questões de história e datação, estamos sempre lidando, em grande parte, com coisas hipotéticas.[15]

Seria preciso mais de um volume para tratar em detalhes com a variedade de opiniões acerca de Deuteronômio e tal tratamento teria apelo apenas para poucos interessados especializados. Entretanto, dentro de certos limites, tentei observar, nas notas de rodapé e em ocasionais bibliografias, a variedade de opiniões sobre diversos tópicos. Tais referências, geralmente sem comentários, são colocadas para servir de guia àqueles que desejarem perseguir mais a fundo os meandros de tópicos específicos.

APÊNDICE 2

UM PANO DE FUNDO EGÍPCIO PROPOSTO PARA A FORMA DO TRATADO DO PACTO HEBRAICO

Nas páginas precedentes da Introdução foi observado que a estrutura de Deuteronômio parece ser baseada em um padrão de tratado vassalar do Oriente Próximo usado no segundo milênio. Essa hipótese, contudo, levanta várias questões. Duas das questões mais óbvias podem ser apresentadas como seguem. (1) Por que os hebreus adaptaram a forma do tratado vassalar para expressar seu pacto com Deus? (2) Por que é que os tratados hititas forneciam a similaridade funcional mais próxima do pacto hebraico? Este apêndice é apresentado como uma tentativa de responder a questões desse tipo. Deve ser enfatizado, porém, que a substância dos parágrafos seguintes

é uma hipótese e que, à luz da evidência à disposição no presente, talvez não seja possível ir além do estágio hipotético.

O ponto de partida para a hipótese é bem óbvio. A aliança do Sinai e a renovação da aliança, em Deuteronômio, foram feitas *depois* do êxodo do Egito. Portanto, é de se esperar que sejam encontradas indicações de adaptação e uso de formas contratuais no Egito. Começarei apresentando os dados dos quais a hipótese é dependente.

A. Dados egípcios

A palavra hebraica para "aliança" é *bryt*. Uma palavra cognata, *brt/bryt*, ocorre várias vezes em textos egípcios da Décima Nona Dinastia e depois. É uma palavra tomada de empréstimo do semítico. O uso da palavra em copta indica uma interessante e, talvez, significativa abrangência semântica, tal como mostram os exemplos seguintes.

(1) No Decreto de Nauri, de Seti I, a palavra *brt* é usada três vezes; em um caso, é acompanhada do determinativo "braço forte". O sentido da palavra tem provocado alguma dificuldade. O contexto imediato em que aparece é uma proibição contra a remoção de pessoal das obras de Abidos a fim de colocá-los em outra tarefa qualquer. O sentido parece estar relacionado a "contrato" e, talvez, possa ser traduzido como "contrato de trabalho", embora a natureza do contrato não seja conhecida.

(2) Em um texto histórico de Ramsés III, a palavra é usada duas vezes, na descrição de uma campanha egípcia contra os meshwesh (líbios). Foi usada, no contexto, com um determinativo diferente ("homem com a mão na boca") e traduzida como "pacto". No primeiro caso, a palavra é posta na boca dos meshwesh: "Todos eles fazem um pacto (*brt*)". No contexto, parece razoavelmente certo que o termo *brt* denota certo tipo de tratado vassalar.

(3) Em um tipo de documento bem diferente, o Papiro Anastasi II, a palavra ocorre, de novo, com uma forma ligeiramente diferente (*bryt*). A passagem contrasta a difícil vida de um cavalariço com a boa vida de um escriba; entre os vários infortúnios que ocorriam aos

cavalariços estava a perda de um servente em função de *bryt*, isto é, decorrente de um contrato de trabalho (talvez trabalho forçado). O sentido da palavra *bryt*, nesse contexto, é próximo de *brt*, no Decreto de Nauri. Resumindo a evidência, até este ponto, as palavras *brt/bryt* são usadas, em copta, com dois sentidos, às vezes distinguidos por um determinativo: (a) "contrato, contrato de trabalho"; (b) "pacto, tratado".

B. Cognatos semíticos ao copta BRT

Com base nas palavras cognatas semíticas, o sentido primário do termo estrangeiro *brt* é, provavelmente, o de "contrato, contrato de trabalho". Entretanto, a tentativa de especificar os antecedentes semíticos de *brt* é tão difícil quanto o é em relação à palavra hebraica *bryt*. Parece haver duas alternativas viáveis. (a) A palavra egípcia está relacionada ao acadiano *birtu* (assírio, *biritu*), "ligar, prender, restringir". Se esta for a fonte, então pode ser que a palavra acadiana tenha adquirido o sentido de "contrato, pacto", como na expressão *TAR be-ri-ti*, usada em um documento de *Qaṭna*, na Síria, datado aproximadamente no século 15 a.C. (b) Alternativamente, a palavra egípcia pode ser relacionada à preposição acadiana *birit*, "entre". Esta palavra é usada em um documento contratual de Mari, que foi estudada por M. Noth. A preposição pode já ter assumido um sentido nominal na língua semítica ("mediação, contrato"?) anterior à sua assimilação à língua egípcia.

Não é tão importante saber qual das duas alternativas deve ser aceita. O que é importante é que, em ambos os contextos, Qatna e Mari, o potencial antecedente cognato semítico ocorre em contextos que tratam de contratos ou acordos. Em nenhum caso há clara referência a um tratado vassalar. A partir dessa evidência, pode ser argumentado que o sentido de "pacto, tratado" para *brt*, em copta, é um desenvolvimento secundário do sentido primário ("contrato, contrato de trabalho"). Se o argumento estiver correto, a razão para os dois sentidos da palavra *brt*, em copta, pode residir na natureza dos acordos contratuais. Como hipótese funcional, é sugerido que a

natureza dos contratos egípcios com os "estrangeiros" (viz., tratados vassalares) seria essencialmente a mesma de certos tipos de contrato egípcios com grupos de trabalhadores (talvez, grupos de trabalhadores não egípcios) empregados pelo governo.

Há mais um ponto a ser discutido antes de voltarmos ao material hebraico. A *forma* dos tratados vassalares egípcios durante a décima nona dinastia é desconhecida. Entretanto, há clara evidência de que a forma egípcia do tratado entre pares era exatamente a mesma utilizada nos tratados hititas. É provável, portanto, que a forma dos tratados vassalares egípcios também fosse semelhante à dos hititas, durante o novo reinado egípcio. Este não é um argumento totalmente baseado em probabilidade. É da natureza dos tratados, entre pares e vassalos, ter uma forma comum "internacionalmente" aceita. A importância dessa observação será retomada na seção seguinte.

C. O pacto hebreu

O termo hebraico para "pacto" (*bryt/b^{e}rîṯ*) tem várias gradações diferentes e tem sido objeto de vários estudos detalhados. No presente contexto, é importante notar que tanto antes quanto depois do período no Egito, os hebreus mantinham um relacionamento pactual com Deus. No entanto, parece haver uma diferença entre a forma da antiga aliança patriarcal e a que foi feita no Sinai. A aliança do Sinai e as várias renovações dessa aliança receberam a forma de tratados políticos em sua forma escrita. Em outras palavras, depois do êxodo, a forma da antiga aliança obteve uma nova expressão por meio do padrão contratual. Podemos presumir que essa nova forma tivesse importância especial para a religião israelita primitiva.

Antes do êxodo do Egito, os hebreus eram empregados pelos egípcios para o trabalho pesado. Mestres de obra eram indicados para controlar o trabalho e certificar que os hebreus não se rebelassem contra os senhores egípcios (Êx 1.8–14). É nesse ponto que entra a hipótese. Estou sugerindo que a natureza da relação entre o Egito e os hebreus pode ter sido descrita pela palavra copta *brt*. Isto é, os hebreus estariam sob algum tipo de contrato firmado com o Faraó (que chegou

a ter uma condição de trabalho escravo). Já foi sugerido (na seção B) que a palavra *brt*, usada em copta para significar um tratado vassalar, também pode ter descrito um contrato ou tratados internos com grupos (estrangeiros) de trabalho dentro do Egito. Ambos os tipos de *brt* podem ter empregado a forma de um tratado político vassalar tal como a que é conhecida pelos textos hititas. Assim, os hebreus, no Egito, segundo a hipótese, podem ter sido submetidos aos seus senhores egípcios por meio de um "pacto, tratado" (*brt*). Pode ser importante que, no relato hebraico da escravidão, no Egito, os egípcios são descritos como tendo medo dos hebreus. Os hebreus tinham se tornado tão numerosos que eram uma ameaça potencial à segurança do Egito (Êx 1.10). Nesse sentido, os hebreus, no Egito, representavam uma ameaça interna semelhante às ameaças externas que podiam ser feitas por um Estado além das fronteiras egípcias. O Egito impunha a poderes ameaçadores, tanto internos quanto externos, tratados vassalares.

Se for correto que os hebreus, no Egito, eram submetidos, por um tipo de aliança (*brt*) em que a forma de tratado era usada, então a forma dada à aliança do Sinai torna-se ainda mais importante. No êxodo, os hebreus foram libertados do *brt* egípcio por seu Deus. No Sinai, eles entraram em uma nova aliança, com estrutura semelhante à que já conheciam no Egito. Como seu Deus suserano os havia libertado do poder do Egito, era somente a Deus que os hebreus podiam se submeter lealmente em uma nova aliança. É por essa razão que o êxodo e a aliança do Sinai, e não o assentamento na terra prometida, marcam o nascimento da nação de Israel. No êxodo, o poder do antigo suserano foi quebrado. Faraó, o deus-rei do Egito, foi derrotado e, assim, perdeu o direito de senhor suserano sobre Israel. O Senhor conquistou Faraó e, portanto, habilitou-se a governar como Rei sobre Israel (Êx 15.18). Como seu libertador, Deus reivindicou seu direito a chamar seu povo a um compromisso de obediência com ele mesmo, mediante uma aliança.

Em conclusão, deve ser repetido que o argumento apresentado neste apêndice é uma hipótese. Entretanto, a hipótese provê respostas a duas questões apresentadas no parágrafo de abertura. (1ª) Por que

os hebreus adaptaram a forma de tratado vassalar para expressar seu pacto com Deus? Porque, antes da aliança do Sinai, eles estavam submetidos aos senhores egípcios por meio de tratado semelhante. Empregando a mesma forma, a libertação da autoridade terrena e a submissão ao Senhor recebem ênfases especiais. (2ª) Por que é que os tratados hititas fornecem a mais estreita similaridade formal com a aliança hebraica? A resposta a esta questão deve ser encontrada, em parte, na natureza fortuita da descoberta arqueológica. Os tratados hititas é que são conhecidos, mas, segundo a hipótese, o tratado hebraico poderia ter sido similar aos tratados vassalares egípcios não mais existentes. Finalmente, deve ser notado que os usos primitivos de *brt* conhecido em textos egípcios vêm do período do Faraó que se acredita ser o que estava no poder na época do êxodo.

APÊNDICE 3

CONCORDÂNCIA DOS PRINCIPAIS MANUSCRITOS DE QUMRAN RELATIVOS A DEUTERONÔMIO

Texto em Deuteronômio	*Localização do texto (e bibliografia)*	*Número do texto: comentários*
1.7–9	*DJD* III, p. 60	2Q10.1
1.9–13	*DJD* I, p. 58	1Q5.1
1.22	*DJD* I, p. 54	1Q4.1
4.47–49	*DJD* I, p. 54	1Q4.2
5.1–14	*DJD* III, p. 149–157	8Q3.20–25 (filactério)
5.1–22	*DJD* I, p. 73s.	1Q13.1–18
5.1–6.1	*Rolos do deserto do Mar Morto* (Museu	4QDeut.

	Britânico, 1965), p. 31s.	
5.23–27	*DJD* I, p. 74	1Q13.19 (filactério)
5.28–29	*DJD* V, p. 57–60 Cf. J. M. Allegro, *JBL* 75 (1956), p. 182–187.	4QTestemonia (citação)
5.29	*DJD* V, p. 3	4Q158.6 (paráfrase)
5.30–31	*DJD* V, p. 3	4Q158.7–8 (paráfrase)
6.1–3	*DJD* III, p. 149–157	8Q3.12–16 (filactério)
6.4–9	*DJD* II, p. 83s. Cf. R. de Vaux, *RB* 60 (1953), p. 268–275.	Mur. Phyl. (filactério)
6.4–9	*DJD* III, p. 149–157	8Q3.4–6, 8 (filactério)
7.15–24	*DJD* III, p. 174	5Q1.1.i
8.5–10	*Rolos do deserto do Mar Morto*, p. 31	4QDeut.
8.5–9.2	*DJD* III, p. 171	5Q1.1.ii
8.8–9	*DJD* I, p. 58	1Q5.2
8.18–19	*DJD* I, p. 54	1Q4.3–4
9.10	*DJD* I, p. 58	1Q5.3
9.27–28	*DJD* I, p. 54	1Q4.5

10.1–3	*DJD* II, p. 79	Mur. Deut.
10.8–12	*DJD* III, p. 61s.	2Q12.1
10.12–17	*DJD* III, p. 149–157	8Q3.17–19, 21 (filactério)
10.12–11.21	*DJD* III, p. 158–161	8Q4.1 (mezuzah)
10.13(?)	*DJD* III, p. 149–157	8Q3.26–27 (filactério)
10.17–18	*DJD* I, p. 74	1Q13.20 (filactério)
10.19	*DJD* III, p. 149–157	8Q3.21 (filactério)
10.20–22	*DJD* III, p. 149–157	8Q3.12, 15–16 (filactério)
10.21–11.1	*DJD* I, p. 74 *DJD* III, p. 149–157	1Q13.21–22 (filactério) 8Q3.26–29 (filactério)
11.2	*DJD* III, p. 149–157	8Q3.26–27
11.2–3	*DJD* II, p. 79	Mur. Deut.
11.3(?)	*DJD* III, p. 149–157	8Q3.26–27
11.6–12	*DJD* III, p. 149–157	8Q3.27–29
11.8–11	*DJD* I, p. 74	1Q13.23–25 (filactério)

11.12	*DJD* I, p. 75	1Q13.26–27 (filactério)
11.13–21	*DJD* II, p. 83s. *DJD* III, p. 149–157 Cf. R. de Vaux, RB 60 (1953), p. 268–275	Mur Phyl (filactério) 8Q3.4, 7–11 (filactério)
11.27–30	*DJD* I, p. 55	1Q4.6
11.30–33	*DJD* I, p. 58	1Q5.4
12.25–26	*DJD* II, p. 79	Mur. Deut.
13.1–4	*DJD* I, p. 55	1Q4.7–8
13.4–6	*DJD* I, p. 55	1Q4.9
13.13–14	*DJD* I, p. 55	1Q4.10
14.21	*DJD* I, p. 55	1Q4.11
14.24–25	*DJD* I, p. 56	1Q4.12
15.14–15	*DJD* I, p. 58	1Q5.5
16.4	*DJD* I, p. 56	1Q4.13
16.6–7	*DJD* I, p. 56	1Q4.14
17.12–15	*DJD* III, p. 60s.	2Q11.1
17.16	*DJD* I, p. 58	1Q5.6

18.18–19	*DJD* V, p. 57–60 Cf. J.4QTestimonia M. Allegro, *JBL* 75(citação) (1956), p. 182–187	
18.18–20, 22	*DJD* V, p. 3	4Q158.6
21.8–9	*DJD* I, p. 58	1Q5.7
24.10–16	*DJD* I, p. 58	1Q5.8
25.13–18	*DJD* I, p. 59	1Q5.9
26.19(?)	*DJD* III, p. 106s.	6Q3.1
28.44–48	*DJD* I, p. 59	1Q5.10
29.9–11	*DJD* I, p. 59	1Q5.11
29.12–20	*DJD* I, p. 59	1Q5.12–13
29.20(?)	*DJD* I, p. 61	1Q5.28
30.19–31.6	*DJD* I, p. 59	1Q5.13
31.7–10	*DJD* I, p. 60	1Q5.14
21.12–13	*DJD* I, p. 60	1Q5.15
32.8	Veja P. W. Skehan, *BASOR* 136 (dez. de 1954), p. 12–15	
32.17–21	*DJD* I, p. 60	1Q5.16
32.20–21(?)	*DJD* III, p. 171	5Q1.2–3

32.21–22	*DJD* I, p. 60	1Q5.17
32.22–29	*DJD* I, p. 60	1Q5.18–19
32.37–43	Veja P. W. Skehan, *BASOR* 136 (dez. de 1954), p. 12–15; *idem*, SVT 4 (1957), p. 120 *idem*, *JBL* 78 (1959), p. 21s.	
33.1–2(?)	*DJD* III, p. 171	5Q4–5
33.8–11	*DJD* V, p. 56 *DJD* V, p. 56 *DJD* V, p. 57–60 Cf. J. M. Allegro, *JBL* 75 (1956), p. 182–187	4QFlorilegium (citação) 4QTestimonia (citação)
33.12(?)	*DJD* V, p. 56	4QFlorilegium (citação)
33.12–17	*DJD* I, p. 61	1Q5.20
33.18–19	*DJD* I, p. 61	1Q5.21
33.19–21	*DJD* V, p. 56	4QFlorilegium (citação)
33.21–23	*DJD* I, p. 61	1Q5.22
33.24	*DJD* I, p. 61	1Q5.23

TEXTO E COMENTÁRIOS

I. INTRODUÇÃO A DEUTERONÔMIO (1.1–5)

1 Estas são as palavras que Moisés dirigiu a todo o Israel na
Transjordânia, no deserto, no Arabá, oposto a Sufe, entre Parã,
de um lado, e Tofel, Labão, Hazerote e Di-Zaabe, de outro.
2 Leva-se onze dias para ir de Horebe a Cades-Barneia pelo
caminho do monte Seir.
3 No quadragésimo ano, no décimo primeiro mês, no primeiro
dia do mês, Moisés anunciou aos israelitas tudo o que o
SENHOR o havia ordenado a respeito deles.
4 Isso foi depois da vitória sobre Seom, rei dos amorreus, que
vivia em Hesbom, e de Ogue, rei de Basã, que vivia em
Astarote e em Edrei.
5 Na Transjordânia, na terra de Moabe, Moisés explicou esta lei,
dizendo:

Esses versículos formam um preâmbulo para todo o livro e desempenham uma função similar à do preâmbulo nos tratados do Oriente Próximo (veja a Introdução). A grande aliança, feita no Sinai, entre o Senhor e seu povo, devia ser renovada antes da transferência da liderança de Moisés para Josué e da entrada dos israelitas na terra prometida. Nessa renovação da aliança, as pessoas envolvidas, o lugar e o tempo são citados explicitamente.

1 O conteúdo principal de Deuteronômio é definido primeiro. O livro não contém simplesmente um relato histórico da renovação da aliança, mas contém as *palavras* de Moisés. As palavras são dirigidas a *todo o Israel* – uma expressão comum em Deuteronômio, usada no primeiro e no último versículo do livro e em muitos pontos entre eles. Frequentemente é dito que a expressão é típica do estilo de Deuteronômio, mas isso pode ser um engano. O tema principal que perpassa o livro é o da aliança e a unidade de Israel pertence à essência da aliança. Consequentemente, as palavras *todo o Israel* são, primariamente, uma ênfase dessa unidade, em vez de uma indicação

de estilo. É interessante que o livro não requer unidade, mas pressupõe que ela já exista.

Havendo indicado as pessoas envolvidas, o versículo, então, especifica o lugar em que os eventos acontecem. Muitos dos nomes de lugares que seguem têm causado dificuldade e a localização exata de todos os lugares mencionados não é conhecida. A região geral é chamada de *Transjordânia*, a saber, a região ao redor do rio Jordão. A palavra *Arabá* tem uma ampla esfera de referência, denotando o vale da grande falha que se estende do Mar de Tiberíades, ao Norte, até o Golfo de Ácaba, ao Sul. Nesse contexto, é especificado que se trata da parte do Arabá, na região de Sufe, mas, infelizmente, a localização de Sufe é incerta. Provavelmente, deveria ser localizado em Moabe, nas vizinhanças do Rio Arnon. Os nomes seguintes são todos incertos; o contexto sugere que estivessem todos na região de Moabe, mas uns dois parecem estar fora dali. Na península do Sinai, há uma região conhecida como *Parã* que foi atravessada pelos israelitas depois do êxodo (Nm 10.12; 12.16) e tem sido identificada com a moderna Feiran, contudo, é incerto se esta é a mesma Parã mencionada aqui. *Tofel* é mencionada apenas aqui em toda a Bíblia. Uma localização em Edom, no lugar chamado Tafilá, tem sido sugerida como tentativa, mas uma solução mais provável seria a de que Tofel estivesse mais ao Norte de Moabe.[7] *Labão*, também, é desconhecido, mas pode estar nas planícies de Moabe. Quanto a *Hazerote*, havia um lugar com esse nome no itinerário dos israelitas no deserto (Nm 11.35; 12.16; 33.17), mas, de novo, é incerto se este é o mesmo lugar mencionado aqui. Di-zaabe (“lugar do ouro”) também é mencionado somente aqui na Bíblia e seu lugar é incerto.

2 As dificuldades associadas com os nomes de lugares em 1.1 continuam no segundo versículo: o sentido imediato é claro, mas o significado do versículo no contexto é incerto. *Horebe* é o termo geral para a localidade em que o Monte Horebe está situado e é a palavra normalmente empregada em Deuteronômio para indicar o Sinai, com exceção de uma declaração específica em 33.2. Cades-Barneia estava a uma jornada de onze dias, pelo caminho do Monte Seir,[12] o que tem sido confirmado por viajantes em tempos mais recentes. Pode ser que

o versículo se refira aos nomes dados em 1.1, alguns dos quais estavam na Península do Sinai. Alternativamente, tem sido sugerido que o versículo deveria seguir 1.19, em que uma referência direta é feita à jornada de Horeque a Cades-Barneia.

3 Agora, é acrescentada a data do discurso de Moisés e a renovação da aliança: o início do décimo primeiro mês do quadragésimo ano de peregrinação no deserto, desde o êxodo. É a única data exata dada no livro e, presumivelmente, a única necessária, pois especifica o ponto de partida para todas as palavras e eventos relatados no livro. Esse método específico de datação é conhecido por meio de fontes bíblicas e do Oriente Próximo. Nessa data, Moisés discursou aos israelitas; 1.3, então, acrescenta mais informação à já fornecida em 1.1. A substância da mensagem que Moisés proferiu aos israelitas foi *tudo o que o Senhor o havia ordenado a respeito deles*. Moisés, portanto, é um homem agindo sob ordens; a demanda de obediência é um tema preeminente em todo o livro de Deuteronômio e, declarando tal demanda, Moisés estava vivendo sua mensagem.

4 Os detalhes contidos neste verso esclarecem mais a data já mencionada em 1.3. Algumas vitórias já haviam sido alcançadas e o discurso de Moisés antecipa vitórias futuras. As vitórias sobre Seom e Ogue são lembradas com mais detalhes em 2.26–37 (Seom) e 3.1–22 (Ogue); veja o comentário sobre essas passagens.

5 O verso final do preâmbulo retoma o primeiro versículo e introduz diretamente as palavras de abertura do discurso de Moisés. De novo, mais informações são acrescentadas às declarações dos versículos 1.1 e 1.3; *Moisés explicou esta lei*. A palavra *explicar* (*bē’ēr*) tem o sentido de fazer algo de maneira absolutamente clara ou simples. O mesmo verbo é usado em 27.8 para indicar a clareza ou legibilidade com que as palavras da lei deviam ser escritas na pedra. *Esta lei* que Moisés devia expor deve ser, provavelmente, entendida como *tudo o que o Senhor o havia ordenado* (1.3). Foi isso que formou a base do relacionamento pactual entre o Senhor e o seu povo. É importante enfatizar que o conteúdo de Deuteronômio é uma *exposição* da lei. O livro não contém simplesmente uma repetição do material legal conhecido em Êxodo e Números, ao qual poucas e

novas leis teriam sido acrescentadas. É verdade que há um núcleo de leis comum com os livros anteriores, mas, aqui, a lei é explicada e aplicada por Moisés à situação particular dos israelitas. Estavam prestes a entrar na terra prometida e a lei da aliança não podia se tornar uma letra morta. Ela devia ser exposta e enfatizada a todos os israelitas, pois o sucesso dos eventos que estavam à frente deles dependia desse ponto crítico. O sucesso na posse da terra prometida não residia na bravura e na força militar, mas na insolubilidade da relação pactual com Deus – o único que poderia alcançar mais vitórias como as sobre Seom e Ogue (1.4).

II. DISCURSO DE MOISÉS: PRÓLOGO HISTÓRICO (1.6–4.43)

A. A EXPERIÊNCIA COM DEUS NA HISTÓRIA (1.6–3.29)

1. LEMBRANÇAS DE HOREBE (1.6–18)

6 O Senhor nosso Deus se dirigiu a nós, em Horebe, dizendo: Vocês
ficaram tempo suficiente neste monte.
7 Aprontem-se e comecem sua jornada e sigam para a terra
montanhosa dos amorreus e a toda a sua vizinhança no Arabá, na
terra montanhosa, e no Sefelá, e no Neguebe, e pela costa do mar;
esta é a terra dos cananitas e o Líbano, até o grande rio, o rio
Eufrates.
8 Vejam! Coloquei a terra diante de vocês. Vão e tomem posse da terra
que prometi por juramento aos seus pais, a Abraão, a Isaque e a Jacó,
para dar-lhes e à sua posteridade depois deles.
9 Nesse mesmo tempo, falei com vocês, dizendo: Sozinho, não posso
assumir responsabilidade sobre vocês.
10 O SENHOR, seu Deus, os fez crescer em número, de modo que,
hoje, vocês são tão numerosos quanto as estrelas no céu.
11 Que o SENHOR Deus de seus pais acrescente ao seu número
mil vezes mais do que são agora e os abençoe, exatamente como lhes
disse.

12 Sozinho, como posso assumir responsabilidade pelo seu peso, pela sua carga e por suas disputas?
13 Providenciem homens sábios, inteligentes e experientes entre suas tribos e eu os designarei como seus líderes.
14 E vocês me responderam e disseram: O que você nos disse para fazer é certo.
15 Então, tomei os líderes de suas tribos, homens sábios e experientes, e os designei líderes sobre vocês. Comandantes de milhares, comandantes de centenas, comandantes de cinquentenas e comandantes de dezenas e oficiais entre suas tribos.
16 E, nesse tempo, ordenei aos seus juízes, dizendo: Julguem entre seus irmãos e julguem corretamente entre um homem e seu irmão e seu estrangeiro residente.
17 Não mostrem favoritismo em juízo. Vocês julgarão exatamente da mesma forma para o pequeno e para o grande. Não tenham medo do homem, porque o juízo pertence a Deus. E o caso que for difícil demais para vocês, vocês trarão a mim e eu o julgarei.
18 E, naquele tempo, ordenei a vocês todas as coisas que deviam fazer.

O prólogo histórico, embora repita material de outros livros do Pentateuco de maneira abreviada e, algumas vezes, diferente, serve a um propósito particular, no presente contexto. O tratado do Oriente Próximo, em seu prólogo histórico, descrevia os eventos que serviam de base para o tratado. Em Deuteronômio, semelhantemente, a base histórica para o pacto começa com a promessa pactual feita a Abraão e, daí, continua até o estágio inicial da realização dessa promessa, em Sinai/Horebe. A importância da História tem dois pontos focais: (a) há a tradição da promessa pactual, de Abraão a Moisés; (b) há a experiência com Deus na História, realizando as obras da promessa. Assim, para a renovação da aliança, descrita em Deuteronômio, o prólogo recorda não apenas a história da aliança, mas também a habilidade do Senhor do pacto em cumprir suas promessas. Aquilo que Deus havia feito no passado, continuaria a fazer no futuro. Há, então, uma apresentação de um Deus fiel cuja exigência era a fidelidade do povo. Em Deuteronômio, o prólogo histórico não tem a mesma forma concisa do prólogo histórico comum, mas é

desenvolvido, no discurso de Moisés, com fins instrucionais. Portanto, um tema adicional, no prólogo, é que, embora Deus fosse fiel, os israelitas tendiam constantemente à infidelidade. Embora o sucesso passado fosse causa para esperança nos eventos que estavam além do Jordão, as falhas do passado forneciam uma advertência. A recitação da História, portanto, dava força e aviso ao povo. O discurso de Moisés prepara o povo solenemente para o chamado ao compromisso e à obediência que lhes seriam cobrados. O discurso começa com lembranças de Sinai/Horebe.

6 *O SENHOR nosso Deus se dirigiu a nós, em Horebe*. Tão logo iniciou seu discurso, Moisés cita as palavras do Senhor. A citação se estende do v. 6b a 8. A sintaxe da sentença hebraica coloca a ênfase sobre *o SENHOR nosso Deus*, provendo, assim, uma introdução adequada à essência do discurso de Moisés. As palavras enfatizam o caráter pactual do Deus de Israel, pois somente nessa base pactual Moisés pode dizer, identificando-se com seu povo, que o Senhor é *nosso Deus*. Mas o privilégio pactual acarreta pesadas responsabilidades, e as palavras do Senhor requerem ação da parte dos israelitas. *Vocês ficaram tempo suficiente neste monte*. Os eventos de Horebe foram completados e era tempo de partir. A formação da aliança, em Horebe, havia feito dos israelitas uma nação em potencial. Não poderia haver descanso até que esse potencial fosse uma realidade. Consequentemente, em Horebe, e novamente no Monte Seir, e agora nas planícies de Moabe, quando Moisés se dirigiu ao povo, surge o constante chamado para ir em frente, até que a terra prometida seja conquistada.

7 O chamado era para avançar na direção da terra prometida. Suas dimensões, como descritas no versículo, eram enormes. Virtualmente, toda a Palestina e a Síria estavam incluídas nesses termos, uma área maior do que Israel jamais possuiu de fato, nem mesmo durante os reinados de Davi e de Salomão. Os termos empregados indicam as principais divisas geográficas da terra. Ela incluía a *terra montanhosa dos amorreus* (a saber, as regiões montanhosas centrais de Judá e o Monte Efraim), *Arabá* (veja 1.1), e *Sefelá*, uma área de montanhas baixas situada entre os montes da Judeia e a *costa do mar* (a saber, a

planície Oeste da Palestina, beirando o Mar Mediterrâneo). O *Neguebe* é a terra de seca no Sul da Palestina, estendendo-se do Norte de Berseba às montanhas da Judeia. Todas essas áreas podem ser consideradas sob o termo geral de *terra dos cananitas*. Ao Norte da terra dos cananitas está *o Líbano* e, mais a Nordeste, estão as terras altas que fazem limite com o *rio Eufrates*.

Essa panorâmica da terra é um reflexo do pacto patriarcal. A promessa feita a Abraão era que o Senhor daria aos seus descendentes as terras que iam "desde o rio do Egito até ao grande rio Eufrates" (Gn 15.18).

8 *Vejam! Coloquei a terra*[8] *diante de vocês*. A incumbência que o Senhor dá ao seu povo requer visão e, agora, uma visão disposta à ação: *Vão e tomem posse da terra*. Em 1.7, a terra é descrita conforme suas divisões geográficas. Aqui, ela é descrita como parte de um plano e de uma promessa do Senhor: [*a terra*] *que prometi por juramento aos seus pais*. A visão que se requer do povo do Senhor é uma que vê mais do que as regiões terrenas, físicas, da terra. É a importância da terra na promessa que em breve se realizaria que fornece a força necessária para o compromisso e a obediência.

9 Moisés, tendo iniciado citando as palavras do Senhor, agora continua seu discurso e lembra como, antes de deixar o Horebe, tinha sido necessário promover alguma organização dos israelitas: *Sozinho, não posso assumir responsabilidade sobre vocês* (literalmente, "Não posso levá-los"). A responsabilidade, que era tanto um privilégio quanto um encargo, devia ser distribuída entre outros.

10 A razão para a necessidade de delegação de responsabilidades estava diretamente relacionada ao cumprimento da promessa do Senhor. Assim, esses versículos sobre a organização prática dos israelitas estão diretamente relacionados à anterior citação das palavras do Senhor e à referência à promessa feita aos patriarcas. *O SENHOR, seu Deus, os fez crescer em número* – portanto, ficou cada vez mais difícil para Moisés, sozinho, assumir todos os aspectos da liderança de seu povo, tanto jurídicos quanto militares. O crescimento, de tal maneira que os israelitas haviam se tornado *tão numerosos quanto as estrelas no céu*, era parte do cumprimento da

promessa do Senhor: “Olha para os céus e conta as estrelas, se é que o podes. E lhe disse: Será assim a tua posteridade” (Gn 15.5; ver também Gn 22.17).

11 *O SENHOR Deus de seus pais*. Antes, no discurso, os títulos divinos tinham indicado, primariamente, um *relacionamento* com Deus (o SENHOR, nosso Deus. 1.6; o SENHOR, seu Deus, 1.10). Agora, a ênfase recai na *continuidade desse relacionamento*, reforçando, mais uma vez, o tema da aliança com os patriarcas. Moisés está dizendo que Senhor era o Deus deles, e é “seu Deus”, e sua mensagem era que a promessa feita aos pais, já cumprida nos filhos, podia ser cumprida, ainda, nos filhos dos filhos. O pedido de Moisés, por mais crescimento e mais bênçãos, deixa claro que sua necessidade de delegação de responsabilidade, já declarada (1.9) e prestes a ser repetida mais enfaticamente (1.12), não era, em nenhum sentido, uma reclamação.

12 A declaração de 1.9 é repetida, aqui, de modo mais enfático, indicando a natureza da responsabilidade de Moisés quanto ao *peso, carga* e *disputas* dos israelitas.

13 Moisés, portanto, insta ao povo: *Providenciem homens…* – o povo devia selecionar homens e, então, Moisés os designaria formalmente, ou os comissionaria, para suas novas tarefas. Os homens escolhidos, entretanto, deviam ter algumas qualificações essenciais. Deveriam ser *sábios, inteligentes e experientes*, isto é, deviam ter o benefício do conhecimento adquirido (sabedoria) e a habilidade do discernimento, juntamente com a sabedoria que vem somente com a experiência. A tarefa deles era difícil e as qualificações requeridas eram altas.

14 O povo prontamente concordou com o plano de Moisés. Talvez Moisés tenha lembrado ao povo sua concordância, uma vez que os homens recém-designados seriam aqueles a quem o povo, agora, deveria imediata obediência. Todos deviam concordar sobre a necessidade de obedecer a Deus e a Moisés como seu representante, mas tal obediência estava distante da exigência imediata de obediência que viria dos oficiais inferiores na estrutura organizacional. Ainda assim, na conquista que aguardava além da

planície de Moabe, a obediência não seria um conceito teológico elevado, mas uma demanda imediata da parte dos oficiais, diretamente sobre o povo.

15 Com a concordância do povo, Moisés procedeu à designação dos *líderes*. O primeiro grupo de *comandantes* (*śārîm*) tinha, primariamente, função militar, pois, além do Horebe, e, de fato, além de Moabe, o povo devia se lançar em uma batalha pela posse da terra prometida. As divisões (*milhares, centenas, cinquentenas e dezenas*) referem-se a unidades de diferentes tamanhos, em vez de a números específicos. Embora Israel ainda não tivesse um "exército permanente", como ocorreu depois da instalação da monarquia, os israelitas como um todo eram, com efeito, o exército do Senhor. A palavra *comandantes* (*shôṭ^{e}rîm*) provavelmente indica uma função mais administrativa do que militar; talvez fosse aproximadamente equivalente ao termo moderno "intendente".

16 Moisés também designou *juízes* (*shôp^{e}ṭîm*). Este termo, também, pode ter implicações judiciais e militares (como no livro de "Juízes"), embora, aqui, a referência seja especificamente aos designados que assumiriam um ofício judicial. Eles deviam julgar *corretamente*, isto é, devia haver lei e julgamento justos (Dt 16.18) que fossem aplicados a eles. Isso se aplicava não somente aos israelitas (isto é, *entre seus irmãos*), mas também ao *estrangeiro residente* (*gēr*). Os estrangeiros residentes eram os que residiam com os israelitas sob sua proteção e, embora não fossem iguais aos israelitas em todos os aspectos, sob a lei, eram tratados como se fossem. Os israelitas conheciam, por experiência amarga, o *status* de estrangeiro em uma terra estranha (veja Dt 10.19). Seus próprios estrangeiros residentes não deviam ser tratados como eles mesmos foram tratados no Egito, mas, perante a lei, deviam ter o *status* de homens livres.

17 Da mesma maneira, na administração da justiça, nenhuma distinção devia ser feita entre o *pequeno* e o *grande*, isto é, o pobre e o rico, a pessoa comum e a importante. Os juízes também não deviam temer os homens, se pressão adversa fosse feita contra eles, pois a medida segundo a qual julgavam era a medida de Deus. O princípio

de que *o juízo pertence a Deus* era muito importante, pois removia a base da autoridade da lei do campo humano e a colocava firmemente sobre um princípio de autoridade divina. Mas ainda haveria casos *difíceis demais* para os juízes. O princípio da lei pode ser claro, mas a aplicação do princípio a situações em que a evidência não era clara ou era contraditória podia ser muito difícil. Esses casos deviam ser levados a Moisés para que fossem julgados.

18 A seção termina com uma declaração sumária, referindo-se a toda legislação dada em Horebe. A função do prólogo histórico é tal que somente lembranças selecionadas foram descritas, à medida que se adequavam ao propósito do discurso de Moisés.

2. LEMBRANÇAS DE CADES-BARNEIA (1.19–46)

19 E saímos de Horebe e viajamos por todo aquele grande e terrível deserto que vocês viram, em direção à terra montanhosa dos amorreus, assim como o SENHOR, nosso Deus, nos ordenou; e chegamos a Cades-Barneia.

20 E eu lhes disse: Vocês chegaram à terra montanhosa dos amorreus que o SENHOR, nosso Deus, está prestes a nos dar.

21 Vejam: O SENHOR abriu a terra diante de vocês. Avancem! Tomem posse, assim como o SENHOR, Deus de seus pais, lhes disse. Não temam nem desanimem.

22 Então todos vocês se aproximaram e me disseram: Deixe-nos enviar homens à nossa frente e eles explorarão a terra para nós e nos trarão palavra sobre o caminho pelo qual devemos avançar e sobre as cidades às quais devemos ir.

23 O plano foi agradável a mim e tomei doze homens de vocês, um de cada tribo.

24 Eles se prepararam e foram para a terra montanhosa e chegaram ao Vale de Escol, e a exploraram a pé.

25 E tomaram em suas mãos alguns dos frutos da terra e os trouxeram a nós, e nos trouxeram notícias e disseram: é boa a terra que o SENHOR, nosso Deus, está prestes a nos dar.

26 Mas vocês não quiseram avançar e se rebelaram contra o mandamento do SENHOR, seu Deus.

27 Vocês murmuraram em suas tendas e disseram: Por que o SENHOR nos odeia, ele nos trouxe da terra do Egito para nos entregar ao poder dos amorreus, para nos exterminar.
28 Para onde iremos? Nossos irmãos nos intimidaram, dizendo: as pessoas são maiores e mais altas do que nós! As cidades são grandes e fortificadas até o céu! E vimos ali os filhos de Anaquim!
29 Mas eu lhes disse: Não se assustem nem tenham medo deles.
30 O SENHOR, seu Deus, é quem vai adiante de vocês. Ele lutará por vocês, assim como lutou por vocês no Egito, diante dos seus olhos –
31 e no deserto, onde vocês viram que o SENHOR, seu Deus, os carregou como um homem carrega seu filho – e em todo o caminho pelo qual passaram até chegarem a este lugar.
32 Mas, apesar disso, vocês não confiaram no SENHOR, seu Deus,
33 aquele foi à frente de vocês no caminho para procurar um lugar para acamparem – no fogo, à noite, para lhes mostrar em que caminho deviam seguir, e na coluna de nuvem durante o dia.
34 E o SENHOR ouviu o som de suas palavras e ficou irado; e fez um juramento, dizendo:
35 Nenhum desses homens – esta geração má – verá a boa terra que prometi, por juramento, dar aos seus pais.
36 Exceto Calebe, filho de Jefoné – ele a verá! E a ele e a seus filhos darei a terra por meio da qual ele passou, porque seguiu ao SENHOR com sinceridade.
37 Até contra mim o SENHOR ficou irado por causa de vocês, dizendo: Nem mesmo você entrará lá!
38 Mas Josué, filho de Num, que está diante de você, ele entrará lá. Encoraje-o, pois ele fará Israel herdar a terra.
39 E vossos pequenos, de quem vocês disseram que se tornariam cativos, e seus filhos, que hoje não distinguem entre o bem e o mal, eles entrarão lá e a darei a eles e eles a possuirão.
40 Mas, quanto a vocês, preparem-se e saiam para o deserto pelo caminho do Mar de Sargaço.
41 Então vocês responderam e me disseram: Pecamos contra o SENHOR. Devemos avançar e lutar, exatamente como o SENHOR nos ordenou. E todo homem pegou suas armas de guerra e pensou que seria fácil avançar pelo terra montanhosa.

42 E o SENHOR me disse: Diga-lhes: Vocês não avançarão e não
lutarão – pois não estou entre vocês – para não serem derrotados
diante dos seus inimigos.
43 Assim lhes falei, mas vocês não ouviram e se rebelaram contra
a ordem do SENHOR e agiram presunçosamente e avançaram para a
região montanhosa.
44 E os amorreus que viviam naquela região montanhosa vieram
confrontá-los e os perseguiram como abelhas e os derrotaram de Seir
até Hormá.
45 Então vocês voltaram e choraram diante do SENHOR, mas o
SENHOR não ouviu sua voz e não lhes deu atenção.
46 Por isso ficaram em Cades muitos dias, os dias em que ficaram
ali.

19 Esse versículo serve como ligação entre as lembranças anteriores a respeito de Horebe e o novo foco de interesse, Cades-Barneia. Esse último lugar funcionou como a primeira base de campo de onde deveria partir um ataque à terra prometida. A jornada levou os israelitas através de um *grande e terrível deserto*, a saber, platô de calcário quase sem água. Foi uma jornada de mais de cem milhas e, ao longo dessas secas e poeirentas milhas, a perspectiva da terra prometida deve ter sido bem convidativa. A jornada foi feita tal *assim como o SENHOR, nosso Deus, nos ordenou*, uma referência, talvez, às palavras do Senhor em 1.7.

20–21 Então, na chegada a Cades-Barneia Moisés se dirigiu ao povo novamente e descreveu a região em que estavam como sendo *a terra montanhosa dos amorreus que o SENHOR, nosso Deus, está prestes a nos dar*. Cades não era literalmente a terra, mas estava na fronteira da terra. A chamada para uma visão, em 1.8, foi, então, reiterada; em 1.8, o chamado tinha sido uma parte das palavras do Senhor que Moisés dirigiu ao povo. Aqui, Moisés estava encorajando o povo por meio da repetição da Palavra do Senhor. Eles deviam tomar *posse* da terra em obediência à ordem *do SENHOR Deus de seus pais*, uma referência à continuidade de seu Deus e o Deus dos patriarcas. O verbo usado (*yārash*) tem tanto o sentido de "possuir" quanto de "desapossar". A terra para a qual iam já era habitada e, a

fim de possuí-la, os israelitas teriam de desapossar os antigos habitantes. A "expropriação" dos cananitas requereria força e coragem. Por isso, as palavras de Moisés foram concluídas com um apelo à coragem: *Não temam nem desanimem*.

22 As palavras de Moisés, nos dois versículos anteriores, enfatizaram a visão da terra que se descortinava diante dos israelitas, a qual o Senhor lhes havia dado. O povo, talvez, falto da visão de Moisés, quis tomar medidas práticas primeiro. Solicitaram que espias fossem enviados à frente *e eles explorarão a terra*. Os espias seriam, então, capazes de ver a melhor maneira de atacar e dar ao povo uma ideia do tipo de oposição que deviam esperar e o tamanho das cidades.

23 Moisés aprovou o plano e nomeou doze homens, *um de cada tribo*. No relato paralelo (Nm 13.1s.), a ordem para enviar homens foi feita pelo Senhor a Moisés; a informação extra adicionada aqui indica, talvez, que, ainda que o plano fosse iniciado pelo povo, Moisés primeiro consultou o Senhor e recebeu aprovação e injunção divinas.

24 Os espias entraram no território inimigo, chegaram ao Vale de Escol e o *exploraram a pé*. Escol era um vale ou valado na região de Hebrom; a localização exata da antiga localidade é desconhecida.[4] A região geral, no entanto, é conhecida. Ainda hoje há vinhedos nas vizinhanças de Hebrom, famosos pela qualidade de suas uvas. A terra que os espias exploraram fazia marcante contraste com o grande e terrível deserto pelo qual os israelitas tinham recentemente passado.

25 Quando continua sua recordação, Moisés é seletivo na escolha dos assuntos. Neste versículo, ele relembra como os espias retornaram, trazendo não apenas notícias, mas também amostras do fruto da terra. Era boa a terra que passavam a possuir.

26–28 Em contraste, a visão do povo não estava focalizada na generosidade da terra, mas nas dificuldades que experimentariam na conquista. Por isso eles foram rebeldes indispostos em avançar e possuir a terra. Da maneira como viam a terra, sua conquista estava cheia de dificuldade – do ponto de vista de Moisés, tratava-se da terra prometida que o Senhor estava prestes a lhes entregar, tal como prometera. Os "fatos" eram os mesmos para ambos, mas Moisés, um homem de visão e fé, podia minimizar as dificuldades por causa de

sua forte convicção na promessa do Senhor. O povo, de pequena visão, não podia alçar os olhos acima da terribilidade dos seus oponentes.

A rebelião do povo havia pervertido completamente seu entendimento acerca de Deus. Os israelitas diziam: *O SENHOR nos odeia* e, no entanto, a essência da aliança era o *amor* de Deus. Eles diziam que Deus os havia tirado do Egito para entregá-los *ao poder dos amorreus*. A verdade do êxodo era que Deus os havia tirado do Egito e entregaria os amorreus em suas mãos. Eles diziam que Deus os exterminaria, quando o propósito de Deus era o de dar-lhes vida.

A informação que os espias haviam trazido tinha aterrorizado completamente os israelitas (observe, em 1.21, a admoestação: *não temam*). Seus inimigos eram maiores do que eles, como geralmente são quando a pessoa tem medo (o contraste com Davi e Golias é digno de nota!). As cidades dos inimigos eram *grandes e fortificadas até o céu* e, coroando tudo isso, havia até *anaquins* na terra.

29 Moisés lembra como havia encorajado o povo, instando-o a não temer (1.21). A recordação dos encorajamentos e das falhas continua o procedimento no discurso de Moisés de empregar o passado tanto para encorajar quanto para advertir o povo quanto ao futuro.

30–31 A razão pela qual os israelitas não precisavam temer é, então, fornecida: seu Deus iria à frente e, com tal precursor, a murmuração do povo (v. 27–28) seria fútil. Se os inimigos que encontrassem eram fortes, eles deviam se lembrar de que *o SENHOR seu Deus é quem vai adiante de vocês*. Essa foi uma lição que os israelitas deviam ter aprendido já no êxodo, pois, no majestoso hino que celebra o evento, eles haviam exaltado o Senhor como sendo "homem de guerra" (Êx 15.4). Este é o evento referido no v. 30: *assim como lutou por vocês, no Egito, diante dos seus olhos*. Seu Deus os ajudaria não somente na guerra, mas também nos perigos das jornadas. Nos terrores do deserto (veja 1.19), os israelitas já haviam experimentado *que o SENHOR, seu Deus, os carregou como um homem carrega seu filho*. A imagem pai/filho é uma das várias formas nas quais o tema do *amor* de Deus é desenvolvido em Deuteronômio (veja a Introdução). Embora o tema do amor reflita, até certo ponto, a

terminologia contratual, neste contexto ele parece ser um uso mais geral da linguagem para elaborar sobre o cuidado protetor de um Deus paternal.

32 A despeito de já haver experimentado a força e a proteção de Deus, ainda assim o povo não confiou nele. Este breve versículo enfatiza, mais uma vez, a necessidade de reflexão sobre a História, no discurso de Moisés. Experimentar Deus na História não era suficiente para o povo. Eles tinham de ser constantemente lembrados dessa experiência, a fim de vencer suas ansiedades que tendiam a bloquear a memória.

33 O discurso de Moisés retorna novamente ao tema introduzido no v. 30. Deus iria adiante do povo *para procurar um lugar para acamparem*. As palavras *para procurar* (hebraico, *tûr*) apresentam um elemento de ironia. Com Deus indo à frente e explorando a terra à frente deles, não havia motivo para rebelião e medo, mas o povo não podia alçar os olhos acima do medo induzido pelo relato de seus próprios homens que procuraram/exploraram a terra antes deles.

34–35 Embora as palavras de rebelião tenham sido murmuradas dentro de suas tendas (v. 27), o Senhor conhecia a rebelião dos israelitas e ficou irado: ele *fez um juramento*. O verbo usado, aqui, (nifal de *shāba*ʿ) é o mesmo que foi empregado para a promessa pactual feita aos patriarcas e aos israelitas. A promessa era condicionada à obediência no contexto da aliança e, portanto, a rebelião do povo contra o primeiro juramento de Deus (que sustentava a promessa da terra) levava a outro juramento, com prospectiva menos prazerosa. O juramento aqui feito, entretanto, foi aplicado apenas à geração rebelde. A promessa do primeiro juramento passava de geração a geração e ainda era a mesma que Moisés assegurou ao povo nas planícies de Moabe. O conteúdo do juramento era que esta *geração má* não veria a terra prometida. Esse elemento da recordação de Moisés age como advertência para o povo a quem ele se dirigia. Rebelião e desobediência podiam significar que eles também não veriam a terra prometida. Mas há mais do que advertência nesse versículo. Foi exatamente porque havia uma nova geração reunida em

Moabe, como nova esperança entre eles, que a renovação da aliança era necessária antes de iniciar o ataque à terra prometida.

36 Houve uma exceção para essa parte do juramento. Calebe e sua família tiveram assegurado o privilégio de ver a terra da promessa. Calebe e seus filhos receberiam *por meio da qual ele passou*. O verbo *passou* (*dārak̲*) tem de ter um ponto de referência futuro (isto é, ser equivalente a um futuro perfeito) ou pode ser indicativo de uma ação completada no passado. Calebe foi um dos espias enviados de Cades (Nm 13.6) e, apesar dos perigos na terra que havia explorado, advogou ataque imediato (Nm 13.30). Assim, a promessa contida neste versículo parece significar que, quando a terra fosse possuída, Calebe receberia a terra que produzia bons frutos por meio da qual havia passado como espia. Em Josué 15.13, Calebe recebeu uma terra nos arredores de Hebrom, a mesma área, isto é, no Vale de Escol, que havia explorado a pé. A razão geral dada aqui para a promessa especial de Calebe porque *seguiu ao SENHOR com sinceridade*. A expressão hebraica, traduzida literalmente, seria: "ele completamente encheu(-se) segundo o SENHOR". Embora o português não tenha uma expressão exatamente equivalente, a tradução literal fornece um sentido de total obediência e dedicação da parte de Calebe.

37 A palavra hebraica coloca a ênfase sobre Moisés neste versículo, de maneira que sua declaração chega à indignação: *Até contra mim*, diz ele, falando de si mesmo. "*Nem mesmo você*", citando as palavras do Senhor dirigidas a ele. A razão para a exclusão de Moisés da terra prometida, nesse contexto, parece estar diretamente relacionada à sua responsabilidade pelos israelitas (isto é, "*por causa de vocês*") diante do Senhor. Embora Moisés, pessoalmente, não tivesse culpa pela falha dos israelitas em Cades-Barneia, sua identificação com o povo como seu líder significa que ele também aceitou, com eles, o resultado de sua falha.

38 Dado que Moisés não entraria na terra juntamente com a nova geração do povo, um novo líder devia ser designado, a saber, Josué. Não fica claro, no contexto do discurso, se esse versículo indica que Josué havia sido separado para a liderança já em Cades-Barneia ou se as lembranças de Moisés de sua própria exclusão da terra abrem um

parêntese para fazer referência ao presente. Josué, *que está diante de você* (agora), tomaria o lugar de Moisés (veja Dt 31.1–29).

39 Juntamente com Calebe, as crianças que ainda não estavam em idade de discernimento (*que hoje não distinguem entre o bem e o mal*) teriam permissão para entrar na terra prometida. A idade as isentava de responsabilidade sobre a covarde posição assumida pelos adultos. Parece, também, que os adultos haviam usado as crianças (*de quem vocês disseram que se tornariam cativos*) como desculpa em sua rebelião contra o mandamento do Senhor. Sua preocupação com as crianças era válida, mas foi mal colocada, uma vez que implicava que o Senhor (que "*os carregou como um homem carrega seu filho*", v. 31) seria incapaz de proteger seu próprio povo, tanto jovens quanto velhos.

40 Moisés se dirige, agora, àqueles que foram impedidos de entrar na terra prometida por causa de desobediência. Eles deviam se preparar e sair para o deserto pelo caminho do Mar de Sargaço. O caminho do Mar de Sargaço corre ao leste de Cades-Barneia, estendendo-se de Elá, no Sul, até a região sudeste do Mar Morto (junto a Zoar), no Norte.[20]

41 Tarde demais, o povo finalmente respondeu à ordem anterior de ir e possuir a terra: *Devemos avançar e lutar*. Contudo, foram inspirados por uma falsa confiança e a momentânea confiança que veio à tona era, primariamente, resultado da percepção final da enormidade de sua rebelião contra o Senhor. A declaração, envergonhada, ainda não tinha a real apreciação daquilo que Deus estava exigindo deles: eles acharam *que seria fácil avançar pela terra montanhosa*. Há um fino equilíbrio na natureza da aliança que eles constantemente falhavam em compreender. Primeiro, eles não conseguiam realmente confiar no Senhor que havia lutado por eles e os protegido. Depois, quando se ergueram em frouxa confiança no Senhor, esqueceram-se da seriedade de sua tarefa.

42 Os israelitas só podiam obter sucesso quando o Senhor estivesse com eles – então, não precisariam temer coisa alguma. Mas a desobediência implicava que o Senhor podia retirar sua presença. Por isso o Senhor disse a Moisés para proibir o povo de lutar. Se lutassem,

o desastre certamente os alcançaria, pois o Senhor disse: *Não estou entre vocês*. Para uma jovem nação que estava se formando, cujo futuro estava nas mãos de seu Deus pactual, dificilmente haveria proclamação mais horrível.

43 Entretanto, a perversidade do povo continuou. Moisés os advertiu, mas o povo falhou em atender a advertência; os israelitas se rebelaram contra esta ordem da mesma maneira que haviam se rebelado contra a primeira. *Agiram presunçosamente* – o verbo (*zûḏ*) sugere uma ação realizada com insolência, que foi exatamente a atitude assumida pelos israelitas em relação a Deus.

44 O resultado dessa insolência e dessa ação presunçosa foi inevitável. Quando os israelitas enfrentaram os amorreus, foram derrotados e postos para correr, pois o Senhor não estava no meio deles. Saindo para enfrentar o inimigo, *todo homem pegou suas armas de guerra* (1.41), mas, sem a presença do Senhor, eles eram como homens nus no campo de batalha. Os amorreus *os perseguiram como abelhas* – uma sugestiva símile que descreve a longa fuga dos israelitas na batalha. A símile é revertida em Deuteronômio 7.20 (veja o comentário). Os israelitas foram perseguidos pelos amorreus até Hormá, uma cidade a nordeste de Cades-Barneia.

45–46 Como crianças mimadas, cuja insolência nada lhes alcança, os israelitas retornaram a Cades-Barneia e *choraram diante do SENHOR*, mas sem sucesso. Nas lembranças de Cades-Barneia, teria sido bem fácil para os ouvintes da pregação de Moisés (e para o leitor moderno) se espantarem e criticarem a clara perversidade dos israelitas. Em um sentido, tal reação é invocada no discurso de Moisés. Mas as palavras de Moisés foram de advertência, pois os eventos em Cades-Barneia tipificam a tendência natural do homem para a perversidade. Era fácil olhar atrás para ver erros e falhas, mas, naquele momento e naquelas circunstâncias, isso não foi fácil. E foi exatamente porque os israelitas, reunidos nas planícies de Moabe, logo enfrentariam semelhantes tentações de rebelião é que, agora, – antes de cruzarem o Jordão – era importante que fossem advertidos sobre os perigos à frente.

3. LEMBRANÇAS DO MONTE SEIR (2.1–8)

1 Então nos viramos e saímos para o deserto, pelo caminho do Mar de
Sargaço, como o SENHOR me havia dito. E rodeamos o Monte Seir
por muitos dias.
2 E o SENHOR falou comigo, dizendo:
3 Vocês passaram tempo suficiente rodeando esta montanha. Voltem-
se em direção ao Norte.
4 Ordene ao povo, dizendo: Vocês estão prestes a passar pela terra de
seus irmãos, os filhos de Esaú, que habitam em Seir; e eles terão
medo de vocês, por isso, tomem grande cuidado.
5 Não entrem em guerra com eles, pois não lhes darei uma porção da
terra deles, nem mesmo um lugar para colocar a planta do pé, porque
dei o Monte Seir a Esaú como possessão.
6 Vocês comprarão comida deles, com prata, para que comam, e
comprarão até mesmo a água deles com prata, para que bebam.
7 Pois o SENHOR, seu Deus, os tem abençoado em todas as obras de
suas mãos. Ele sabia de sua viagem por este grande deserto. Estes
quarenta anos, o SENHOR, seu Deus, esteve com vocês. Vocês não
tiveram falta de coisa alguma.
8 Assim, passamos, longe de nossos irmãos, os filhos de Esaú, que
vivem em Seir, longe do caminho de Arabá, longe de Élate e de
Eziom-Geber. E nos voltamos e seguimos para o deserto, do
caminho de Moabe.

1 Depois de passar um longo tempo no oásis, em Cades-Barneia, os israelitas, uma vez mais, colocaram-se sob o comando de Deus por meio de Moisés: *como o SENHOR me havia dito*. Tomaram a direção sudoeste, rumo ao Golfo de Acaba, e permaneceram muitos dias viajando nas vizinhanças do Monte Seir, na cadeia de montanhas de Edom, ao sul do Mar Morto, e que se estende até o lado leste do Arabá.

2–3 De novo, o Senhor se dirigiu a Moisés. O povo havia despendido tempo bastante nas vizinhanças do Monte Seir e, agora, vem a ordem: *Voltem-se em direção ao Norte*. A partida de Cades, um lugar associado à falha, tinha sido em direção ao Sudeste, para longe da terra prometida. Agora, finalmente, veio a ordem para o povo se dirigir para o Norte, na direção da terra prometida. Mas havia

instruções específicas sobre a rota e o procedimento que o povo deveria seguir.

4 A rota exata que os israelitas tomaram é incerta, mas pode ser que tenham ladeado a fronteira sul de Edom (isto é, a terra ocupada pelos filhos de Esaú) e, então, subido o limite leste, acompanhando a rota de caravanas pelo deserto. O território de Edom, ou Monte Seir, é descrito como propriedade *de seus irmãos, os filhos de Esaú*. O estabelecimento de Esaú, irmão de Jacó, nessa terra, é descrito em Gênesis 36.1–8, e, aqui, em Deuteronômio, os descendentes de Esaú ainda são vistos com relativa equanimidade. Em data posterior, os edomitas foram considerados com mais animosidade. Entretanto, por causa da tensão evocada pelo medo,[3] entre os descendentes de Esaú e os israelitas, o povo teria de agir com cautela.

5 *Não entrem em guerra com eles*. Uma vez que o território não era designado como parte da terra prometida, não devia haver luta. A guerra devia ser realizada apenas com o objetivo de desalojar os antigos habitantes, a fim de que os israelitas possuíssem a terra que o Senhor lhes havia prometido. *Porque dei o Monte Seir a Esaú como possessão*. O entendimento israelita sobre a natureza do seu Deus estende-se além dos limites de sua própria sociedade pactual. O Senhor havia prometido dar uma terra ao seu povo, mas outros povos, também, tinham recebido possessões de Deus. Este versículo é um dos vários indícios, em Deuteronômio, do conceito da natureza de Deus e da abrangência do seu poder sobre pessoas e nações além de Israel.

6 Depois das palavras do Senhor (v. 3–5), a narrativa retorna às palavras de Moisés. Foram dadas instruções ao povo para comprar comida e bebida durante a passagem pelo Monte Seir, de maneira a evitar uma desnecessária tensão comercial com os descendentes de Esaú. No caminho que seguiram, a compra de água pode ter sido uma necessidade prática, pois a água era escassa a leste de Edom e suas fontes eram guardadas de perto pelos que viviam perto delas.

7 Os israelitas podiam lidar de maneira equânime com os habitantes do Monte Seir porque *o SENHOR, seu Deus, os tem abençoado em todas as obras de suas mãos*. Estando já no passado as

falhas de Cades e com o povo se movendo de novo na direção da terra prometida, Moisés estava habilitado a dar algum conforto para seu povo: *Ele sabia de sua viagem por este grande deserto*. Por quarenta anos, Deus havia estado com seu povo e suprido suas necessidades, a despeito das falhas em Cades.

8 No breve relato em Deuteronômio, não são especificados os detalhes da jornada pela região do Monte Seir. A narrativa é concluída com palavras bem vagas, descrevendo a partida dos israelitas para longe de seus irmãos, *para longe do caminho de Arabá*, *longe de Élate e de Eziom-Geber*, nos limites do Golfo de Ácaba.

A segunda parte do v. 8 marca a conclusão das lembranças do Monte Seir e leva à próxima seção, as lembranças de Moabe e Amom. *O deserto do caminho de Moabe* segue a fronteira de Moabe, entre a terra habitável e o deserto.

4. LEMBRANÇAS DE MOABE E AMOM (2.9–25)

9 E o SENHOR me disse: Não trate Moabe como um inimigo e não
trave batalha com ele, pois não lhe darei nenhuma de suas terras por
possessão, porque dei Ar como possessão aos filhos de Ló.
10 Antigamente, os emins viviam ali, um povo que era grande,
numeroso e alto como os anaquins.
11 Eles também são considerados refaim, como os anaquins, mas
os moabitas os chamavam emins.
12 Antigamente os horeus viviam em Seir, mas os filhos de Esaú
os desapossaram e exterminaram de diante de si e se estabeleceram
no lugar deles, assim como Israel fez com a terra de sua possessão,
que o SENHOR lhe deu.
13 Agora, levantem-se e cruzem o ribeiro de Zarede. Assim,
cruzamos o ribeiro de Zarede.
14 E o tempo que caminhamos de Cades-Barneia até que
cruzamos o ribeiro de Zarede foi de trinta e oito anos, até que toda a
geração, a saber, os homens de guerra, foram exterminados do meio
do acampamento, assim como o SENHOR havia jurado.
15 E, de fato, a mão do SENHOR foi contra eles para os lançar em
confusão no meio do acampamento, até que foram consumidos.

16 E, assim, quando os homens de guerra foram completamente
eliminados do meio do povo,
17 o SENHOR me falou, dizendo:
18 Hoje, vocês estão prestes a cruzar a fronteira de Moabe, que é
Ar.
19 E chegarão diante dos filhos de Amom. Não os tratem como
inimigos e não travem batalha contra eles, porque não darei a vocês
como possessão nenhuma das terras dos filhos de Amom, pois a dei
como possessão aos filhos de Ló.
20 Esta também era considerada terra dos refains. Antigamente,
os refains viviam ali, mas os amonitas os chamavam zanzumins,
21 um povo que era grande, numeroso e alto como os anaquins, e
o SENHOR os exterminou de diante dos amonitas e os estabeleceu no
lugar deles,
22 assim como fez com os filhos de Esaú, que estão vivendo em
Seir, diante de quem aniquilou os horeus. Eles os desapossaram e se
estabeleceram no lugar deles até o dia de hoje.
23 E, quanto aos aveus, que viviam nas vilas até Gaza, os
caftorim, vindo de Caftor, os aniquilaram e se estabeleceram no
lugar deles.
24 Levantem-se! Comecem sua jornada e cruzem o ribeiro de
Arnon. Vejam! Entreguei em suas mãos o amorreu Seom, rei de
Hesbom, juntamente com sua terra. Comecem a tomar posse e
entrem com eles em batalha.
25 Hoje começarei a colocar medo e terror de vocês sobre os
povos que estão sob todos os céus, que ouviram falar de vocês, e eles
tremerão e se enfraquecerão por causa de vocês.

9 Os moabitas deveriam ser tratados com respeito igual ao dispensado aos descendentes de Esaú. Moabe, a terra que está a Leste do Mar Morto, foi denominada segundo o nome do incestuoso filho de Ló (Gn 19.37). Dado que a terra havia sido distribuída aos descendentes de Ló *como possessão*, os israelitas não deviam provocar contenda, pois a terra não fazia parte de sua "terra prometida". *Ar* parece ser, aqui, um sinônimo para Moabe (veja também v. 18), embora possa também, em certos contextos, referir-se a uma das principais cidades de Moabe (veja Nm 21.28).

10–12 Estes três versículos compõem uma das diversas notas explicativas que, aparentemente, foram inseridas no texto original do discurso de Moisés. Os versículos fornecem breves comentários de interesse teórico com respeito ao pano de fundo dos eventos que estão sendo recontados no discurso. No v. 9, Moisés havia recontado as palavras que o Senhor lhe falara e esta seção termina no v. 13a, depois desta nota explicativa.

Os *emins* (aparentemente, uma palavra moabita, em vez de hebraica) foram os predecessores dos descendentes de Ló que habitavam em Moabe ao tempo da passagem de Israel. Sobre os *anaquins*, veja o comentário de 1.28. Os *refains* eram, também, habitantes da Palestina em tempos mais antigos (veja Gn 15.20), embora estivessem quase extintos ao tempo dos israelitas (veja Dt 3.11). Se *emins* e *refains* são termos étnicos ou se têm simplesmente função descritiva, é incerto. Eles podem significar apenas "terríveis" e "extintos", respectivamente. Em passagens posteriores do AT, os *refains* parecem ser sombras ou fantasmas, um sentido já conhecido na literatura cananita (ugarítica), de uma data pouco anterior ao tempo de Moisés.

Os *horeus* eram os *heveus*, um povo não semita que aparece em grupos, em diversos lugares na Síria e na Palestina (e na Mesopotâmia); esses que viviam na região de Seir foram desapossados pelos descendentes de Esaú. O desalojamento dos *horeus* foi análogo à ação dos israelitas de tomarem posse de sua própria terra: *assim como Israel fez com a terra de sua possessão*. Esta última cláusula é uma das indicações de que os versículos (10–12) foram acrescentados em algum momento depois dos discursos nas planícies de Moabe.

13 *Agora, levantem-se e cruzem o ribeiro de Zerede*. Estas podem ter sido as palavras de Moisés ou podem ser a conclusão das palavras do Senhor a Moisés, iniciadas no v. 9. O ribeiro de Zerede corre por um dos vales que se estendem do sudeste do Mar Morto, embora sua localização exata seja incerta. Parece ter constituído a fronteira sudeste de Moabe. Em contraste com a desobediência e a falha associada com Cades-Barneia, o discurso de Moisés indica como, em

Zerede, houve um novo espírito entre o povo. A ordem para cruzar o ribeiro foi seguida de obediência: *Assim, cruzamos o ribeiro de Zerede*.

14 A travessia do Zerede marcou um importante ponto na história da peregrinação no deserto. Trinta e oito anos haviam se passado desde que os israelitas partiram de Cades-Barneia e, durante esse tempo, a geração rebelde que havia sido impedida, sob juramento do Senhor, de entrar na terra prometida (veja 1.35) já havia morrido. A linguagem com que os homens dessa geração são descritos é levemente sarcástica. Eles são chamados *homens de guerra*, que é exatamente o que deveriam ter sido se não tivessem desobedecido o comando do Senhor. A passagem de Zerede, aqui, parece marcar um novo começo. Assim como a passagem do Mar Vermelho havia marcado a libertação da escravidão do Egito, assim também a passagem de Zerede marcou a libertação do juramento do Senhor contra os "homens de guerra". Além das planícies de Moabe, onde Moisés se dirigiu ao povo, a travessia do Jordão marcaria o começo de uma nova era na liberdade da terra prometida. A morte dos "homens de guerra", empregada no discurso de Moisés como uma advertência, é empregada do mesmo modo por Paulo em seu uso da História como instrução.

15 Este versículo elabora um pouco mais sobre o final infeliz dos israelitas rebeldes. Eles não morreram naturalmente em idade avançada, mas seus dias foram abreviados por direta atuação do Senhor. O evento é mencionado na Epístola de Judas (v. 5) como uma das mais sérias advertências que poderiam ter sido apresentadas e é seguido (v. 7) por uma referência a Sodoma e Gomorra. Sobre eles é dito que, entre outros crimes, "rejeitam o governo e difamam autoridades superiores" (v. 8), uma advertência à obediência que os destinatários da epístola deviam prestar. A menção ao evento dos "homens de guerra" no Novo Testamento enfatiza a natureza da História tanto nas circunstâncias da epístola quanto no discurso de Moisés, com uma função didática.

16–18 Com a morte dos "homens de guerra", o Senhor mais uma vez se dirigiu a Moisés: *Hoje, vocês estão prestes a cruzar a fronteira*

de Moabe, que é Ar. A tradução deste versículo apresenta várias dificuldades, principalmente por causa da natureza concisa do relato histórico, no discurso de Moisés. Se for correto interpretar o v. 13 como a passagem *para dentro* de Moabe, então o v. 18 se refere à passagem *para fora* de Moabe e para dentro do território dos amonitas (ou amorreus; veja adiante).

19 Os amorreus deviam ser tratados da mesma maneira que os moabitas, pois, segundo a tradição hebraica (Gn 19.38), os amonitas eram os descendentes do segundo filho incestuoso de Ló. Eles ocuparam a terra ao norte de Moabe, situada entre o rio Amon, ao sul, e o Jaboque, ao norte. O povo devia se aproximar *diante dos filhos de Amom*, isto é, quando chegassem ao Arnon, na fronteira nordeste de Moabe, eles estariam justamente do lado oposto do território amonita.

20–23 Estes versículos constituem uma segunda nota explicativa (veja os v. 10–12). *Zanzumim* é, aparentemente, outro termo estrangeiro ao hebraico, usado pelos amorreus para descrever seus precursores na terra. Enquanto os v. 20–22 ilustram o evento recontado na narrativa de Moisés, o comentário sobre os *aveus* (v. 23; veja também Js 13.3–4) parece ter sido adicionado simplesmente como mais um exemplo de um povo desapossando outro. Os *aveus*, segundo a nota, eram os antigos habitantes das vilas do sudoeste da Palestina (*até Gaza*, a cidade considerada como sendo o limite sul da Palestina). Eles foram desapossados pelos *caftorins*, aparentemente um nome anterior para os filisteus que chegaram à Palestina vindos de *Caftor* (possivelmente, Creta).

24 Agora, o discurso de Moisés (citando as palavras do Senhor) é retomado do ponto em que foi deixado no final do v. 19. Foi dada a ordem para cruzar o Arnom e mover o ataque contra Seom, um rei que regia os amorreus de sua capital, em Hesbom. O reino de Seom, nesse tempo, estendia-se do Arnom, ao norte, e entre o Mar Morto e o Jordão, a oeste, e o reino dos amorreus, a leste. Os israelitas podiam avançar com confiança, baseados nas palavras do Senhor: *Vejam! Entreguei em suas mãos o amorreu Seom, rei de Hesbom*. A rebelde geração anterior havia dito, em sua perversidade, que o Senhor os entregaria ao poder dos amorreus (1.27), mas, para a nova geração, a

promessa foi de que os amorreus é que seriam entregues ao seu poder. Finalmente, os israelitas começariam a sentir o gosto da promessa da terra, pois o Senhor entregaria não somente os amorreus a Israel, mas também a sua terra.

25 Com o início do cumprimento da promessa do Senhor, de *colocar medo e terror de vocês* (isto é, dos israelitas), começaria a conquista dos cananitas. *Os povos… que ouviram falar de vocês, e eles tremerão e se enfraquecerão* – essas palavras podem se referir ao êxodo do Egito, onde o evento foi celebrado como uma vitória que causaria terror ao coração dos chefes cananitas (Êx 15.14–16). O texto "Os oráculos de Balaão" indica que as notícias do êxodo tinham se tornado bem conhecidas (veja Nm 23.22; 24.8). A passagem do ribeiro de Zerede marcou o final da "geração rebelde"; a passagem do Arnom marcou o início da posse da terra a leste do Jordão.

5. A CONQUISTA DE HESBOM (2.26–37)

26 Então, mandei mensageiros desde o deserto de Quedemote a
Seom, rei de Hesbom, com palavras de paz, dizendo:
27 deixe-me passar pela sua terra. Passarei somente pela estrada;
não me desviarei para a direita nem para a esquerda.
28 Você me venderá comida por prata para que eu coma e me
venderá água por prata para que eu beba. Apenas deixe-me passar a
pé,
29 assim como os filhos de Esaú, que vivem em Seir, me fizeram,
e os moabitas, que vivem em Ar, até que cruze o Jordão, para a terra
que o SENHOR, nosso Deus, está prestes a nos dar.
30 Mas Seom, rei de Hesbom, não nos deixou passar, pois o
SENHOR, seu Deus, fizera seu espírito inflexível e seu coração
obstinado, para entregá-lo em nosso poder, como hoje se vê.
31 E o SENHOR me disse: Veja! Comecei a lhe dar Seom e a sua
terra. Comece a desapossá-lo para possuir a terra.
32 Então, Seom, juntamente com seu povo, saiu para a batalha em
Jasa.
33 E o SENHOR, nosso Deus, o entregou a nós e o atacamos, e a
seus filhos e todo o seu povo.

34 E capturamos todas as suas cidades naquele tempo, e
destruímos totalmente cada cidade, homens, mulheres e crianças.
Não deixamos nenhum sobrevivente.
35 Tomamos apenas o gado como espólio para nós e o saque das
cidades que tomamos.
36 Desde Aroer, que está ao lado do vale de Arnom, e a cidade
que está no vale, até Gileade, não houve cidade alta demais para nós.
O SENHOR, nosso Deus, nos entregou tudo.
37 Vocês só não se aproximaram da terra dos amonitas, nem à
borda do vale de Jaboque, nem às cidades da região montanhosa,
segundo tudo o que o SENHOR, nosso Deus, havia ordenado.

Depois de um trânsito fácil através das terras anteriores, Israel chegou ao ponto de conflito. A terra de Seom devia ser possuída (2.24) e se tornaria parte da terra prometida. A maneira como a lembrança é apresentada é tal que a ênfase recai sobre o plano do Senhor de dar a terra aos israelitas. Eles não deviam provocar batalha e tomar uma ação militar agressiva. No plano e na promessa do Senhor, o meio da vitória se tornaria claro.

26 A campanha, então, começou em um tom pacífico: mensageiros de paz foram enviados adiante do corpo principal para falar com *Seom, rei de Hesbom*. Seom, um rei amonita, tinha sua capital em Hesbom, situada cerca de 18 quilômetros a leste do ponto em que o Jordão deságua no Mar Morto. Aqui, entretanto, Hesbom provavelmente se refere a todo o reino amonita, governado por Seom. O reino se estendia, aproximadamente, do Arnom, ao sul, ao Jaboque, ao norte, com o Jordão e o Mar Morto formando a fronteira oeste. Alguns desses territórios tinham sido conquistados dos moabitas por Seom, evento que foi celebrado em um antigo fragmento de poema de vitória, o "Cântico de Hesbom" (Nm 21.27–30). De qualquer modo, o reino de Seom representava formidável obstáculo aos israelitas. A parte principal do povo permaneceu no *deserto de Quedemote*, enquanto os embaixadores levavam a mensagem de paz a Seom. Quedemote estava, provavelmente, a poucos quilômetros dentro do território de Seom, a norte do Arnom e bem próximo da fronteira leste do Estado amonita.

27–29 A mensagem dos embaixadores a Seom. A mensagem foi expressa na primeira pessoa do singular, como comunicação pessoal de Moisés (representando seu povo) a Seom. *Passarei somente pela estrada*. Embora um grande número de pessoas passando por suas terras pudesse ser uma ameaça para Seom, a mensagem deixa claro a intenção pacífica dos israelitas. Mantendo-se nas estradas e comprando mantimentos e água, os israelitas não destruiriam a terra nem as colheitas. De fato, trariam certa prosperidade material para os amonitas. A boa intenção por trás da mensagem é expressa de duas maneiras (v. 29). Primeira, os israelitas já haviam passado pacificamente por Seir e Moabe. Essa passagem não havia sido livre de incidentes, conforme o relato em Números, mas não tinha havido guerra. A referência a Seir e Moabe fortalece a declaração de Moisés de que ele simplesmente desejava passar pelo território amonita. Segunda, Moisés deixou claro que o território amonita não seria seu objetivo principal: *até que cruze o Jordão, para a terra que o* SENHOR, *nosso Deus, está prestes a nos dar*. À medida que os eventos ocorreram, o território amonita se tornou parte da terra israelita, mas o conteúdo da promessa se referia às terras além do Jordão.

30 Seom, entretanto, *não nos deixou passar*. Se sua indisposição foi motivada por medo ou por excesso de confiança em seu poder militar, é incerto. Poderia bem ter sido por esse último motivo, pois ele já havia experimentado sucessos militares contra os moabitas. *Espírito* (*rûaḥ*) e *coração* (*lēḇaḇ*), nesse contexto, provavelmente se referem, respectivamente, à "vontade" e "opinião" de Seom. Deve ser observado que as palavras, aqui, expressam um entendimento retrospectivo da ação de Seom. No relato de Números (21.23), as ações de Seom são atribuídas à sua hostilidade. Contudo, depois de ocorrido o evento, é possível olhar para trás e ver as coisas no contexto do plano de Deus. Assim, a declaração a respeito de Seom (*o* SENHOR, *seu Deus, fizera seu espírito inflexível e seu coração obstinado*) não reflete uma visão determinista, mas uma parte da teologia hebraica da História. O homem é livre e responsável na ação, mas as ações de todos os homens são colocadas dentro da esfera da História e Deus é o Senhor da História.[6]

31 *Veja*… – veja também 1.8, 21, e o comentário sobre esse ponto. *Comece a desapossá-lo para possuir a terra* – a tradução é um pouco duvidosa por causa da linguagem peculiar usada no hebraico. Uma tradução mais simples seria: "Comece a possuir sua terra".[8]

32 Seom saiu para enfrentar os israelitas em batalha, em *Jasa*, um sítio antigo que, embora, hoje, de localização incerta, parece ter estado a poucos quilômetros ao norte de Quedemote e deve, provavelmente, estar relacionado à moderna Khirbet el-Medeiyneh.[10]

33–36 A batalha em Jasa. O versículo 33 indica, de um modo diferente, a visão hebraica da história, da qual a batalha fazia parte: *E o SENHOR, nosso Deus, o entregou a nós* – isto é, a vitória estava assegurada desde o princípio, pois o Senhor estava com seu povo, operando no ambiente da História humana. Mas a vitória não foi somente um ato miraculoso de Deus: *o atacamos, e a seus filhos e todo o seu povo*. O povo de Deus não se sentou para observar os atos de Deus; os israelitas entraram na batalha e experimentaram a presença de Deus em obediência e compromisso ativo. As cidades e seus habitantes foram totalmente destruídos (ou "entregues à destruição"). Tal prática de completa destruição (*ḥerem*) foi também usada por outras nações na Palestina; para detalhes, veja o comentário sobre Deuteronômio 20.10–18, em que as leis de guerra são firmadas. A batalha e a subsequente destruição se estenderam muito além do campo de batalha, em Jasa. A cidade de *Aroer*, na margem norte do Arnom, marcava o limite sul da vitória e o limite sul do reino de Seom. *E a cidade que está no vale* – esta cidade que não é mencionada pelo nome pode ter sido um subúrbio de Aroer, mais adiante no vale e próximo das margens, ou pode ter sido localizada mais distante no vale, indicando, assim, o limite sudeste do reino de Seom e da vitória dos israelitas. *Até Gileade* – essas palavras definem o limite norte da vitória, estando Gileade ao norte do território de Seom. Em toda a região que os israelitas conquistaram *não houve cidade alta demais para nós*. Nesse ponto, a natureza didática do discurso de Moisés se torna bem clara. Quando o povo foi rebelde, em Cades-Barneia, alegou que as cidades que tinham de atacar eram fortificadas "até os céus" (Dt 1.28); temerosos, eles se recusaram a obedecer o Senhor.

Na conquista do reino de Seom, o povo foi obediente e seu Deus esteve com ele. Sob tais circunstâncias, não houve obstáculo muito grande para os israelitas. Ao mesmo tempo em que os eventos em Cades-Barneia serviram como uma severa advertência no discurso de Moisés, a vitória sobre Seom foi empregada como fonte de força e de encorajamento: *O SENHOR, nosso Deus, nos entregou tudo*.

37 O tema da obediência é reiterado neste versículo de conclusão. No entusiasmo da vitória, os israelitas não excederam suas ordens, apanhando mais território do que lhes foi permitido pelo Senhor. O território descrito nesse versículo é o dos amonitas; aos israelitas já havia sido ordenado que não o atacassem (Dt 2.19).

6. A CONQUISTA DE BASÃ (3.1–11)

1 Depois, nos viramos e subimos o caminho de Basã; e Ogue, rei de
Basã, ele e seu povo, veio à batalha em Edrei.
2 E o SENHOR me disse: Não o tema, porque o entreguei em seu poder,
juntamente com todo o seu povo e sua terra; e farão com eles como
fizeram a Seom, rei dos amorreus, que habitava em Hesbom.
3 E o SENHOR, nosso Deus, entregou ao nosso poder a Ogue, rei de
Basã, juntamente com todo o seu povo, e o ferimos até que nem um
único sobrevivente foi deixado.
4 E capturamos todas as suas cidades naquele tempo; não houve uma
única cidade que não tenhamos tomado deles: sessenta cidades, toda
a região de Argobe, o reino de Ogue, em Basã.
5 Todas estas cidades eram fortificadas com altos muros, portas e
ferrolhos, além de um grande número de cidades desprotegidas.
6 E as destruímos totalmente, assim como fizemos a Seom, rei de
Hesbom, destruindo cada cidade, homens, mulheres e crianças.
7 Mas tomamos como espólio todo o gado e todo o saque das cidades.
8 E, naquele tempo, tomamos a terra do poder dos dois reis dos
amorreus que estavam na Transjordânia: desde o Vale do Arnom até
ao monte Hermom –
9 os sidônios ao Hermom chamam Siriom, porém os amorreus lhe
chamam Senir –
10 todas as cidades do planalto, e todo o Gileade, e todo o Basã,
até Salca e Edrei, as cidades do reino de Ogue, em Basã

11 Porque somente Ogue, rei de Basã, restou dos últimos dos refains. De fato, seu leito era um leito de ferro: ele não está em Rabá dos amonitas? Ele tem nove côvados de comprimento e quatro de largura, segundo o côvado comum.

1 O relato da vitória sobre o reino de Seom é seguido pela descrição do próximo sucesso militar dos israelitas, desta vez sobre *Ogue, rei de Basã*. Basã era o distrito que ficava no extremo norte da Transjordânia e sua fronteira ao sul, normalmente marcada pelo rio Yarmuk, ficava, provavelmente, ainda mais para o sul, na região de Gileade, durante o reinado de Ogue. Basã era uma terra fértil e rica, cuja prosperidade foi criticamente mencionada, bem mais tarde, pelo profeta Amós (4.1).

A conquista de Basã desviou levemente os israelitas de sua rota, pois essa terra estava bem mais ao norte do ponto em que os israelitas atravessariam o Jordão para a conquista da Palestina ocidental. De um ponto de vista militar, a conquista de Basã foi uma decisão sábia, pois significou que o flanco direito dos israelitas estaria protegido, quando se preparassem para atravessar o Jordão para o ataque principal. A batalha teve lugar nas vizinhanças de *Edrei*, uma cidade localizada próximo de um tributário do rio Yarmuk e, provavelmente, uma das residências de Ogue (Dt 1.4).

2 A palavra do Senhor veio a Moisés novamente, instando coragem, pois Ogue, seu povo e sua terra seriam entregues ao poder dos israelitas. Desta vez, a palavra de encorajamento do Senhor pode ser colocada sobre a experiência dos israelitas. Eles já tinham visto, na conquista de Hesbom, que a promessa do Senhor era boa e confiável.

3 Pela natureza concisa dessa lembrança, a batalha inteira é virtualmente reduzida a um versículo. *E o SENHOR, nosso Deus, entregou ao nosso poder a Ogue*. A teologia é importante. Não há dúvida de que o povo estava envolvido na batalha, mas, na recordação do sucesso militar, esta vitória foi vista como ato do Senhor. Portanto, neste versículo, a ação de Deus é mencionada em primeiro lugar. Ele entregou Ogue ao poder dos israelitas. A ação humana é mencionada depois: *e o ferimos até que nem um único sobrevivente foi deixado*. A

mesma destruição total, ou *herem*, foi aplicada ao reino de Basã, tal como havia sido feito ao reino de Hesbom (veja Dt 2.34).

4 A vitória israelita foi um sucesso total: *não houve uma única cidade que não tenhamos tomado deles: sessenta cidades* – o número parece muito grande, mas deve-se lembrar que o termo "cidade" não implica a mesma magnitude que a palavra em português. De fato, havia muitos assentamentos ao norte da Transjordânia (Basã), em grande parte por causa da fertilidade do solo e por causa do Monte Hauran. Este monte, a leste de Basã, que se ergue a uma altura de mais de mil e seiscentos metros, captava a água das chuvas e possibilitava que as terras férteis utilizáveis se estendessem até a leste do Jordão e, igualmente, ao sul da Transjordânia.[3] *Toda a região de Argobe* – embora os detalhes sejam incertos, Argobe era, aparentemente, uma região do reino. Mais detalhes são fornecidos no comentário de 3.14 (adiante).

5 Algumas das cidades eram muito *fortificadas com altos muros* (veja também 2.36 e comentário), *portas e ferrolhos*. Além delas, havia *um grande número de cidades desprotegidas* – literalmente, "cidades do povo do campo" ou assentamentos rurais, pequenos demais para serem adequadamente defendidos.

6 Este verso é uma breve declaração sobre o que foi feito, mas está ligado ao v. 2, em que o Senhor havia dito a Moisés: *Farão com eles como fizeram a Seom, rei dos amorreus, que habitava em Hesbom*. A fidelidade da Palavra do Senhor é enfatizada nesta declaração resumida, depois de breve descrição da batalha: *E as destruímos totalmente, assim como fizemos a Seom…* (veja também 2.34).

7 Tal como na vitória sobre Seom (2.35), o gado e os despojos foram apreendidos pelos israelitas.

8 Este versículo é uma declaração resumida de duas conquistas, de Hesbom e de Basã, respectivamente. Os sumários e repetições devem ser considerados no contexto do discurso de Moisés, em que a ênfase serve para marcar nos ouvintes a verdade da fidelidade de Deus. As declarações sumariadas indicam a extensão total da conquista do leste do Jordão, que foi de *Arnom*, ao sul (a fronteira do reino de Seom) até o *Monte Hermom*, ao norte. A totalidade do território abrangia as

terras dos *dois reis dos amorreus que estavam na Transjordânia* (veja o comentário sobre Dt 1.1). O Monte Hermom era uma parte da cordilheira do antilíbano e seu ponto mais alto alcançava uma altura de três mil metros. Como uma barreira física natural, o monte formava o limite norte do reino de Basã.

9–11 Esses versículos provavelmente formam outra nota explanatória, inserida no texto do discurso. O Hermom, uma barreira física natural e, portanto, frequentemente tida como fronteira entre nações antigas, recebeu diversos nomes, dados pelos países que o circundavam. O nome sidônio, *Siriom*, também é conhecido em textos ugaríticos, vindo de uma região da Síria, ao norte de Sidom. O nome amorreu, *Senir*, é conhecido em fontes extrabíblicas por um relato histórico de Salmaneser. *Todo o Basã, até Salca e Edrei* – as palavras parecem indicar o limite leste de Basã. Salca provavelmente deve ser identificada com Salhad, mencionada, mais tarde, em uma inscrição nabateia, sendo localizada no cume sul do monte Hauran.

O reino de Ogue é descrito como sendo um reino amonita, mas ele mesmo foi um dos últimos dos refains (veja 2.11). *Seu leito era um leito de ferro* – a palavra *leito* (*ʿereś*) pode ser mais bem traduzida como "sarcófago", de modo que a referência seria especificamente ao *finado* Ogue. *Rabá* é a moderna Amam, na Jordânia. O *côvado comum* (lit., "cúbito de homem" parece ter sido originalmente a distância entre o cotovelo e a ponta do dedo médio, mais ou menos 33 centímetros. Assim, a dimensão aproximada do sarcófago ou leito de Ogue teria sido de quase 4.5m por 1.10m.

7. DISTRIBUIÇÃO DA TERRA A LESTE DO JORDÃO (3.12–22)

12 E, naquele tempo, possuímos esta terra. Dei aos rubenitas e aos gaditas, desde Aroer, que está junto à margem do vale do Arnom, e metade da terra montanhosa de Gileade, juntamente com suas cidades.

13 E dei o restante de Gileade, e toda a Basã, o reino de Ogue, à meia tribo de Manassés. E toda aquela terra de Basã é chamada de terra dos refains.

14 Jair, o manassita, tomou toda a região de Argobe, até à fronteira dos gesuritas e maacatitas e as chamou (isto é, Basã) pelo seu próprio nome, Havote-Jair, até ao dia de hoje.
15 E dei Gileade a Maquir.
16 E dei aos rubenitas e gaditas uma parte de Gileade até ao vale de Arnom, tendo o meio do vale como limite; e até ao ribeiro de Jaboque, que é a fronteira com os amonitas;
17 e o Arabá, e o Jordão, como um limite, desde Quinerete até ao mar do Arabá, o mar Salgado, ao pé de Pisga, para o Leste.
18 E, naquele tempo, dei ordem, dizendo: O SENHOR, seu Deus, lhes deu esta terra para que a possuam. Vocês devem atravessar prontos para a guerra diante de seus irmãos, os israelitas, todos vocês, homens valentes!
19 Somente suas mulheres, seus filhos e seu gado – sei que têm muito gado – residirão em suas cidades que lhes dei,
20 até que o SENHOR conceda descanso aos seus irmãos, como concedeu a vocês, e eles também tomem posse da terra que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhes dar além do Jordão. Então cada homem retornará à sua possessão que lhes dei.
21 Então, naquele tempo, ordenei a Josué, dizendo: Seus olhos viram tudo o que o SENHOR, seu Deus, fez a estes dois reis. Assim fará o SENHOR a todos os reinos aos quais você está prestes a alcançar.
22 Não os tema, porque o SENHOR, seu Deus – ele é o que luta por vocês.

Tendo sido completada a conquista do leste do Jordão, a nova recentemente capturada foi dividida entre algumas das tribos. Nesses versículos, há, primeiro, uma descrição da divisão da terra entre as tribos (v. 12–17) e, então, um lembrete para essas tribos de que, embora já tivessem tomado posse da terra, não obstante suas responsabilidades não terminariam até que a conquista fosse completada.

12 A declaração geral deste versículo fornece um esboço do território distribuído às tribos de Rubem e Gade. Estendia-se *desde Aroer, que está junto à margem do vale do Arnom* – isto é, o limite sul do território das duas tribos – *e metade da terra montanhosa de*

Gileade, a saber, a porção norte de seu território. O bloco de terra distribuído às duas tribos era aproximadamente (talvez exatamente) o território que, antes, pertencera ao reino de Seom (Dt 2.36).

13 À meia tribo de Manassés foi dado o restante de Gileade e toda a Basã. Ambos os territórios provavelmente faziam parte do reino de Ogue, rei de Basã. *Geograficamente*, a região de Basã se estendia para o norte do Yarmuk, ainda que, sob Ogue, o *reino* de Basã incluísse também o norte de Gileade e a região geográfica de Basã. Sobre os *refains*, veja o comentário de 2.11.

14–15 São dados, aqui, os detalhes da distribuição de território para a meia tribo de Manassés. *Jair, o manassita*, recebeu o setor norte do que havia sido o reino de Ogue. Esse território consistia da fértil *região de Argobe* (veja comentário sobre 3.4), sendo que os limites de Argobe eram determinados, ao norte e a oeste, pela *fronteira dos gesuritas e maacatitas*. Maaca era um pequeno Estado ao sul do Monte Hermom, provavelmente ligando as duas margens do alto Jordão; Gesur era outro pequeno Estado, mais ao sul de Maaca, situado entre a costa leste do mar de Quinerete (posteriormente chamado de mar da Galileia). *Jair, as chamou (isto é, Basã)*[4] *pelo seu próprio nome, Havote-Jair*. Ele mudou o nome do conjunto de vilas no território que lhe foi confiado, posto que ele mesmo havia sido o responsável pela sua captura das mãos do inimigo (Nm 32.41). *Dei Gileade a Maquir* – isto é, o setor norte da região geográfica conhecida como Gileade foi dado a Maquir e o setor sul foi dado a Rubem e Gade (v. 12). O termo *Maquir* se refere aos descendentes de Maquir, filho de Manassés, e veio a ser usado virtualmente como sinônimo para Manassés. A concessão desse território a Maquir se deu em função de seus descendentes terem sido diretamente responsáveis pela captura da terra da mão dos amonitas (Nm 32.39).

16 Os territórios dos rubenitas e dos gaditas são, aqui, descritos com mais detalhes, embora deva ser notado que a tradução desse versículo tem certas dificuldades gramaticais. A parte de *Gileade*[7] – a seção sul de Gileade é que está em vista, como distinta da porção que foi dada à meia tribo de Manassés. *Até ao vale de Arnom, tendo o meio do vale como limite* – o vale marcava o limite sul do território

distribuído, sendo o rio a linha natural e exata da fronteira. *Até ao ribeiro de Jaboque, que é a fronteira com os amonitas* – o Jaboque teria formado a fronteira entre Gade e a meia tribo de Manassés, mas é possível que a referência, aqui, não seja ao vale principal do Jaboque que segue até o Jordão. A nota de que era *a fronteira com os amonitas* poderia ser uma especificação de um dos tributários do Jaboque, especialmente o tributário que segue para o sul e, depois, levemente para o oeste, formando um tipo de semicírculo ao redor do sudeste de Gileade. Se for esse o caso, então os detalhes aqui fornecidos especificam o limite norte, separando o território de Rubem do território dos gaditas, que estava localizado entre Rubem (ao sul) e a meia tribo de Manassés (ao norte).

17 Este versículo, concluindo a breve passagem que descreve a distribuição da terra a leste do Jordão, contém detalhes sobre os limites, ao norte, de todas as tribos cujos territórios foram definidos. Isso separa suas terras das dos seus irmãos que seriam assentados a oeste do rio. *O Arabá* define esse limite oeste, em um sentido amplo, sendo *o Jordão* uma parte do limite no Arabá. O Jordão servia de fronteira de *Quinerete*, o limite norte, com *Gesur*, na margem leste, e, mais ao sul, *até ao mar do Arabá, o mar Salgado*, agora chamado de Mar Morto. *Pisga* pode ser uma particular cadeia de montanhas a leste do Mar Morto, ou, talvez, o termo possa ser interpretado em um sentido mais geral, significando "uma linha no topo de um monte ou montanha". Veja também o comentário sobre Deuteronômio 34.1.

18 Quando a terra já havia sido distribuída, Moisés deu ordens especiais para as tribos que foram assentadas a leste do Jordão. Suas terras não haviam sido obtidas por meio apenas de seus próprios méritos: *O SENHOR, seu Deus, lhes deu esta terra para que a possuam*. O Senhor lhes havia *dado* a posse da terra por meio de sua presença entre todas as tribos israelitas, mas as demais ainda não tinham tomado posse da terra. Por isso, os assentados a leste foram lembrados de suas responsabilidades para com todo o Israel: *Vocês devem atravessar prontos para a guerra…* A lembrança era necessária, pois teria sido fácil para as tribos assentadas ao leste perderem o interesse pelo restante da conquista, uma vez que já tinham possuído sua terra.

Assim, as palavras de Moisés colocam ênfase na unidade de Israel. Em tempos posteriores, depois dos estágios iniciais da conquista, as tribos do leste, algumas vezes, falharam para com seus irmãos do oeste e foram severamente criticadas.

19 Dado que já tinham a posse da terra, as tribos às quais Moisés se dirigia podiam deixar para trás mulheres e crianças. A geração rebelde, já morta, havia usado seus filhos como desculpa para sua desobediência (Dt 1.39 e comentário); a nova geração havia obedecido o Senhor e sua descendência entendeu que, agora, podia deixar suas famílias na segurança das cidades que tinham conquistado. Seu gado – sei que têm muito gado – era espólio das campanhas iniciais (Dt 2.35; 3.7). Havia muito gado, pois a terra a leste do Jordão, particularmente Basã, era ideal para esse tipo de criação. A ênfase, aqui, é sobre a nova riqueza da herança recebida pelas tribos do leste, uma vez que o gado era um sinal muito mais importante de prosperidade no antigo Oriente Próximo do que o saldo bancário seria na era moderna.

20 Eles (Rubem, Gade e a meia tribo de Manassés) deviam continuar lutando e não podiam voltar às suas casas e famílias até que as tribos irmãs também tomassem posse de sua terra, *que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhes dar além do Jordão*.

21–22 Moisés, então, lembrou sua ordem dada, naquele tempo, a Josué. Embora formem uma unidade, esses dois versículos seguem do que veio antes. A primeira parte da lembrança da história chegava ao final, com a conquista da costa leste completada e a terra distribuída. Um dos pontos mais importantes na lembrança da história foi o da exclusão de Moisés da entrada na terra da promessa (Dt 1.37). Desse modo, tendo lembrado às tribos do leste acerca de suas responsabilidades na conquista do Oeste, Moisés volta a atenção para Josué, que deveria tomar seu lugar como líder dos israelitas na terra prometida. *Seus olhos viram tudo o que o SENHOR, seu Deus, fez a estes dois reis* – Moisés emprega, aqui, a técnica, hoje familiar, de induzir coragem para enfrentar o futuro por meio de tomada de consciência de experiências passadas. Josué teria uma formidável tarefa adiante, contudo havia sido chamado para realizá-la sob a

certeza do conhecimento de um Deus que já havia mostrado sua própria fidelidade. Tal como Deus havia feito no passado, *Assim fará o SENHOR a todos os reinos aos quais você está prestes a alcançar*.

As palavras a Josué são completadas com um apelo para que não temesse o homem, o inimigo visível e tangível, pois o Senhor, ainda que invisível e intangível, *é o que luta por vocês*.

8. O PEDIDO DE MOISÉS E A RECUSA DO SENHOR (3.23–29)

23 E, naquele tempo, busquei o favor do SENHOR, dizendo:
24 SENHOR Deus, o SENHOR começou a mostrar ao seu servo sua grandeza e sua poderosa mão. Que deus há, no céu ou na terra, que faça feitos e atos poderosos como os seus?
25 Por favor, deixe-me atravessar, para que veja a boa terra que está além do Jordão, esta boa terra montanhosa e o Líbano.
26 Porém, o SENHOR ficou furioso comigo por causa de vocês e não me ouviu. E o SENHOR me disse: Chega! Não fale continuamente comigo desse modo.
27 Suba ao cume de Pisga e levante os olhos em direção ao oeste, ao norte, ao sul e ao leste. Veja com os olhos, porque você não atravessará o Jordão.
28 Mas comissione Josué, fortaleça-o e anime-o, pois ele passará adiante deste povo e os fará herdar a terra que você verá.
29 Assim, permanecemos no vale diante de Baal-Peor.

Na breve oração de Moisés há uma nova informação a respeito da natureza de seu relacionamento com o Senhor. Nas lembranças até aqui, o Senhor falou a Moisés em várias ocasiões, mas o papel de Moisés era de mediação entre os israelitas e o Senhor. Agora, Moisés lembra ao povo de como se aproximou do Senhor, em oração, com uma questão pessoal. A oração de Moisés vem primeiro (v. 24–25), seguida da resposta do Senhor ao seu pedido (v. 26–28). A resposta do Senhor introduz Josué novamente (veja também os v. 21–22), retornando, então, a um dos temas mais importantes do livro, isto é, a sucessão da liderança de Moisés para Josué.

23–25 Oração de Moisés. *Busquei o favor do SENHOR* – o verbo usado (*hithpael* de *ḥānan*) é forte, implicando um pedido solene para que o Senhor seja compassivo (veja o Sl 30.7–8 para uso similar). SENHOR *Deus* – o hebraico é *ʾᵃḏōnāy yhwh*. Este nome ou título para Deus é usado apenas duas vezes em Deuteronômio e, em ambas as ocasiões, aparece em uma oração de Moisés (aqui e em 9.26). Ele é indicativo do profundo tom pessoal do rogo que Moisés faz ao Senhor. *SENHOR Deus, o SENHOR começou a mostrar ao seu servo sua grandeza e sua poderosa mão* – Moisés se refere a si mesmo como *seu servo*, consciente dessa posição diante do Senhor e, ainda, sabendo da ousadia de seu pedido, à luz da anterior proibição de sua entrada na terra prometida (Dt 1.37). As palavras mostram a profunda carga emocional e a tragédia da posição de Moisés. Ele havia começado a ver as maravilhosas obras do Senhor, do êxodo à conquista das terras a leste do Jordão. Mas, agora, quando se aproximava o clímax, ele não poderia ver o cumprimento da antiga promessa. Era uma promessa à qual ele tinha dedicado toda a vida e o pensamento de que não veria seu cumprimento era demais para que aceitasse sem questionamento.

Que deus há, no céu ou na terra, que faça feitos e atos poderosos como os seus? – estas palavras são motivadas pela memória das coisas do passado (*o SENHOR começou a mostrar…*) e foram induzidas primariamente pela maior maravilha de todas: o êxodo do Egito. Na celebração, em Êxodo, Moisés havia cantado: "Ó SENHOR, quem é como tu entre os deuses? Quem é como tu, glorificado em santidade, terrível em feitos gloriosos, que operas maravilhas?" (Êx 15.11). As palavras de ambas as passagens não implicam que Moisés reconhecia a existência de outros deuses. Antes, elas são perguntas retóricas expressas em forma de oração, para as quais não há outra resposta senão que não há outro Deus vivo como o Senhor. O êxodo do Egito havia sido um evento dramático na história da teologia de Israel. Havia mostrado que Deus não estava limitado ao círculo dos hebreus, mas que era Deus por excelência no mundo, movendo os eventos da História na direção do cumprimento da sua promessa pactual feita ao seu povo.

Por favor, deixe-me atravessar, para que veja a boa terra. A oração começou com uma lembrança da atividade de Deus no passado, que foi seguida por palavras de louvor do incomparável caráter do Senhor. Agora, Moisés verbaliza o pedido para que lhe seja permitido passar o Jordão. As palavras do pedido estão diretamente relacionadas à parte anterior da oração. Moisés desejou cruzar o Jordão para que pudesse *ver a boa terra*. Ele desejava completar a visão que avançava para seu cumprimento já há mais de quarenta anos. Embora estivesse muito velho para gozar por muito tempo a experiência da terra, apenas colocar os pés nela seria recompensa suficiente pelos anos de lutas e de esperança.

26 O pedido, entretanto, não foi atendido: *o SENHOR ficou furioso comigo por causa de vocês*. A razão para a negação do pedido é a mesma dada em 1.37. Moisés não veria a terra prometida porque, ainda que pessoalmente não tivesse culpa, tinha de aceitar a responsabilidade pelos atos da geração rebelde, em Cades-Barneia. O tom da recusa parece muito forte (*ficou furioso*) e, contudo, em certo sentido, é indicativo da intimidade do relacionamento. Era um relacionamento de amor, mas a condição de Moisés seria sempre a de um servo (ou vassalo) diante do Senhor, o Deus suserano. Ele *não me ouviu* – isto é, o Senhor não acedeu ao rogo de Moisés. *Chega! Não fale continuamente comigo desse modo*. A persistência de Moisés em orar, que incitou a ira do Senhor, foi, não obstante, um de seus maiores dons. Foram sua fé e perseverança que, finalmente, trouxeram os israelitas até as planícies de Moabe. Assim, o pedido feito por Moisés talvez não fosse, em si mesmo, ilegítimo. Mas há um sentido em que a grande visão de Moisés, nesse caso, perdeu um pouco o foco. A visão da promessa do Senhor havia se tornado uma paixão consumidora quanto a entrar na terra prometida, mas, no processo, havia deslizado do Senhor da promessa para a própria promessa. O Senhor é quem deveria ter continuado sendo a verdadeira promessa e visão de Moisés.

27 Embora o pedido para cruzar o rio tenha sido negado, foi concedido a Moisés o privilégio de ver a terra de longe, do cume do Pisga: veja o comentário sobre 3.17 e também sobre 34.1.

28 Removida toda possibilidade de Moisés atravessar o Jordão, as palavras do Senhor, então, voltam-se para Josué. Moisés recebeu a incumbência: comissione Josué, fortaleça-o e anime-o – uma tarefa para a qual o próprio Moisés precisaria de força e graciosidade, pois não é fácil passar o comando a uma pessoa mais jovem e inexperiente. A totalidade do livro de Deuteronômio é evidência de que Moisés era obediente ao mando do Senhor. A renovação da aliança, na planície de Moabe, foi um tempo em que o povo renovou sua lealdade ao seu Deus não apenas sob a direção de Moisés (como em Sinai e em Horebe), mas também sob Josué, que, durante a cerimônia, assumiu seu novo papel na liderança.

29 O povo permaneceu no *vale diante de Baal-Peor* (veja também 1.5). Os israelitas ficaram ali depois da distribuição da terra entre as tribos anteriormente descrita neste capítulo. Embora a localização exata seja incerta, Baal-Peor estava situada a leste do Jordão, provavelmente diante de Jericó, possivelmente em um dos vales que levam à região montanhosa identificada como Pisga.

B. O CHAMADO À OBEDIÊNCIA À LEI DE DEUS (4.1–40)

1. A LEI COMO FUNDAMENTO DA NAÇÃO (4.1–8)

1 E, agora, Israel, ouça os estatutos e as ordenanças que estou prestes
a lhes ensinar a cumprir, para que vivam, entrem e tomem posse da
terra que o SENHOR, Deus de seus pais, está prestes a lhes dar.
2 Não acrescentem nada à palavra que estou prestes a lhes ordenar e
nada diminuam dela, para que possam cumprir os mandamentos do
SENHOR, seu Deus, que estou prestes a lhes ordenar.
3 Seus olhos viram o que o SENHOR fez em Baal-Peor. Pois todo
homem que seguiu a Baal-Peor, o SENHOR, seu Deus, aniquilou do
meio de vocês!
4 Mas vocês, que permaneceram perto do SENHOR, seu Deus, todos
vocês ainda estão vivos hoje.
5 Vejam: tenho lhes ensinado estatutos e ordenanças, exatamente
como o SENHOR, meu Deus, me ordenou, para que possam agir em

conformidade com eles no meio da terra na qual estão prestes a entrar para a possuir.
6 E vocês os guardarão e os cumprirão porque isso será sua sabedoria e seu discernimento aos olhos dos povos que ouvirão todos esses estatutos e eles dirão: Certamente esta grande nação é um povo sábio e inteligente.
7 Pois que grande nação há que tenha Deus tão perto dela como o SENHOR, nosso Deus, sempre que o invocamos?
8 E que grande nação há que tenha estatutos e ordenanças justos como toda esta lei que estou prestes a apresentar diante de vocês hoje?

Nos primeiros três capítulos de Deuteronômio, o discurso de Moisés contém um relato da experiência da ação de Deus na História colocado em uma estrutura cronológica geral. Neste quarto capítulo, a lembrança da ação de Deus na História continua, mas, agora, assume um papel subsidiário. Deuteronômio 4 é, em essência, um sermão em miniatura sobre a aliança e a lei, em que a lembrança histórica é empregada de um modo dialético geral. O "sermão" prepara o caminho para a apresentação do Decálogo e de outras leis que aparecem no cap. 5.

1 E, agora, Israel, ouça os estatutos e as ordenanças – o assunto desta parte do discurso é a lei (*estatutos* e *ordenanças*) que forma a base do relacionamento pactual. Ainda que o atual pronunciamento da lei só comece nos capítulos seguintes, a natureza e o propósito da lei são expostos aqui, de maneira que a obediência requerida não seja cega, mas baseada no entendimento. *Que estou prestes a lhes ensinar a cumprir* – estas palavras são importantes para o bom entendimento da lei contida em Deuteronômio. A lei, aqui, não é simplesmente um código escrito, mas uma apresentação da lei no contexto de *educação* ("ensinar") e *aplicação* ("cumprir"). É importante manter em mente a forma da apresentação da lei em Deuteronômio, no contexto de um discurso elaborado para educar – especialmente se comparamos esta lei e as demais leis contidas no Pentateuco. Moisés, então, declara o propósito do ensinamento da lei: *para que vivam, entrem e tomem posse da terra*. A vida dos hebreus, como nação, dependia da lei não em um sentido legalista, mas pelo fato de que a lei era a base da

aliança e, na aliança, repousava seu íntimo relacionamento com Deus (em contraste com "para que vivam", veja as palavras de Moisés em 4.22: "Estou prestes a morrer"). Para o futuro imediato, Moisés estava expondo a lei porque somente pela obediência à lei os israelitas tomariam posse da terra depois de terem atravessado o Jordão.

2 *Não acrescentem nada à palavra que estou prestes a lhes ordenar e nada diminuam dela*. Esta "fórmula canônica" é similar, em princípio, a outras injunções conhecidas na literatura antiga do Oriente Próximo. Um tipo semelhante de injunção foi usado para a orientação de escribas no antigo Egito. De mais direta relevância, no entanto, é uma advertência contida em um tratado vassalar de Esarhaddon, contra alterações no texto do tratado.[5] Em Deuteronômio, a injunção é análoga à desse tratado. Na história da igreja cristã, este versículo (veja também Dt 12.32) tem sido frequentemente interpretado, juntamente com Apocalipse 22.18–19, como um mandamento do Senhor com referência aos escritos canônicos de ambos os Testamentos. No contexto imediato, entretanto, a injunção está relacionada à lei que Moisés apresentaria ao povo (não ao livro de Deuteronômio *de per si*). Era a lei, o dom de Deus revelado em Horebe, que não poderia ser aumentada ou reduzida. Isso não significa, porém, que não poderia haver mais revelações de Deus. A promessa de um profeta como Moisés (Dt 18.15–18) aponta para um evento além da presente situação.

3–4 O incidente em Baal-Peor. O incidente é citado como uma advertência para enfatizar o encorajamento à obediência da lei *para que vivam* (v. 1). O incidente, que não foi descrito na parte anterior do discurso de Moisés, é dado em Números 25.1–5. Certos israelitas haviam se entregado a relações sexuais com mulheres moabitas. Isso possivelmente ocorreu no contexto de cerimônia religiosa em honra ao deus Baal. O comportamento era bem contrário à lei dos israelitas e, como resultado, os ofensores foram executados. A penalidade foi dura, mas, implícita na ofensa, estava a negação de um ponto básico da fé.[9] Aqueles que haviam sobrevivido ao incidente e ao julgamento em Baal-Peor (presumivelmente a mesma localidade ou uma localidade próxima de Beth-Peor) foram os que permaneceram *perto*

do SENHOR – e esse foi o estilo de vida que Moisés exortou os israelitas a seguirem em seu discurso.

5–8 A chamada para que Israel se tornasse um povo distinto. O propósito subjacente ao ensino de Moisés era dirigido à vida futura dos israelitas, na terra prometida: para que possam agir em conformidade com eles no meio da terra. Moisés olhava para o dia em que os israelitas se tornariam uma *grande nação* (v. 6–7), mas seu ideal de uma grande nação não era o do Egito ou das outras nações do antigo Oriente Próximo. Não seria riqueza ou poderio militar que forneceria o critério de grandeza; sua grandeza se basearia na sabedoria e discernimento que eram fruto da obediência à lei. Dessa maneira, seus vizinhos diriam: *Certamente esta grande nação é um povo sábio e inteligente*. Assim, a grandeza sequer se basearia em formas de governo, que certamente eram especificadas na lei da aliança, pois essas eram similares, de muitas maneiras, às das nações do seu tempo. Antes, a distinção se basearia na intimidade de relacionamento que a aliança criava entre Deus e seu povo.

A qualidade dessa distinção de relacionamento é especificada no v. 7: *Pois que grande nação há que tenha Deus tão perto dela como o SENHOR, nosso Deus…?* A aliança estabeleceria um relacionamento com o Senhor que distinguiria Israel de seus vizinhos. O relacionamento era moral e espiritual, pois o Senhor estava próximo dos israelitas (*sempre que o invocamos*). No contexto do relacionamento pactual, a própria lei era distintiva, pois sua fonte era o Senhor e seu caráter era *justo* (v. 8).

2. A LEI E A NATUREZA DE DEUS (4.9–24)

9 Apenas guardem-se cuidadosamente e guardem muito
cuidadosamente seu desejo, para que não se esqueçam das coisas
que seus olhos viram e para que não se afastem de sua mente todos
os dias de sua vida; mas vocês as farão conhecidas aos seus filhos e
ao seus netos.
10 No dia em que estiveram diante do SENHOR, seu Deus, em
Horebe, quando o SENHOR me disse: Reúna para mim uma
assembleia do povo e os farei ouvir minhas palavras, pelas quais

aprenderão a me temer todos os dias, para que vivam sobre a terra; e as ensinarão aos seus filhos.
11 Então vocês se aproximaram e ficaram diante do monte e o monte estava queimando com o fogo no meio do céu – havia trevas, nuvens e denso nevoeiro.
12 E o SENHOR, seu Deus, falou do meio do fogo: vocês ouviram o som das palavras, mas não viram uma forma – somente o som!
13 E ele lhes declarou sua aliança, que lhes ordenou a cumprir, a saber, as Dez Palavras, e as escreveu em duas tábuas de pedra.
14 E, naquele tempo, o SENHOR me ordenou a lhes ensinar estatutos e ordenanças, para que possam cumpri-los na terra para a qual estão prestes a atravessar para a possuir.
15 Portanto, guardem muito cuidadosamente seus desejos – pois vocês não viram nenhuma forma no dia que o SENHOR lhes falou em Horebe do meio do fogo –
16 para que não ajam corruptamente e façam para si a imagem de uma forma, uma estátua na forma de macho ou fêmea;
17 a forma de algum animal que exista na terra, a figura de um pássaro que voa no céu;
18 a forma de algum animal que rasteja pela terra, a forma de algum peixe que exista nas águas debaixo da terra;
19 e para que não levantem os olhos para o céu e vejam o sol, a lua e as estrelas, todo o exército do céu, e sejam iludidos a se ajoelharem diante deles e a servir aqueles que o SENHOR, seu Deus, entregou a todos os povos debaixo do céu.
20 Mas o SENHOR os tomou e os trouxe da fornalha de ferro, do Egito, para ser um povo de herança que pertença a ele, como neste dia se vê.
21 E o SENHOR se tornou furioso comigo por causa de suas palavras e jurou que eu não atravessaria o Jordão e não entraria na boa terra que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhes dar como herança.
22 Pois estou prestes a morrer nesta terra. Não vou atravessar o Jordão, mas vocês estão prestes a atravessá-lo e a tomar posse desta boa terra.
23 Guardem-se cuidadosamente, para que não se esqueçam da aliança do SENHOR, seu Deus, que fez com vocês, e façam para si

uma imagem, na forma de alguma coisa que o SENHOR, seu Deus, lhes proibiu.
24 Porque o SENHOR, seu Deus, é um fogo consumidor! Ele é um Deus zeloso!

9 A passagem começa com uma advertência, repetida outra vez no v. 15 e no v. 23: *Apenas guardem-se cuidadosamente e guardem muito cuidadosamente seu desejo*. A natureza abstrata de Deus, na religião israelita, e a ausência de qualquer representação física dele, impunham grandes dificuldades a um povo que vivia em um mundo em que todos os homens representavam seus deuses de forma física e visual. Lidar com essa dificuldade requeriria grande cuidado e, por isso, Moisés os advertiu *para que não se esqueçam das coisas que seus olhos viram*. Eles jamais haviam visto a Deus de maneira literal, mas haviam visto as coisas que Deus tinha feito. Isto é, no êxodo do Egito e nas viagens que os trouxeram às planícies de Moabe, tinham visto a obra de Deus nos negócios dos homens. Sua "visão" era uma experiência religiosa, não a visão literal de representações de Deus em madeira ou pedra. E para que não se afastem de sua mente – para um povo que conhecia seu Deus pela experiência, a memória dessa experiência tornou-se parte vital de sua vida religiosa. A vida religiosa não consiste, no entanto, apenas de lembranças da experiência com Deus no passado; antes, a memória funcionava de maneira a produzir continuada obediência à lei de Deus, que, por sua vez, conduzia à continuação da experiência e atividade de Deus. Por isso, os israelitas não deviam esquecer da experiência com Deus e, além disso, tinham a responsabilidade de ensinar outros sobre isso: vocês a farão conhecida aos seus filhos e aos seus netos. O tema da educação das crianças, que prossegue ao longo de Deuteronômio, é muito importante no contexto da aliança. A promessa da aliança de posse da terra, feita inicialmente aos patriarcas, levada adiante por Moisés e ainda a ser experimentada por futuras gerações, atravessa o tempo dentro da estrutura do propósito de Deus. E, ainda, a continuação da aliança, em sua plenitude, dependia da obediência do povo de Deus. O esquecimento abria as portas à falha e, por isso, era vital que o povo de Deus não somente lembrasse sua experiência dos atos poderosos

de Deus, mas que passasse a memória e, portanto, a experiência aos seus filhos.

10 O versículo, em português, começa de maneira um tanto abrupta e o estilo ainda é o de um discurso. As palavras iniciais prosseguem com as admoestações do versículo anterior, de modo que o sentido é: *[para que não se esqueçam] do dia em que estiveram diante do SENHOR, seu Deus, em Horebe*. Horebe, (Sinai), onde a lei foi dada, era um dos pontos cardeais da fé a serem lembrados. O outro ponto era o êxodo do Egito (ver v. 20, 34 adiante). Em Horebe, o povo foi chamado para ouvir as *palavras* de Deus (isto é, "mandamentos", veja o v. 13).

11–13 Os detalhes da experiência com Deus, em Horebe/Sinai, são vividamente lembrados. Quando o povo se posicionou ao pé do monte, o próprio monte se iluminou como que com luz de fogo e seu brilho contrastava marcantemente com as *trevas, nuvens e denso nevoeiro* ao redor. Esta teofania teve um profundo efeito religioso e a memória dela foi tal que se tornou uma apresentação comum (geralmente, como parte do prólogo) em muitos hinos e passagens poéticas dos hebreus. A voz do Senhor veio do fogo; *vocês ouviram o som das palavras, mas não viram uma forma – somente o som!* O fraseado dessas sentenças é feito de modo dramático, no hebraico, por causa do uso de particípios ativos (traduzidos em português como pretérito perfeito). Os hebreus não deveriam esquecer essa experiência. Se em seu encontro mais profundo e comovente com Deus não houve representação física, mas apenas voz, qualquer tentativa de representação da forma de Deus seria inadequada e enganosa. A voz de Deus comunicou as *dez palavras* que Moisés deveria apresentar, mais uma vez, diante do povo (veja Dt 5). *As escreveu em duas tábuas de pedra*. Tem sido observado que as *duas* tábuas continham duas cópias da lei (não diversos mandamentos em cada uma, como é geralmente suposto). Tal como nos tratados suserano/vassalo, cada parte ficava com uma cópia do contrato de concordância pactual.

14 Depois da teofania, em Horebe/Sinai, Moisés foi instruído *a lhes ensinar estatutos e ordenanças*. O objetivo dessa instrução era o

de orientar para o futuro contido na promessa pactual: *para que possam cumpri-los na terra*. A lembrança da feitura inicial da aliança do Sinai antecipa a presente tarefa de Moisés, ensinando, mais uma vez, os estatutos e juízos antes de os israelitas entrarem na terra prometida. Assim, o discurso de Moisés foi um exemplo, em grande escala, da ordem dada no v. 9, de ensinar crianças e netos, pois o povo diante dele, agora, era uma geração pós-Sinai.

15–19 Uma detalhada advertência contra os perigos da idolatria. O princípio é posto em primeiro lugar, seguido de uma detalhada aplicação. O princípio é o de que, quando os israelitas tiveram a profunda experiência da presença de Deus no Monte Sinai, *vocês não viram nenhuma forma*. A realidade da presença de Deus não podia ser posta em dúvida, pois eles tinham ouvido a voz e sentido sua presença no fogo. Ainda assim, o perigo genuíno de ir de uma experiência espiritual para representações físicas já era conhecido pelo incidente com o bezerro de ouro. Por isso, Moisés apresenta a advertência: eles deviam vigiar cuidadosamente, para não agir corruptamente e fazer para si a imagem de uma forma (v. 16).

A primeira advertência específica foi contra fazer uma estátua na forma de macho ou fêmea. Esse era o maior perigo de todos, e com boa razão. Uma vez que o conceito que os israelitas tinham era o de um Deus pessoal, a maneira mais óbvia de representá-lo seria por meio de uma semelhança humana. Isso seria contrário a uma parte essencial da teologia hebraica. O homem foi feito à imagem de Deus (Gn 1.26–27), mas o homem não poderia dizer, de nenhuma maneira, que ele mesmo seria uma representação de Deus, pois Deus é transcendente (Gn 1.1). Uma tentativa de representar e limitar Deus à forma humana, em pau ou pedra, seria minar a transcendência de Deus. Deve ser enfatizado que a advertência desse versículo não é contra o culto a outros deuses em forma de imagens, mas contra qualquer tentativa para representar o Senhor de maneira física. Assim, o perigo é o mesmo para os cristãos contemporâneos. Não podemos ceder à tentação de representar Deus em pau ou pedra, mas, tal como os israelitas, somos sempre tentados a pensar que podemos conter ou limitar Deus. As representações de Deus em madeira ou pedra, ainda

que sejam reconhecidas apenas como representativas, não como divinas *de per si*, são, de fato, uma tentativa humana para conter e limitar a Deus. Conter e limitar a Deus, quer de modo material quer em uma proposição teológica, é falhar quanto à consciência de sua infinitude e transcendência.

Depois de advertir contra as imagens de formas humanas, várias outras formas são igualmente proibidas (v. 17–19); a lista reflete a tentação apresentada por outras religiões (principalmente egípcias e cananitas) de recorrer a diversos tipos de imagem. *A forma de algum animal que exista na terra* – em uma tradição da religião egípcia, havia grande número de "deidades animais". Os tipos de deidade animal variavam. Em alguns casos, um animal em particular, ou a totalidade da espécie, era considerado sagrado; em outros casos, uma alta deidade do panteão do antigo Egito podia ser fisicamente representada de muitas maneiras, das quais um animal podia ser uma delas. De túmulos do antigo Egito, têm sido descobertos muitos gatos, cães, crocodilos, bois e outros animais embalsamados. Talvez mais significante, entretanto, sejam as representações de importantes deidades. A deusa Hator era representada como uma vaca; Tot podia ser representado como um babuíno ou uma íbis; Min era normalmente representada em forma humana; outras deidades eram representadas como misturas de formas animais e humanas. *A figura de um pássaro que voa no céu* – diversas deidades egípcias eram representadas como pássaros, sendo que uma das mais importantes era Hórus, que era representado como um falcão. Tais proibições contra imagens em forma de animais ou aves parecem refletir primariamente a memória dos israelitas em relação à experiência no Egito.

A forma de algum animal que rasteja pela terra – esta proibição pode ser outro exemplo da proibição geral contra imagens de animais e aves, ainda que, no Egito, animais rastejantes desempenhassem um papel menos óbvio nessa esfera. Se, entretanto, o Egito ainda provia o pano de fundo, é possível que a proibição fosse contra o equivalente do escaravelho egípcio. O escaravelho, oficialmente, era uma representação do "besouro de esterco", mas podia ser usado para vários propósitos. Uma função comum do escaravelho era servir de

amuleto e, como tal, era considerado como tendo certas qualidades mágicas. Ele não era estritamente uma imagem, mas suas supostas qualidades mágicas podiam facilmente fazer que fosse tratado com especial temor de adoração. Alternativamente, no entanto, *animal que rasteja pela terra* podia se referir a uma serpente, que também simbolizava o poder de uma deusa egípcia. Seja qual for o significado, deve ser notado que *animal que rasteja pela terra*, no pensamento hebraico, era parte da criação (Gn 1.24) e, como tal, não poderia, em nenhum sentido, ser uma apropriada representação do Criador. *A forma de algum peixe que exista nas águas debaixo da terra* – o peixe não era normalmente usado como representação de deidade no Oriente Próximo, mas a referência, aqui, a *águas debaixo da terra* pode significar que imagens que representam os personagens mitológicos do submundo no pensamento egípcio ou cananita estavam sendo proibidas. Alternativamente, a proibição poderia simplesmente prevenir que uma parte da ordem da criação (Gn 1.20–23) fosse usada como imagem do Criador.

No v. 19, a advertência e a proibição se movem dos animais do mundo à esfera cósmica. A advertência, aqui, não é explicitamente a de fazer imagens, mas, antes, de cultuar *o sol, a lua e as estrelas, todo o exército do céu*. O papel do exército do céu, na religião israelita posterior, era o de refletir a glória de Deus (Sl 19.1), mas a tentação que para os israelitas era não cultuar o Senhor, atribuindo-lhe a glória da criação, mas seguir seus vizinhos no culto ao sol, à lua e às estrelas. Em todas as religiões do Oriente Próximo, o sol e a lua, e, em diferentes grandezas, as estrelas, eram tidos como sendo divinos e dignos de louvor e, portanto, a tentação, nesse ponto, era muito perigosa. Deve-se notar que, nos versículos anteriores (17–18), a advertência é contra *fazer* uma imagem, mas, neste (v. 19), a advertência é contra um perigo mais sutil, isto é, o de tomar algo do universo criado (por exemplo, o sol) e torná-lo divino e objeto de culto. Os egípcios e cananitas mais sofisticados, sem dúvida, entendiam que suas imagens físicas não eram, em si mesmas, divinas, mas simples representações de divindades. Entretanto, o sol (no Egito, por exemplo) era tão inspirador de temor que induzia ao culto a si

mesmo. Em formas mais requintadas, a tendência para tomar o mundo físico como sendo divino e objeto de culto ainda apresenta e constitui um perigo real contra a fé cristã. Essas falsas formas de culto, embora atribuídas por Deus a outras nações (v. 19), seriam antitéticas à revelação da verdadeira religião de Israel.

20 A advertência é sumariada por mais uma referência ao êxodo do Egito. *Mas o SENHOR os tomou e os trouxe da fornalha de ferro, do Egito* – Foi o êxodo que estabeleceu o relacionamento especial entre os israelitas e seu Deus (eles se tornaram *povo de herança que pertença a ele, como neste dia se vê*) e tornou falso todo culto de imagens ou de fenômenos naturais. Sua fé dependia, no passado, da experiência e do conhecimento de Deus; para permanecer puro, o fiel tinha de evitar todas as tendências às imagens e continuar a basear sua vida na experiência e no conhecimento do Deus vivo.

21–22 Moisés, novamente, lembra que foi proibido de entrar na terra prometida: veja Deuteronômio 1.37 e 3.26. As palavras dão ênfase à necessidade de enorme cautela por parte dos ouvintes. Há uma grande tristeza nas palavras de Moisés: *Estou prestes a morrer nesta terra*. O pedido de mudança de decisão havia sido negado (3.26), mas o anseio não podia ser escondido; ele morreria *nesta terra* (v. 22a), não *nesta boa terra* (v. 22b) além do Jordão.

23 A advertência e as proibições dos v. 15–19 são, aqui, sumarizadas de maneira ainda mais sucinta: fazer uma imagem seria exatamente o mesmo que esquecer o pacto, e esquecer a aliança seria o mesmo que esquecer o relacionamento que provia totalmente a razão de ser dos israelitas.

24 O Senhor é descrito como *fogo consumidor* e como *Deus zeloso*. A linguagem é severa, mas está intimamente relacionada ao tema do amor de Deus em Deuteronômio. O relacionamento pactual era um relacionamento de amor, iniciado na aliança de Deus e que exigia uma reação de amor da parte dos israelitas (veja 6.5). Fazer imagens seria indicação de que o primeiro amor dos israelitas teria sido esquecido e a resposta do Senhor a isso seria zelo. O zelo, no entanto, não representa uma mudança em Deus, mas é, por assim dizer, o reverso da moeda do amor. O povo é que estaria tendente à mudança, ao

esquecimento e, fora do relacionamento de amor, Deus é, de fato, um fogo consumidor.

3. A LEI E O JULGAMENTO (4.25–31)

25 Quando gerarem filhos e netos, e envelhecerem na terra,
e agirem perversamente e fizerem uma imagem, da forma de
alguma coisa, e fizerem o que é mau aos olhos do SENHOR seu
Deus, provocando-o à ira,
26 invoco o céu e a terra como testemunha contra vocês
hoje, de que certamente perecerão rapidamente da terra, a qual
estão prestes a possuir quando atravessarem o Jordão. Não
viverão mais nela, pois, certamente, serão aniquilados.
27 E o SENHOR os espalhará entre os povos, e sobreviverão,
em pequeno número, entre as nações às quais o SENHOR os
conduzir.
28 E ali servirão a deuses, obra de mãos humanas, que
consistem de madeira e pedra, que não veem, não ouvem, não
comem e não cheiram.
29 E, dali, buscarão o SENHOR, seu Deus, e o acharão, se o
buscarem com toda a sua mente e com todo o seu desejo,
quando estiverem em angústia.
30 E todas estas coisas lhes acontecerão em dias ainda por
vir. Então se voltarão ao SENHOR, seu Deus, e ouvirão sua voz.
31 Pois o SENHOR, seu Deus, é Deus compassivo. Não os
desamparará nem os destruirá e não se esquecerá da aliança
que fez com seus pais, que lhes jurou solenemente.

25 *Quando gerarem filhos e netos, e envelhecerem na terra* – tal como nos versículos anteriores, o discurso continua a antecipar os perigos e tentações que o povo enfrentaria quando cruzasse o Jordão e entrasse na terra prometida. O antecipado aqui é primariamente o futuro imediato, isto é, Moisés está olhando para um tempo quando os que estavam diante dele seriam trinta ou quarenta anos mais velhos e estariam em segurança na terra. A tentação antecipada é a que já foi examinada na passagem anterior, a saber, que o povo *agiria perversamente e faria uma imagem*.

26 *Invoco o céu e a terra como testemunha contra vocês hoje*. A palavra *hoje* se refere ao tempo do discurso e indica a maldição presente, implícita na aliança, que teria efeito se os israelitas não fossem obedientes aos termos da aliança. A convocação das testemunhas do acordo era parte regular dos tratados do Oriente Próximo. Naqueles textos, porém, que eram documentos essencialmente políticos entre um rei suserano e um Estado vassalo, normalmente os deuses eram invocados como testemunhas. Os deuses das respectivas partes eram considerados como sendo detentores de poder para reforçar a ameaça contra qualquer quebra do tratado. Em alguns tratados políticos do Oriente Próximo, "o céu e a terra" podiam ser incluídos na lista de divindades que testemunhavam o tratado. Na aliança, o próprio Deus era uma das partes do acordo, de modo que *o céu e a terra* foram chamados para testemunhar como da parte da criação de Deus. A frase é frequentemente usada no contexto da aliança.

Assim, a feitura e a renovação da aliança foram testemunhadas pelo *céu e a terra*; estas "testemunhas" eram coisas permanentes e imutáveis em contraste com a inconstância dos homens. Se, em alguma data futura, os israelitas fossem infiéis à aliança e viessem a fazer imagens de seu Deus, que não tem forma física, então essa infidelidade seria conhecida tão certamente quanto a permanência do céu e da terra e o povo sofreria: *não viverão mais nela, pois, certamente, serão aniquilados*.

27–30 As implicações de uma quebra da aliança são, agora, dadas com mais detalhes. *E o SENHOR os espalhará entre os povos* – embora essas palavras tenham um tom profético, quando vistas contra o pano de fundo da subsequente história de Israel sua referência imediata é, ainda, a um ponto em um futuro próximo e na terra prometida. Os israelitas estavam prestes a cruzar o rio e entrar em uma terra que já estava ocupada não por um único Estado, mas por muitos pequenos Estados, alguns dos quais poderiam se unir em ocasiões especiais a fim de enfrentar ameaças que tivessem em comum. O principal perigo que os israelitas enfrentariam, uma vez que tivessem atravessado o Jordão, seria o de falhar quanto a manter a unidade entre as próprias

tribos, à medida que se instalassem na terra. A principal fonte de unidade entre as tribos israelitas, de um ponto de vista religioso, era sua aliança com o Senhor. Assim, a quebra da aliança tinha como resultado automático o efeito de minar a unidade das tribos. Quando essa unidade se fosse, o povo, perdendo sua distinção, rapidamente seria espalhado e perdido entre os cananitas (isto é, *entre as nações às quais o SENHOR os conduzir*, v. 27). Os israelitas sobreviveriam, *em pequeno número* – embora não fossem completamente eliminados, e a sobrevivência de um *pequeno número* seria um trágico contraste com a promessa da aliança, segundo a qual os israelitas se tornariam numerosos como as estrelas do céu.

Se fossem espalhados entre os cananitas, os israelitas não teriam opção senão servir *a deuses, obra de mãos humanas*. Este princípio está no cerne da promessa pactual e da necessidade da conquista. A religião dos israelitas estava tão intimamente ligada pela natureza da aliança ao povo como um todo, que seria inconcebível pensar em manter uma fé individual na terra. A totalidade da sociedade cananita, mesmo a que, hoje, seria chamada de secular, estava permeada por uma estrutura de crenças e cosmovisão próprias. Simplesmente viver entre os cananitas envolveria concessões por parte dos indivíduos israelitas. A promessa pactual antecipava um governo, uma teocracia, mas o cumprimento dessa visão dependia da unidade do povo, com o que, somente, tal governo viria a ser.

Há dois aspectos positivos da advertência. Primeiro, se o povo fosse punido por causa de desobediência, os desdobramentos de sua ação o levariam de volta ao seu Deus. Embora, na fraqueza humana, fosse fácil esquecer sua experiência com Deus, a própria experiência de servir a deuses de *madeira e pedra, que não veem, não ouvem, não comem e não cheiram*, seria suficiente para despertar sua memória da presença do Deus vivo. Os israelitas seriam levados, pelas circunstâncias, a olhar novamente para Deus (v. 29). Segundo, mesmo no meio da advertência, havia um elemento de promessa; ainda que o povo fosse infiel, Deus permaneceria fiel. Em outras palavras, a quebra da aliança, merecedora somente de punição, não seria totalmente irreparável: buscarão o Senhor, seu Deus, e o acharão, se

o buscarem com toda a sua mente e com todo o seu desejo quando estiverem em angústia.[8]

E todas estas coisas lhes acontecerão em dias ainda por vir – a referência primária ainda é ao futuro imediato e o livro de Juízes fornece alguma informação sobre o tipo de desunião que surgiu no período seguinte à parte inicial da conquista. À medida que se desdobrou a História, o perigo contido na advertência foi ilustrado de maneira mais dramática na divisão dos dois reinos e na subsequente dispersão de muitos dos israelitas para outras terras.

31 A seção é encerrada com uma nota mais positiva, enfatizando Deus como *compassivo*. Sua compaixão reside em sua continuada prontidão em receber seu povo de volta para si mesmo, a despeito do fato de que uma quebra da aliança, em um sentido legal, dissolveria o compromisso de Deus com seu povo. A nota positiva contrasta marcantemente a diferença de caráter dos "parceiros" da aliança. Os israelitas tendiam a se esquecer da aliança e da experiência com Deus; o esquecimento conduz à desobediência e, assim, à idolatria, contra as estipulações da aliança. Em contraste, Deus *não os desamparará nem os destruirá e não se esquecerá da aliança que fez com seus pais, que lhes jurou solenemente*.

4. A LEI E O DEUS DA HISTÓRIA (4.32–40)

32 Pois pergunte agora sobre os dias passados, que ocorreram
antes de seu tempo, desde o dia em que Deus criou o homem sobre
a terra, e desde uma extremidade do céu até a outra: Aconteceu algo
como este grande ato ou foi ouvido algo como isto?
33 Há algum povo que ouviu a voz de Deus falando do meio do
fogo, como vocês ouviram? E ainda estão vivos!
34 Ou algum Deus tentou ir tomar para si uma nação do meio de
outra nação, por meio de provas, por sinais e maravilhas, e pela
guerra, e com forte mão, e com braço estendido, e com ações grandes
e terríveis, segundo tudo o que o SENHOR, seu Deus, fez por vocês,
diante de seus próprios olhos, no Egito?
35 A vocês foi mostrado isso para que saibam que o SENHOR, ele
é Deus: Não há nenhum outro além dele.

36 Do céu, fez ouvir sua voz para discipliná-los. E, sobre a terra,
os fez ver seu grande fogo e vocês ouviram suas palavras do meio
do fogo.
37 E como ele amou seus pais e escolheu sua semente depois
deles, e os trouxe do Egito em sua presença por sua grande força,
38 para desapossar, por causa de vocês, nações maiores e mais
fortes que vocês, para fazê-los entrar, para lhes dar sua terra como
herança, como neste dia se vê,
39 Para que, hoje, vocês saibam e tragam à mente que o SENHOR,
ele é o Deus no céu acima e na terra abaixo: não há outro.
40 Por isso, vocês guardarão seus estatutos e seus mandamentos
que estou prestes a lhes ordenar hoje, o que será bom para vocês e
para seus filhos depois de vocês, e para que tenham longa vida sobre
a terra que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhes dar
permanentemente.

Na parte anterior do discurso, céu e terra foram chamados para testemunhar a aliança entre o Senhor e Israel e sua permanência refletia a certeza da aflição que se seguiria ao rompimento da aliança. Nestes versículos, as testemunhas são convocadas para testemunhar a natureza de Deus e esse testemunho é fornecido pela História. A elaboração da maravilhosa evidência da obra de Deus na História também ilumina a natureza fiel e compassiva de Deus (v. 31). De um ponto de vista literário, esses versos estão entre os mais belos de Deuteronômio. São escritos em forma de prosa, mas são poéticos em sua evocação dos maravilhosos atos de Deus. A circunstância para o estilo mais elevado é fornecida pelo assunto central. Somente no final da passagem o foco muda de Deus e seus atos para o homem e sua necessidade de obediência (v. 40).

32 Uma questão retórica abre a seção: *Aconteceu algo como este grande ato ou foi ouvido algo como isto?* A questão não tem limites cronológicos: *Pergunte agora… desde o dia em que Deus criou o homem sobre a terra*. Também não há limites geográficos: *desde uma extremidade do céu até a outra*. O convite é, portanto, para explorar a totalidade do panorama da História humana, dentro dos limites – mas até as extremidades – do tempo e do espaço, para verificar se já

ocorreu antes alguma coisa similar à experiência de Israel com Deus. A questão retórica é "armada", pois o princípio da História humana é descrito como *desde o dia em que Deus criou o homem sobre a terra*, especificando o papel de Deus não somente como Criador, mas também como Senhor da História.

33 A questão retórica continua: algum outro povo teria tido experiência com Deus similar à dos israelitas no Monte Sinai? A resposta só podia ser "não". A parte impressionante dessa experiência, para os israelitas, não foi que tivessem ouvido a voz de Deus, mas que tivessem sobrevivido a tal terrível experiência (e ainda estão vivos!).

34 Segue-se mais uma questão retórica, novamente implicando uma resposta negativa. A libertação dos israelitas e o êxodo do Egito constituem um ato singular de Deus no conhecimento e na experiência humana. Embora isso não tenha sido feito antes, Deus tomou *para si uma nação do meio de outra nação*, algo que nenhum deus tinha tentado fazer. A ação e a presença de Deus na História humana foram claramente demonstradas aos israelitas nos eventos que acompanharam o êxodo: *por meio de provas, por sinais e maravilhas, e pela guerra, e com forte mão, e com braço estendido, e com ações grandes e terríveis*.

35 *A vocês foi mostrado isso para que saibam que o SENHOR, ele é Deus*. O conhecimento de Deus, para os israelitas, procede da revelação que Deus faz de si mesmo, em palavras e atos. Assim, desde o princípio, a Bíblia pressupõe a existência do Deus vivo. A questão: "Deus existe?" – ainda que legítima *de per si* – era, não obstante, irrelevante à luz de um conhecimento de Deus, do qual a fonte era a revelação e na qual a convicção era fornecida pela experiência. Portanto, para os israelitas, as duas fontes primárias do conhecimento de Deus eram o Sinai e o êxodo, que, juntos, formavam a estrutura de sua crença. Esses dois temas, ambos pressupondo a atividade de Deus na História, são um paradigma para a fé cristã. A encarnação, provendo um novo e íntimo conhecimento da presença de Deus na História humana, é o pré-requisito para a morte de Jesus e a ressurreição de Cristo. Assim, para o cristão, enquanto o êxodo e o

Sinai continuam sendo importantes, é à morte e à ressurreição que podem ser aplicadas as palavras do discurso de Moisés: *A vocês foi mostrado isso para que saibam que o SENHOR, ele é Deus: Não há nenhum outro além dele*. A fé de Israel era monoteísta. Isso quer dizer que era uma fé em que a existência de um único Deus era afirmada e negada na realidade de todos os outros deuses. Isso não quer dizer, é claro, que os israelitas não tivessem consciência de que outros criam na existência de múltiplos deuses. O ponto de vista de Deuteronômio quanto a outros deuses, na fé de outras nações, é notavelmente tolerante (veja o v. 19). Mas uma das principais empreitas de todo o livro é a de advertir Israel sobre os perigos de servir a outros deuses. A razão disso era que, embora houvesse muitos deuses na religião dos vizinhos de Israel, somente o Senhor era o Deus vivo e verdadeiro. A prova da realidade do Senhor seu Deus não residia em um argumento filosófico, mas nos atos e palavras de Deus na História, principalmente no êxodo e no Sinai.

36–39 Os temas dos versículos anteriores (êxodo, Sinai e a terra prometida) são, agora, tratados com ênfase um pouco diferente. A voz de Deus, que foi ouvida do meio do fogo (v. 36), foi *para disciplinálos*. O verbo disciplinar (piel de *yāsar*) é usado em Deuteronômio 8.5, falando sobre um homem que disciplina seu filho, e tem o mesmo sentido aqui. A aliança proporcionou um relacionamento de pai e filho entre o Senhor e Israel. No Sinai, os israelitas foram *disciplinados* no sentido de que a manifestação da glória de Deus tornou Israel consciente de sua posição na relação com o Senhor e os induziu à obediência. Os atos de Deus, começando com a promessa feita aos patriarcas (v. 37) e continuando ao longo do êxodo até o início da conquista da terra (v. 37–38), culminaram em um ponto e para um propósito no presente: para que, hoje, vocês saibam… (v. 39; veja também o v. 35).

40 O discurso sobre o papel de Deus na História é concluído com mais uma incumbência: *Por isso, vocês guardarão seus estatutos e seus mandamentos que estou prestes a lhes ordenar hoje* – o discurso de Moisés está, ainda, em um estágio preliminar (veja o esboço na Introdução), e, após o quarto capítulo, começa a própria apresentação

dos estatutos e mandamentos, *o que será bom para vocês e para seus filhos depois de vocês* – em uma primeira leitura, a ênfase da lei, em Deuteronômio, parece muito severa, mas o propósito da lei e da obediência à lei de Deus era elevado. A vida boa, para os israelitas, residia na obediência à lei de Deus como expressão de amor. A obediência daria ao povo uma vida longa na terra: *para que tenham longa vida sobre a terra que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhes dar permanentemente* (lit. "todos os dias", indicando continuidade; veja também 5.29; 6.24; 11.1; 14.23; 18.5; 19.9; 28.29, 33).

C. NOTA SOBRE AS CIDADES DE REFÚGIO (4.41–43)

41 Então Moisés separou três cidades na Transjordânia, isto é, no leste;
42 para que o homicida involuntário pudesse buscar refúgio ali, aquele que mata seu próximo sem premeditação, quando não o odiava previamente; e ele buscará refúgio em uma daquelas cidades e viverá.
43 São elas: Bezer, no deserto, no platô, para os rubenitas, e Ramote, em Gileade, para os gaditas; e Golã, em Basã, para os manassitas.

Esses versículos, que não fazem parte do discurso de Moisés, descrevem uma ação realizada entre o discurso preliminar (o prólogo histórico) e o discurso subsequente, em que a lei é apresentada e exposta. Eles descrevem a designação de cidades a leste do Jordão para refúgio e esta designação, a esta altura da narrativa, parece ser bem adequada. O prólogo histórico havia descrito as experiências dos israelitas até o momento presente, nas planícies de Moabe. A parte seguinte do discurso tem o foco colocado especificamente no futuro. Entretanto, havia um assunto relacionado ao passado que ainda não tinha sido devidamente tratado, a saber, a separação de cidades de refúgio para as duas e meia tribos assentadas a leste do Jordão. As razões para tais cidades de refúgio e a legislação a elas concernente são apresentadas em detalhes em 19.1–13 (veja comentário) e não

recebem maior tratamento aqui. O presente comentário será confinado a algumas breves notas envolvendo questões de geografia.

A localização exata de *Bezer*, no território distribuído aos rubenitas (veja 3.12–17) é incerta, ainda que tenha sido sugerida uma identificação com a moderna Umm el-‘Amad. *Ramote, em Gileade*, estava situada na parte leste do território dos *gaditas*, aproximadamente entre os rios Yarmuk e Jaboque. Uma identificação com o moderno sítio de Tell-*Rāmîth* parece ser bem acertada. *Golan*, a cidade de refúgio mais ao norte, estava localizada no território manassita de Basã, mas, de novo, a localização exata é incerta; é possível que seja identificada com *Saḥm el-Jôlân*, mas o fato de que todo um território recebia essa denominação (Gaulanitis) torna incerta a identificação.

III. DISCURSO DE MOISÉS: A LEI (4.44–26.19)

A. INTRODUÇÃO À DECLARAÇÃO DA LEI (4.44–49)

44 E esta é a lei que Moisés colocou diante dos israelitas.
45 Estes são os testemunhos, os estatutos e os juízos que Moisés proclamou aos israelitas quando saíram do Egito,
46 na Transjordânia, no vale diante de Bete-Peor, na terra de Seom, que vivia em Hesbom, a quem Moisés e os israelitas derrotaram, quando saíram do Egito.
47 E tomaram posse de sua terra e da terra de Ogue, rei de Basã, os dois reis dos amorreus que viviam na Transjordânia, no Leste:
48 desde Aroer, que está na borda do vale do Arnom, até ao monte Sírion, que é Hermom,
49 e toda a Arabá, que está na Transjordânia, para o Leste, e até o mar de Arabá, abaixo dos declives do Pisga.

Esses versículos introduzem a segunda e maior seção do discurso de Moisés, a declaração da lei. *Esta é a lei que Moisés colocou diante dos israelitas* (v. 44) refere-se à totalidade da lei que vai ser apresentada nos c. 5–26. Essa lei é, então, claramente identificada

com a mesma lei (*testemunhos*, *estatutos* e *juízos*) proclamada aos israelitas, no Horebe/Sinai, depois do êxodo do Egito (v. 45); Deuteronômio não é uma nova aliança, mas a renovação da antiga. Conquanto esta lei seja a mesma que foi anteriormente dada, sua forma é ligeiramente diferente neste contexto, uma vez que é apresentada e exposta no discurso de Moisés. O lugar e o tempo são, então, especificados (v. 46–49) em uma seção sumária que reúne brevemente muitos dos temas já tratados de maneira extensiva nos caps. 1–3.

46 Veja 2.26–37 e 3.29.

47 Veja 3.1–11.

48–49 Veja 3.8–22. Nota sobre Sírion: a leitura *Sírion*, aqui, é baseada na evidência do siríaco, embora o TM traga *śî'ôn*. No texto original, a leitura seria, provavelmente, *śrn*, antes do uso do *mater lectionis* medial, introduzido por volta do século 6º a.C. O termo foi lido de maneira errada em uma data antiga, como sendo *ś'n*, o /r/ e o /'/ sendo facilmente confundidos na antiga escrita hebraica. Compare as respectivas formas no calendário de Gezer. Com essa leitura errada, quando as revisões ortográficas eram feitas, o */y/* era colocado fora de posição, *śy'n*, com base na leitura errada, sendo que a forma apropriada seria *śryn*. A base para a leitura inicial errada provavelmente seja que *śryn* não era uma palavra hebraica, mas proveniente de um dialeto cananita, o sidônio (veja 3.9).

B. OS MANDAMENTOS BÁSICOS: EXPOSIÇÃO E EXORTAÇÃO (5.1–11.32)

1. CONCLAMAÇÃO À OBEDIÊNCIA À LEI (5.1–5)

1 E Moisés convocou todo o Israel e disse: Ouça, Israel, os estatutos e
juízos que estou prestes a proclamar aos seus ouvidos hoje; e vocês
os aprenderão e tratarão de cumpri-los.
2 O SENHOR, nosso Deus, fez uma aliança conosco em Horebe.
3 O SENHOR não fez essa aliança com nossos pais, mas conosco, cada
um de nós, todos os que estamos aqui hoje, todos os que estamos
vivos.

4 O SENHOR falou com vocês face a face no monte, do meio do fogo.
5 Eu estava entre o SENHOR e vocês naquele tempo, para lhes declarar
a palavra do SENHOR – pois vocês estavam com medo por causa do
fogo e não subiram à montanha – dizendo:

1 *Todo o Israel* (veja também 1.1) é chamado para ouvir a proclamação da lei, feita por Moisés, a qual todos os israelitas estavam obrigados como membros da comunidade da aliança. *Ouça, Israel* – veja também 4.1; 6.3–4; 9.1; 20.3; 27.9. O verbo ouvir (*shāma'*) traz o sentido de "obedecer": é requerido do povo que ouça para obedecer. O verbo é usado com o mesmo sentido no contexto do tratado do Oriente Próximo. As implicações plenas de uma audição apropriada da lei (*estatutos* e *juízos*) estão declaradas no final do versículo: *vocês os aprenderão e tratarão de cumpri-los*.

2 Os estatutos e juízos que o povo estava prestes a ouvir já haviam sido apresentados quando a aliança foi feita em Horebe. Para a maior parte do povo que estava diante de Moisés, a aliança em Horebe havia sido feita com uma geração anterior, mas sua identificação com aquela geração é enfatizada pelo título dado a Deus, *O SENHOR, nosso Deus*. Aqui e nos versículos seguintes, parece haver uma ênfase na realidade vívida do relacionamento pactual entre o povo e seu Deus que transcende os limites do tempo.

3 As palavras deste versículo enfatizam que a aliança não era simplesmente um evento passado ou algo de mero interesse histórico: *O SENHOR não fez essa aliança com nossos pais*. Em um sentido literal, a aliança foi feita com os pais de muitos dos que estavam ali, nas planícies de Moabe. A essência da aliança, entretanto, era sua realidade presente, de maneira que Moisés força a orientação para uma direta identificação da especialmente nova e jovem geração envolvida na feitura da aliança, em Horebe. Ele foi feita *conosco, cada um de nós, todos os que estamos aqui hoje, todos os que estamos vivos* – a sintaxe dessa parte da sentença hebraica é, à primeira vista, bem confusa, mas funciona efetivamente, em um sentido exortativo, para salientar o relacionamento direto entre o povo presente e o Senhor da aliança.

4 *O SENHOR falou com vocês face a face* – a expressão hebraica *face a face* não deve ser interpretada em sentido literal. Em 4.12, fica claro que o povo ouviu a voz de Deus, mas não viu nenhuma forma. A expressão implica algo como "pessoa a pessoa" ou simplesmente que Deus falou "diretamente" ao povo. O versículo continua a enfatizar a realidade do evento, a experiência de ouvir Deus, falando *do meio do fogo*, por meio da identificação dos ouvintes presentes com os que estavam presentes na cerimônia original da aliança.

5 O papel de Moisés em Horebe tinha sido de moderador *entre o SENHOR e vocês*. Todos tinham ouvido o som da voz de Deus, mas a Moisés coube a responsabilidade de *declarar a palavra do SENHOR*. As pessoas tinham ficado aterrorizadas com a experiência da presença do Deus vivo. Assim, a essência do que Moisés havia declarado em Horebe e que repetiria nas planícies de Moabe, era a *palavra* (ou "mandamentos"; ver 4.13) *do SENHOR*. Moisés não era o criador daquela palavra, apenas seu mediador; sua única fonte era Deus. Contudo, ao mediar a lei, Moisés a aplicou à situação contemporânea e sua repetição do Decálogo e das leis; nos versículos e capítulos que seguem, em Deuteronômio, difere, em diversos pontos, da apresentação inicial no livro de Êxodo. Para dar um só exemplo, a verbalização do mandamento para guardar o sábado, em Deuteronômio, é diferente do registro de Êxodo 20.8–11. A aplicação do Decálogo, no discurso de Moisés, não muda a lei *de per si*, mas esclarece sua relevância e significado para a vida atual da comunidade da aliança.

2. O DECÁLOGO (5.6–21)

6 Eu sou o SENHOR, teu Deus, que o tirei da terra do Egito, da casa de servidão.
7 Não terás outros deuses além de mim.
8 Não farás para ti imagem ou alguma forma do que está em cima no céu, nem do que está embaixo na terra, nem do que está nas águas debaixo da terra.

9 Não te curvarás diante delas e não as servirás, pois eu, o SENHOR,
teu Deus, sou Deus zeloso, que pune a iniquidade dos pais nos filhos
e na terceira e quarta geração dos que me odeiam,
10 mas ajo com bondade amorosa em favor de milhares, aos que
me amam e cumprem os meus mandamentos.
11 Não tomarás o nome do SENHOR, teu Deus, em vão, pois o
SENHOR não deixará sem punição aquele que tomar seu nome em
vão.
12 Tenha o cuidado de santificar o dia de sábado, como o
SENHOR, teu Deus, lhe ordenou.
13 Trabalharás seis dias e farás toda a sua obra.
14 Mas o sétimo dia é o sábado do SENHOR, teu Deus. Não farás
nenhuma obra, nem você, nem seu filho, sem sua filha, nem seu
servo, sem sua serva, nem seu boi, nem seu jumento, nem nenhum
dos seus animais, nem o estrangeiro que resida dentro de seus
portões, para que o seu servo e a sua serva descansem, como você.
15 E se lembrará de que foi escravo na terra do Egito e o SENHOR,
teu Deus, o trouxe de lá com mão forte e braço estendido. Por isso o
SENHOR, teu Deus, lhe ordenou a guarda do sábado.
16 Honre seu pai e sua mãe, como o SENHOR, teu Deus, lhe
ordenou, para que tenha vida longa e isso o beneficie na terra que o
SENHOR, teu Deus, está prestes a lhe dar.
17 Não matarás.
18 E não cometerás adultério.
19 E não furtarás.
20 E não darás testemunho vão contra o teu próximo.
21 E não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem desejarás
fortemente a casa do teu próximo, nem seu campo, nem seu servo,
nem sua serva, nem seu boi, nem seu jumento, nem qualquer coisa
que pertença ao teu próximo.

O Decálogo é o coração da mensagem de Deuteronômio. É o fundamento dado por Deus para a relação pactual, o padrão estabelecido pelo Deus suserano como base para o relacionamento contínuo com seu povo vassalo. Em certo sentido, o Decálogo é a base legal da relação pactual, mas enfatizar sua natureza legal seria falhar na apreciação de seu verdadeiro papel, que é o aspecto legal da relação

pactual semelhante, em certo sentido, ao papel que um contrato de casamento desempenha na vida conjugal. A união pode ser legalizada por um documento, mas só constituirá verdadeiro casamento quando os termos do contrato forem representativos de um amor que conduz e mantém a relação conjugal. Assim, também, a lei era uma obrigação legal, mas não em um sentido restritivo. Ela representava o amor de Deus pelo ser humano e requeria, por sua vez, uma reação de amor a Deus (6.4–5). O Decálogo representava o amor de Deus no sentido de que todas as suas injunções, negativas e positivas, visavam não a restrição, mas a plenitude de vida. Ele requeria uma reação de amor não porque a obediência, de algum modo, acumularia crédito diante de Deus, mas porque a graça de Deus, já experimentada na libertação do Egito e na iniciativa divina na promessa da aliança, evocava do ser humano uma resposta de gratidão.

Os princípios incorporados nos mandamentos são de valor perene, mas a aplicação dos princípios muda, assim como o ambiente da pessoa que está dentro da relação pactual. Assim, a importância imediata de alguns dos mandamentos pode diferir de um ambiente para outro. O significado de um mandamento para os israelitas na recém-formada teocracia pode assumir uma forma diferente para o homem moderno, que vive sob uma forma de tecnocracia. No entanto, o princípio continua sendo o mesmo. Consequentemente, os mandamentos continuam sendo válidos no NT (por exemplo, Mt 19.16–20) e ainda são considerados de vital importância para o cristão contemporâneo. No comentário a seguir, é feita uma tentativa, antes de tudo, de interpretar os mandamentos no contexto da comunidade pactual do Israel antigo. Então, alguns comentários serão acrescentados com a intenção de aplicar os princípios do Decálogo à nossa situação contemporânea.

BIBLIOGRAFIA ESPECIALMENTE SELECIONADA

Obras marcadas com um asterisco contêm bibliografias adicionais. O Decálogo, tanto em Deuteronômio 5 quanto em Êxodo 20, tem sido tema de muitos estudos detalhados. Os estudos seguintes são selecionados dentre vários tipos de abordagem moderna ao Decálogo.

Para aqueles que desejam se aprofundar na história desses estudos, as bibliografias contidas nestas obras serão de grande ajuda. O grupo (a) apresenta obras mais específicas de erudição bíblica; o grupo (b) contém obras que examinam a importância do Decálogo para o homem moderno.

(a) J. J. Stamm e M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (^{2}1967); contém um sumário e uma avaliação úteis do estudo acadêmico anterior a 1967. S. Goldman, **The Ten Commandments*, org. por M. Samuel (1956), um valioso estudo judaico do Decálogo. W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions* (E.T. ^{2}1965). H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog* (1962). N. Lohfink, "Zur Dekalogfassung von Deut. 5", *BZ* N.F. 9 (1965), p. 17–31. E. Hamel, **Les dix paroles. Perspectives bibliques* (1969). A. Phillips, **Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue* (1970).

(b) K. Hennig, *God's Basic Law. The Ten Commandments for the Man of Today* (1969). H. G. G. Herklots, *The Ten Commandments and Modern Man* (1958). G. A. F. Knight, *Law and Grace. Must a Christian Keep the Law of Moses?* (1962). R. S. Wallace, *The Ten Commandments. A Study of Ethical Freedom* (1965).

Estudos adicionais são mencionados nas notas de rodapé das páginas seguintes.

6 *Eu sou o* SENHOR*, seu Deus* – essas palavras de abertura são uma declaração no início do Decálogo e formam um contexto para o que segue, em vez de serem simplesmente uma parte do primeiro mandamento. As palavras indicam a natureza de quem declara os mandamentos e conferem autoridade divina ao Decálogo. *Que o tirei da terra do Egito, da casa de servidão* – por causa do que havia feito em favor do seu povo é que Deus estava em posição de colocar sobre ele certas obrigações. Contudo, a iniciativa de Deus em participar da vida de seu povo vem antes das obrigações contidas nos mandamentos, e essa sequência fornece um importante princípio para a interpretação da lei e a reivindicação de obediência. A lei não era uma prescrição arbitrária e indiscriminadamente colocada sobre um

grupo de pessoas. Deus havia livrado ou redimido (Êx 15.13) seu povo de uma situação de escravidão; depois, em Horebe, fez com ele uma aliança. Assim, o êxodo é o "evangelho" colocado sobre a lei. Na linguagem de tratado e aliança, seu povo havia sido, anteriormente, vassalo sujeito à autoridade suserana do poder terreno do Faraó. A libertação, no êxodo, retirou o povo de sob essa antiga autoridade suserana, mas o sujeitou a uma nova autoridade suserana, isto é, ao próprio Deus. A nova autoridade, entretanto, agiu com amor pelo povo e as obrigações impostas sobre o povo na aliança refletiam nada menos do que o amor de Deus. Este, então, é o contexto em que o Decálogo deve ser entendido. Ele era lei para um povo já redimido, não uma lei que devia funcionar como meio de redenção. Não obstante, estava no cerne da relação pactual, pois o vigor e a continuidade da aliança dependiam do relacionamento do povo com seu Deus e com os homens, e para este fim é que Decálogo orientava o povo.

7 *O primeiro mandamento*: a proibição de deuses diferentes do Senhor. O primeiro mandamento claramente estabelece a responsabilidade do povo de Deus no relacionamento pactual, a saber, a obrigação de fidelidade absoluta. Os israelitas já haviam experimentado a fidelidade de Deus em seu favor (5.6) e, agora, eram chamados a uma resposta de fidelidade. O mandamento é expresso de modo negativo, mas está cheio de implicações positivas. Negativamente, os israelitas não deviam ter *outros deuses* – não podiam se comprometer com qualquer forma de deuses estranhos, quer os deuses lembrados do Egito quer aqueles que seriam encontrados em Canaã. Deviam ser totalmente fiéis ao Deus a que estavam ligados por meio da aliança. *Diante de mim* (heb. *'alpānāy*) – o significado específico das palavras tem levantado algum debate, mas, interpretado no contexto da aliança, o sentido parece bem claro. As palavras são completamente excludentes, removendo qualquer possibilidade de relacionamento com qualquer suposto deus. As implicações são monoteístas, mas, em certo sentido, é um engano introduzir o tema do monoteísmo neste ponto. Monoteísmo é um termo moderno com implicações filosóficas, enquanto o primeiro

mandamento diz respeito primariamente ao relacionamento direto com o Deus vivo, cuja realidade já foi experimentada.

A natureza da tentação apresentada por *outros deuses* apresenta de modo vago o significado moderno do mandamento. Por exemplo, quando começaram o assentamento na terra prometida, os hebreus tiveram de assumir um estilo de vida agrário. De início, isso foi estranho para eles, depois de anos de peregrinação no deserto e, antes disso, dos anos de servidão no Egito. Em Canaã, eles descobririam que agricultura e religião eram coisas intimamente relacionadas. O homem dependia de suas colheitas e uma boa colheita não era algo fortuito, mas resultado da generosidade dos deuses da fertilidade. Para o fazendeiro cananita, podese supor, o papel dos deuses da fertilidade era tão importante e necessário quanto arar o campo e plantar a semente. A agricultura era uma atividade religiosa, assim como toda a vida. Os hebreus, entretanto, teriam de aprender o ofício da agricultura, usando as mesmas ferramentas dos fazendeiros, mas dispensando os deuses da fertilidade. O Senhor era Deus não somente no âmbito da História, mas também no âmbito da natureza. Ele asseguraria a colheita do campo. Entretanto, a tentação de buscar a segurança mais visual, palpável, que o culto da fertilidade supostamente oferecia, seria difícil de evitar. Os hebreus tinham conhecido seu Deus no êxodo, tinham sentido sua presença no deserto, mas também seriam capazes de encontrar sua presença na nova vida que estavam prestes a adotar? Aqui, em certo sentido, reside não somente a obrigação, mas também o desafio do mandamento. No futuro, que seria um tempo de mudança radical, um passo em direção ao desconhecido, os hebreus deveriam manter total comprometimento com o Senhor. A experiência à frente seria nova, mas Deus já lhes havia provado sua fidelidade. Ele seria, no futuro, tal como havia sido no passado, a totalidade do horizonte de suas vidas e experiência.

Portanto, as implicações e obrigações do primeiro mandamento são imensamente ricas de significado. O mandamento conclama a um estilo de vida dominado pelo relacionamento com Deus. O mandamento não era simplesmente “teologia” nem se referia simplesmente ao modo próprio de adoração. Suas implicações

permanecem sendo as mesmas para os nossos dias. O relacionamento com o único Deus tem de dominar toda e cada esfera da vida, quer a vida da ação, quer a do pensamento, quer a da emoção. Não pode haver área da vida em que a pessoa ou coisa venha antes do compromisso com o único Deus. Os *outros deuses* podem tomar formas mais sutis do que ídolos de pedra ou madeira. De fato, qualquer coisa que relegue a relação com Deus funcionará, com efeito, como "outro deus".

8–10 *O segundo mandamento:* a proibição de imagens. O segundo mandamento proíbe a feitura de imagens que intentem representar, de alguma forma física, o próprio Deus. Em outras palavras, não são as imagens de outros deuses que são, aqui, proibidas – essa possibilidade já tinha sido excluída no primeiro mandamento, em que outros deuses são terminantemente proibidos. Assim, o segundo mandamento previne contra dois possíveis perigos: (a) que, conquanto mantendo a fé e o culto do único Deus, a expressão dessa fé e desse culto se adapte às formas (viz., *imagens*) das religiões do Oriente Próximo; (b) que, por meio dessa adaptação, a fé e a adoração dos israelitas limitem, implicitamente, a grandeza e a transcendência de Deus.

Não farás para ti imagem. O primeiro e mais imediato perigo era a tentativa de apresentar o Senhor em forma humana. Dado que, por um lado, Deus era concebido em termos pessoais e, por outro lado, o homem foi criado à imagem de Deus (Gn 1.27), a forma humana representaria o meio mais óbvio para produzir uma expressão visual de Deus. Contudo, qualquer representação física seria inadequada, pois o próprio Deus é maior do que qualquer tentativa de representá-lo dentro da ordem criada. *Ou alguma forma* – depois da forma humana, o perigo seguinte contra o qual o segundo mandamento previne era de se usar qualquer coisa tirada da ordem criada, animada ou inanimada, para representar o Criador. Para uma discussão mais completa, veja o comentário sobre 4.16–19. A única maneira pela qual Deus podia ser representado era por meio da linguagem. A linguagem, também, é um meio de representação, mas é necessária para articular o conhecimento e a experiência de Deus. Pela exclusão de todos os meios, exceto a linguagem, Deus era mantido longe de toda tentativa

humana de impor limites à concepção que as pessoas têm dele. Até mesmo a linguagem, é bom notar, pode se tornar uma forma ilegítima de representação. Elaborar, por meio de proposições teológicas, uma definição da natureza de Deus e, então, reivindicar suficiência a essa definição seria o mesmo que fazer uma imagem tão real quanto qualquer imagem de madeira. A teologia não é proibida, mas suas limitações têm de ser reconhecidas. Ela poderá esclarecer nosso entendimento do Deus da revelação, mas não pode confinar ou circunscrever Deus a definições ou proposições.

Você não se curvará diante delas e não as servirás – o perigo da representação é que o objeto, que devia funcionar somente de modo representativo, pode ser facilmente confundido com a coisa representada. Consequentemente, a imagem pode se tornar a coisa cultuada, e isso prejudicaria o tipo apropriado de adoração, que era uma resposta de amor (6.5). Esta é a razão pela qual há um retorno ao tema já mencionado em 4.24: "Porque o SENHOR, seu Deus, é um fogo consumidor! Ele é um Deus zeloso!". Cultuar uma imagem de Deus era sucumbir à tendência de externalizar e formalizar o objeto de culto e isso depreciaria a verdadeira resposta de amor. Qualquer coisa que prejudicasse esse relacionamento essencial da aliança, o compromisso de amor, levaria ao ciúme de Deus (veja o comentário sobre 4.24). Tais formas falsas de adoração ao Senhor inevitavelmente acarretariam consequências para as gerações futuras (*punição da iniquidade*), pois isso significaria que os filhos e netos não seriam adequadamente instruídos quanto ao relacionamento pactual, essencial à vida e bem-estar (veja 4.10). Desse modo, na comunidade pactual, ninguém era uma ilha; os atos de uma pessoa tinham repercussões na vida de outras e a quebra deste mandamento podia afetar sua posteridade por mais de uma geração.

Um dos efeitos da apropriada observância desse mandamento é a preservação dos aspectos distintivos da religião israelita no contexto das religiões dos seus vizinhos. Já foi dito que a entrega desse mandamento "foi, talvez, a coisa mais *improvável* que jamais aconteceu". Os vizinhos de Israel, no Oriente Próximo, usavam uma variedade de imagens para representar suas divindades, e somente

Israel (até onde sabemos) se recusava a empregar imagens. Dessa maneira, Israel preservava não apenas uma distinção externa, mas também uma distinção religiosa, pois embora o Senhor pudesse ser conhecido de modo imanente nos mundos da História e da natureza, ele não estava limitado a esses mundos, mas era transcendente, como Criador do mundo, e essa transcendência foi preservada nesse mandamento.

O segundo mandamento contém não apenas advertência, mas também promessa: *... ajo com bondade amorosa em favor de milhares, aos que me amam e cumprem os meus mandamentos*. O elemento de promessa enfatiza, novamente, que a força diretiva do mandamento, na totalidade, é a preservação do relacionamento entre Deus e o homem, caracterizado pelo amor. A tentativa de limitar Deus a alguma forma visual e a tendência para cultuar a representação significam que o relacionamento essencial de amor foi distorcido. Inversamente, a proibição de imagens, eliminando qualquer substituto visual para Deus, significa que o homem é constantemente lançado de volta ao conhecimento de Deus adquirido pela experiência da realidade viva de Deus, especialmente a experiência do êxodo (5.6), de modo que ele responda em amor a um Deus invisível, mas não menos real.

11 *Terceiro mandamento:* a proibição do uso impróprio do nome de Deus. Enquanto o segundo mandamento impedia a imposição de uma limitação sobre Deus que perturbaria o relacionamento de amor, o terceiro se refere a um tipo diferente de imposição, a de tentar manipular Deus para fins puramente pessoais. O mandamento tem sido frequentemente interpretado como uma proibição da blasfêmia. Entretanto, blasfêmia (no sentido simples) é um tema muito estreito para o mandamento em sua colocação original. O mandamento se refere, em vez disso, ao *nome* de Deus, que tinha sido revelado ao seu povo. O fato de Deus haver revelado seu nome (o SENHOR ou *Yahweh*) dá indícios de intimidade do relacionamento pactual. Entretanto, o *nome* de uma pessoa ou deus, no Oriente Próximo, também era considerado como contendo certos poderes implícitos. Foi por isso que Balaque, o rei moabita, tentou usar Balaão para

amaldiçoar os israelitas, em nome do Senhor. Esse incidente é apenas um que indica a variedade de tipos de magia e maldição no Oriente Próximo.[11] Portanto, pelo menos uma das coisas proibidas no terceiro mandamento é o uso do nome de Deus na magia, que era uma tentativa de subordinar o poder de Deus a fins pessoais ou a um "propósito indigno". O mandamento não apenas proibia o uso do nome de Deus na magia, mas, em termos positivos, significava que o israelita, pela fé no Senhor, estava livre de qualquer influência do mundo da magia.[13]

As implicações do mandamento, porém, tanto em tempos antigos quanto em tempos modernos, vai além da esfera da magia. Qualquer tentativa de manipular Deus para fins pessoais é proibida. Assim, o nome de Deus pode ser invocado em oração e a oração é um direito e um modo adequado de comunicação na comunidade da aliança. No entanto, a oração também pode ser mal usada e pode resultar em uma tentativa de canalizar o poder de Deus para algum propósito indigno. E, em termos mais evidentes e manifestos, associar o nome de Deus a algum propósito humano puramente egoísta, seja a condução da guerra ou a realização de algum empreendimento humano, pode ser usar o nome de Deus em vão. Tais usos impróprios do nome de Deus colocam sobre eles uma advertência: *pois o SENHOR não deixará sem punição aquele que tomar seu nome em vão*. Em contraste, aqueles que estão unidos a Deus em aliança, que conhecem seu nome no relacionamento de amor, aprendem a viver dentro da família de Deus.

12–15 *O quarto mandamento:* a guarda do sábado. O quarto mandamento difere dos três anteriores no sentido de que é expresso, inicialmente, de modo positivo (v. 12–13), embora as implicações negativas também sejam afirmadas (v. 14). O mandamento impõe, com efeito, uma dupla obrigação, a saber, de santificar o sétimo dia (v. 12) e de trabalhar por seis dias (v. 13). No entanto, a primeira parte é a mais significante e, por isso, uma razão é dada (v. 15). A formulação positiva do mandamento tem pequenas diferenças que o distinguem da forma do mandamento em Êxodo 20.8–11 e que são evidência do estilo exortativo em que é apresentado em Deuteronômio. A palavra hebraica usada no v. 12 é *shāmôr*, "cuide

que"; em Êxodo 20.8, é *zāḵôr*, "lembre-se". *Como o SENHOR, seu Deus, lhe ordenou* – essas palavras se referem à primeira entrega dos mandamentos, em Horebe/Sinai.

No sétimo dia, o sábado, o trabalho era proibido para o chefe da casa, filhos, servos, animais de trabalho e estrangeiros residentes. Há quem tenha considerado que as esposas não são mencionadas nessa lista abrangente a fim de evitar qualquer sugestão de que a lei se aplicava também às atividades domésticas.

A razão dada para o quarto mandamento (v. 15) difere da que é dada em Êxodo 20.11. Aqui, o êxodo do Egito é mencionado como o antecedente do sábado. Deus retirou seu povo do Egito *com mão forte e braço estendido. Por isso o SENHOR, teu Deus, lhe ordenou a guarda do sábado* (v. 15). Em Êxodo, menciona-se a obra criadora de Deus feita em seis dias, e o descanso do Senhor, no sétimo dia. As duas razões se complementam e ambas enfatizam a dependência humana de Deus. Descansar no sábado era lembrar que o ser humano, como parte da ordem criada por Deus, era totalmente dependente do Criador. A tarefa divinamente designada para o homem, de dominar a ordem criada (Gn 1.26), trazia o privilégio de participar do descanso de Deus. O êxodo, também, era um tipo da *criação* e, portanto, fazia uma analogia com o relato da criação em Gênesis. O êxodo do Egito marca, com efeito, a criação do povo de Deus como nação, e a memória desse evento lembrava aos israelitas sua dependência de Deus. Embora, certa vez, os israelitas tenham sido escravos no Egito, sem dia reservado para o descanso de seu trabalho contínuo e monótono, a libertação que receberam de Deus os tornou potencialmente uma nação, e o sábado devia funcionar como um dia de descanso no qual a libertação da antiga escravidão poderia ser lembrada com ação de graças.

A palavra hebraica "sábado" é um substantivo relacionado ao verbo *shāḇaṯ*, que significa "cessar, descansar". Embora formas cognatas desse verbo sejam encontradas em outras línguas semíticas, não há evidência clara de um *dia de sábado* (ou de tempo estruturado como semana) fora da tradição israelita. Portanto, o quarto

mandamento, mais uma vez, estabeleceu um ponto de distinção entre a religião de Israel e a de seus vizinhos.

A relação entre o sábado e o êxodo israelita expressa nesse mandamento é diretamente análoga à relação entre o dia do Senhor (Ap 1.10; o primeiro dia da semana) e a ressurreição de Jesus Cristo, na fé cristã. O êxodo, marcando a libertação e a "criação" de outro povo, estava ligado ao sábado; ele havia sido a redenção de Israel, por seu Deus, da escravidão no Egito (Êx 15.13). Igualmente, a ressurreição de Jesus Cristo marcou a libertação de um vida velha e a entrada em uma vida nova, como um dom de Deus em amor. Portanto, para o cristão, o princípio do quarto mandamento continua vigente, embora o dia tenha sido mudado. O princípio fornece três temas a serem lembrados no dia de descanso, todos indicando nossa dependência em Deus. Somos criaturas do Deus criador e, portanto, dependentes dele para viver. Participamos da tradição que volta à história do êxodo, quando Deus revelou ao seu povo sua atividade na História humana libertando seu povo escolhido. Nascemos de novo mediante nossa identificação com o Cristo ressurreto, que operou em nós outra criação à semelhança da primeira (Êx 20.11) e a criação do povo de Israel (Dt 5.15).

16 *O quinto mandamento:* a honra aos pais. No segundo mandamento, os pais foram conscientizados da pesada responsabilidade de criar filhos. O perigo das imagens poderia conduzir a um falso relacionamento com o Senhor da aliança, que, por sua vez, poderia afetar até a vida dos seus bisnetos (5.9). Aqui, é declarada a recíproca dessa responsabilidade. Os filhos recebem a incumbência de honrar *seu pai e sua mãe*. A segunda parte do versículo esclarece a importância específica do mandamento – *para que tenha vida longa e isso o beneficie na terra que o SENHOR, teu Deus, está prestes a lhe dar*. O estreito paralelo entre essas palavras e 4.40 indica que a questão básica envolvida no mandamento era a continuidade da aliança. Os pais tinham a responsabilidade de ensinar a seus filhos a respeito da aliança e, assim fazendo, tanto os filhos quanto os pais prosperariam na terra (4.9–10, 40) e veriam o cumprimento da promessa de Deus. Contudo, para que o ensino fosse

eficaz, teria de haver receptividade da parte dos filhos. Se eles não honrassem os pais, sendo rebeldes e egocêntricos, não seriam capazes de aprender sobre o relacionamento pactual que havia sido tão marcante na vida dos pais. Como consequência da desonra aos pais, não prosperariam na terra prometida, pois não conheceriam intimamente o Senhor da promessa pactual.

Embora a importância primária do mandamento tivesse a ver com a continuidade da aliança, um dos frutos advindos da honra aos pais seria o de prover para a família uma sólida estrutura para todo o povo. Uma vez que o relacionamento pais/filhos (1.31) era análogo ao relacionamento Deus/Israel, o quinto mandamento indica claramente como a comunidade pactual dependia desses dois níveis de relacionamento. Os primeiros quatro mandamentos diziam respeito à relação Deus/homem; sem um relacionamento adequado com Deus, é impossível haver um relacionamento adequado entre os homens. Os cinco mandamentos restantes lidam especificamente com as relações homem/homem (no contexto da aliança). O relacionamento apropriado com Deus dependia do relacionamento apropriado entre os homens. O quinto mandamento, intermediando esses dois polos e lidando especificamente com a situação da família, é, em um sentido, a esfera do mais íntimo relacionamento e o cerne da comunidade pactual.

A ênfase do mandamento sobre a continuidade da comunidade pactual pressupõe a fidelidade do Deus pactual. Deus fez uma promessa, na aliança, segundo a qual abençoaria seu povo com terra e progênie. Entretanto, o cumprimento da promessa do Deus da aliança seria experimentado somente à medida que os pais ensinassem aos filhos e esses os honrassem e aprendessem deles a mesma fé. Assim como a própria aliança envolvia certos compromissos de ambas as partes, Deus e seu povo, assim também teria de haver compromissos mútuos na esfera da família humana.

17 *O sexto mandamento:* a proibição de assassinar. Este mandamento trata especificamente do homicídio doloso e não de todas as formas de tirar a vida. Ele não elimina a possibilidade de pena capital, a qual estava presente na legislação israelita (veja Dt 17.2–7

e 19.12, com comentários) nem proíbe a guerra (veja Dt 20–21 para a legislação sobre a guerra). O verbo usado no mandamento é *rātsaṭ*, empregado para descrever o ato de matar pessoas, quer no sentido de assassínio voluntário (premeditado), quer no sentido de homicídio acidental. O mandamento proíbe o primeiro. Para o homicídio acidental há um tipo diferente de legislação, registrado em Deuteronômio 19.1–13. A proibição deste mandamento é, então, contra um homicídio voluntariamente praticado por um membro da comunidade da aliança por razões pessoais e ilegítimas.

As razões subjacentes ao mandamento são tanto sociais quanto religiosas. O mandamento protege o indivíduo, no contexto da comunidade pactual, de qualquer ameaça nas mãos de seus companheiros de sociedade, habilitando-o, assim, a experimentar a bênção de Deus com referência à *longa vida* (ver 4.40) na terra prometida. Uma vez que cada indivíduo israelita estava ligado ao Senhor da aliança, sua vida estava nas mãos de Deus. Somente Deus, que fez o homem à sua imagem, tem o direito de dar fim à vida. Dessa maneira, um ato de homicídio envolvia a usurpação do poder divino, a remoção daquilo que Deus tinha dado e que somente Deus podia dar, isto é, a vida.

O homicídio premeditado envolvia certos processos de pensamento que culminavam em ação e tanto o processo quanto o ato consistiam em transgressão do mandamento. Entretanto, uma vez que o mandamento funcionava inicialmente como legislação de uma sociedade humana, a do povo da aliança de Deus, era o ato que era proibido legalmente e era o ato que podia ser punido. O processo que conduz potencialmente ao ato indica uma esfera mais abrangente do mandamento e é esclarecido no ensino de Jesus sobre a lei (Mt 5.21–22). Em ambos os Testamentos, o caminho para a obediência e o cumprimento da lei é caracterizado como um caminho de amor a Deus e ao próximo (Dt 6.4–5; Rm 13.9–10). Amor pelo próximo envolve aceitá-lo como criatura de Deus. Matar é ignorar a natureza criada do homem, ignorar seu valor aos olhos de Deus e eliminá-lo por motivos puramente pessoais.

18 *O sétimo mandamento:* a proibição do adultério. O sétimo mandamento trata especificamente do *adultério* e não das várias outras questões relacionadas ao comportamento sexual e conjugal. Essas questões são tratadas com detalhes na legislação de Deuteronômio 22–25. A proibição, aqui, é contra as relações sexuais entre duas pessoas, sendo uma delas, ou ambas, casada com outra pessoa. A legislação provavelmente considera mulheres "noivas" como sendo equivalentes (na lei) às casadas (veja Dt 22.23–24).

A razão pela qual o adultério recebe atenção no Decálogo é que, mais do que outros comportamentos sexuais ilícitos, o adultério tem a ver com a infidelidade em uma relação de compromisso. O casamento era um compromisso de fidelidade entre duas pessoas e era, em princípio, similar ao relacionamento pactual com Deus. O crime de adultério era, em Israel, o equivalente social do crime religioso de ter *outros deuses* (5.5). Ambas as ofensas envolviam infidelidade e eram igualmente repreensíveis diante do Deus da aliança, cujo caráter é totalmente fiel. É essa ênfase, essa fidelidade (expressa na obediência) que deve permear todas as esferas da vida, quer religiosa quer secular, que confere o caráter distintivo à lei israelita sobre o adultério. O adultério de um cônjuge envolvia não apenas infidelidade à outra parte, mas também infidelidade.

Portanto, a ênfase primária da lei é a de prevenir a infidelidade no relacionamento conjugal. O tema dessa lei, tanto no aspecto negativo quanto no positivo, mostra-se como uma das mais importantes analogias empregadas na Bíblia para descrever o relacionamento pactual entre Deus e seu povo. Foi usado para indicar, negativamente, a constante tendência do povo de Deus para o "adultério espiritual", e, positivamente, para exibir a fidelidade e o amor de Deus, a despeito da infidelidade do seu povo.

19 *O oitavo mandamento:* a proibição de roubar. À primeira vista, o mandamento parece ser uma simples proibição do roubo, isto é, a obtenção ilegal de propriedade ou posses de outras pessoas ou grupo de pessoas. Entretanto, ainda que o simples roubo fosse proibido em Israel (veja, por exemplo, Êx 22.1–13), algo mais específico está presente neste mandamento. Diferente de outras legislações mais

gerais sobre roubo, o mandamento se refere especificamente às relações entre as pessoas que estavam dentro da comunidade pactual, não à propriedade. Portanto, a proibição primária do mandamento é contra algo mais próximo da definição de sequestro (veja Dt 24.7 para uma discussão mais elaborada desse crime).

Por sequestro, entenda-se o ato de tomar uma pessoa, presumivelmente com uso de força, e sua "venda" em função de lucro ou proveito pessoal do sequestrador. O exemplo mais claro desse tipo de crime visado no mandamento é do relato da captura e venda de José, por seus irmãos, a alguns mercadores itinerantes midianitas (Gn 37.22–28). Os irmãos obtiveram lucro pessoal da transação, mas o efeito do crime sobre José foi o de separá-lo completamente de sua família. Se esse for, realmente, o tipo de crime em vista no mandamento, pode ser visto, uma vez mais, tratar-se de um crime que corrompe o relacionamento pactual básico entre o homem e Deus. Embora não seja fatal, como é o caso do crime de assassínio, é similar, em princípio, no sentido de que envolve um ato humano que separa uma pessoa do relacionamento pactual. É, portanto, um ato diretamente contrário ao amor e à vontade de Deus, como expressos ao ser humano na aliança. É um ato em que um homem assume controle de uma vida em função de ganho pessoal, usurpando um direito que única e propriamente pertence a Deus.

As variações modernas do ato proibido nesse mandamento são numerosas e estão constantemente nos noticiários. Uma delas, exclusivamente contemporânea, é o sequestro de aviões. Em termos gerais, tal crime envolve uma violação do oitavo mandamento, pois é um ato em que vidas humanas são mantidas cativas para exigência de resgate para proveito pessoal de algum tipo. Os vários tipos de sequestro também recaem sob a condenação deste mandamento. A lei presume a liberdade inviolável do homem sob Deus; o crime tanto transgride o princípio da liberdade quanto intervém em uma esfera em que somente Deus tem o direito de agir. Entretanto, não é sempre dessa maneira dramática, mas em maneiras mais sutis que o perigo se apresenta. Qualquer ato que envolva a manipulação de outro ser humano para proveito pessoal é comparável a esse crime e, em tempos

em que a promoção e o progresso pessoal são descritos como "corrida de ratos", somos frequentemente confrontados com a tentação de manipular outras pessoas. Nesse sentido, o oitavo mandamento é paralelo ao terceiro: o uso impróprio do nome de Deus configura uma tentativa para manipulá-lo em função de ganhos pessoais, tal como o sequestro configura uma tentativa para manipular pessoas para obtenção de lucro pessoal.

Os comentários aqui feitos não significam que o mandamento não tenha nada a ver com o simples roubo. De fato, ele aponta para a pior forma de roubo, o sequestro, que perturba a relação entre o homem e a comunidade de Deus. A proibição do roubo simples segue como implicação abrangente do mandamento.

20 *O nono mandamento:* a proibição do falso testemunho. A linguagem deste mandamento indica que a proibição primária diz respeito ao processo legal. *Testemunho vão* – a palavra *testemunho (ʿēḏ)* se refere a uma declaração contra o *próximo* (um membro da comunidade da aliança) dada em um caso judicial. Uma vez que a evidência prestada em corte contra o réu determinava seu futuro, era vital que fosse verdadeira (este assunto será discutido mais completamente no comentário sobre 19.15–21, em que a legislação é dada com maiores detalhes). O pior tipo de falso testemunho seria aquele em que levaria a uma sentença de morte, mas qualquer falso testemunho levava à possibilidade de um fracasso da justiça.

O princípio envolvido, mais uma vez, era o de que a quebra do mandamento minava uma característica básica da aliança, a saber, a *fidelidade* de Deus ao homem, do homem a Deus e do homem ao seu semelhante. Levantar falso testemunho contra um membro da comunidade da aliança envolvia mentira e várias formas de engano e seria algo motivado por interesse egoísta. O resultado (caso a falsidade prevalecesse) seria a punição de um próximo inocente; se mal sucedida, ainda assim a difamação lançaria dúvidas sobre o caráter do próximo. Em outras palavras, mesmo que o falso testemunho não produzisse um erro judicial, seu efeito seria equivalente à maledicência e difamação de caráter. O foco do mandamento é, de novo, a questão de relacionamentos humanos e

enfatiza a integridade e a honestidade requeridas na comunidade de Deus. Embora o contexto imediato do mandamento estivesse na esfera legal, suas implicações se aplicavam à vida diária. Um Deus fiel, que não lidava de maneira enganosa com seu povo, requeria de seu povo a mesma transparência e honestidade nas relações interpessoais.

21 *O décimo mandamento:* a proibição de cobiçar. O último mandamento tem levantado certo debate sobre seu significado, e há várias razões para isso. Diferente dos nove mandamentos anteriores, o décimo diz respeito, primariamente, à motivação, não ao ato. Essa ênfase produz dificuldade porque os mandamentos, em seu estabelecimento original, eram leis de uma comunidade sob o governo de Deus; eles estabeleciam regulamentos para um estilo de vida. A desobediência a esses regulamentos requeria ação legal por parte da comunidade a fim de que sua relação com Deus fosse mantida. Como, então, pode-se perguntar, a quebra desse mandamento seria conhecida pela comunidade? Embora tenha sido sugerido que o verbo "cobiçar" (*ḥāmaḏ*) signifique "desejo que leva à ação" (e o ato indicaria a contravenção), essa possibilidade não parece ser a da linguagem da lei aqui. Na primeira cláusula, é usado *ḥāmaḏ*, e, na segunda, é usado um sinônimo que significa "desejar fortemente" (*hithp*. de *'āwāh*), que expressa claramente desejo ou anseio.

Provavelmente, o décimo e último mandamento deva ser interpretado simplesmente como a proibição de desejar ou cobiçar, sem haver nenhuma sugestão de ato. Como tal, ele forma uma conclusão adequada para o Decálogo e, em particular, é um sumário eficaz do espírito dos mandamentos 6 a 9. Em todos esses mandamentos, a motivação normal envolvida, que levaria à transgressão, seria o egoísmo. Um homem sensato não mata pelo prazer de matar, mas na esperança de obter benefício pessoal. O ato de adultério envolve o interesse por outra pessoa, mas, de novo, está estreitamente relacionado ao interesse próprio. Uma ramificação semelhante dessa motivação egoísta pode ser traçada até os tipos de ato proibidos no oitavo e nono mandamentos. O interesse próprio, ou egoísmo, pode ser coisa bem perigosa quando assume papel

dominante na vida da pessoa. Mas, em termos mais específicos, a natureza da comunidade da aliança requer que haja dois focos primários na vida humana: o Deus da aliança e os membros da comunidade da aliança de Deus. Assim, todos os cinco últimos mandamentos proíbem atitudes erradas em relação ao próximo. Os mandamentos 6 a 9 proíbem *atos* errados e o décimo é abrangente, ao proibir o *desejo* que leva a esses atos. Ele é compreensivo também ao delinear as áreas nas quais a cobiça pode – mas não deve – ser evocada: não deve haver cobiça de pessoas, bens ou propriedades.

Essa é a dimensão dos mandamentos que é assumida no ensino de Jesus (Mt 5.21–48). O desejo também é condenado, não somente o ato, em parte porque o desejo é que leva ao ato e, em parte, porque quer o desejo leve ou não ao ato, o desejo revela a mesma atitude errada para com o próximo. Colocando o mandamento sob essa luz, incluindo desejo e ato, a vida de total obediência à lei parece bem remota, contudo, por meio disso, a verdadeira dimensão da lei é revelada. O membro da família de Deus é novamente lançado de volta à graça do legislador (veja o comentário sobre 5.6), o que, por sua vez, enfatiza o verdadeiro espírito do mandamento: *Amará, o* SENHOR, *seu Deus…* (6.5). E, então, do relacionamento de amor, o mandamento permanece, mas sob uma luz diferente. O mundo do nosso semelhante não deve ser cobiçado, antes, nosso próximo deve ser amado como membro da família de Deus.

3. O PAPEL MEDIADOR DE MOISÉS EM HOREBE (5.22–33)

22 O SENHOR proclamou estas palavras com grande voz a toda a sua assembleia no monte, do meio do fogo, da nuvem e do denso nevoeiro, e nada acrescentou a elas. E as escreveu em duas tábuas de pedra e as deu a mim.

23 E quando vocês ouviram a voz do meio das trevas, e o monte estava ardendo em fogo, vocês se aproximaram de mim, todos os chefes de suas tribos e seus anciãos,

24 e disseram: Veja, o SENHOR, nosso Deus, nos revelou sua
glória e sua grandeza e ouvimos sua voz do meio do fogo. Neste
mesmo dia vimos Deus falar com um homem e ele ainda vive!
25 Mas, agora, por que morreríamos? Pois este grande fogo
certamente nos consumirá! Se continuarmos a ouvir a voz do
SENHOR, nosso Deus, morreremos!
26 Pois quem há, de toda a humanidade, que ouviu a voz do Deus
vivo falando do meio do fogo, como nós, e ainda vive?
27 Aproxime-se e ouça tudo o que o SENHOR, nosso Deus, diz.
Então você nos proclamará tudo o que o SENHOR lhe disser, e
ouviremos e agiremos.
28 E o SENHOR ouviu o som de suas palavras, quando falaram
comigo, e o SENHOR me disse: Ouvi o som das palavras deste povo,
as quais lhe falaram. Eles estão certos em tudo o que disseram.
29 Quem dera que eles tivessem continuamente esta opinião, para
me temerem e cumprirem todos os meus mandamentos, para que
tudo lhes vá bem a eles e a seus filhos, para sempre!
30 Vá, diga-lhes: Voltem para suas tendas.
31 Mas, quanto a você, permaneça aqui comigo e deixe-me falar
sobre todos os mandamentos que você deve ensinar-lhes, para que
eles os cumpram na terra que estou prestes a lhes dar para a
possuírem.
32 Portanto, vocês devem cuidar em fazer exatamente o que o
SENHOR, seu Deus, lhes ordenou. Não se desviem para a direita nem
para a esquerda.
33 Vocês devem andar em todo o caminho que o SENHOR, seu
Deus, lhes ordenou, para que vivam e prosperem e possam prolongar
sua vida na terra que possuirão.

22 Este versículo atua como conclusão dos Dez Mandamentos (*estas palavras*) e introduz a seção seguinte, concernente ao papel de Moisés como mediador da aliança. O versículo enfatiza, em suma, a origem divina dos mandamentos (*O SENHOR proclamou estas palavras*) e sua natureza abrangente e completa (*e nada acrescentou* – veja também 4.2). Sua continuidade e sua natureza fixa são afirmadas por Deus, por tê-las inscrito *em duas tábuas de pedra* (veja 4.13), entregando-as a Moisés. O próprio evento é descrito em termos

bem concisos, mas é apresentado com mais detalhes em 9.9–10.5. A ênfase, neste versículo, sobre os terríveis fenômenos que acompanharam a revelação de Deus (*o fogo, a nuvem e o denso nevoeiro*) leva diretamente à seção seguinte, em que o povo, maravilhado, faz um pedido a Moisés.

23–27 O povo pede a Moisés que aja em seu favor e continue na presença de Deus para ouvir as palavras que Deus quer lhe dizer. O pedido surge diretamente da apreensão evocada pela presença de Deus. Os israelitas delegam a seus chefes (veja 1.15) e anciãos a tarefa de apresentarem o pedido a Moisés (*se aproximaram de mim*). Sua ansiedade, especificamente, surgiu de terem ouvido a voz de Deus e sobrevivido para contar a experiência (v. 24). As palavras dão alguma ideia sobre o conceito que o povo tinha sobre a realidade e a maravilha de seu Deus. Embora não pudesse ser literalmente visto, Deus podia ser conhecido – contudo, *ver* os fenômenos que cercavam sua presença era algo excepcional, não normal. Foi a ocorrência excepcional que deixou o povo aterrorizado e o fez se lembrar de sua própria *mortalidade*. É fácil ter em mente uma pequena visão de Deus, mas a experiência de sua presença pode estilhaçar a inadequação dessa visão e impressionar a mente com a visão da maravilha do *Deus vivo* (v. 26). Assim, os israelitas pediram que Moisés fosse à presença de Deus e, daí em diante, lhes comunicasse sua Palavra. Eles não estavam tentando conscientemente evitar suas responsabilidades e se comprometeram a ouvir e obedecer a Moisés em seu papel de mediador entre eles e Deus: *ouviremos e agiremos* (v. 27).

28–31 O Senhor responde a Moisés e ao povo, tendo ouvido e aprovado seu pedido (v. 28). *Quem dera que eles tivessem continuamente esta opinião* – a atitude expressa no pedido do povo era adequada e reverente, mas, infelizmente, não era típica. Em uma ocasião anterior, quando ouviu do povo palavras como essas, Deus foi provocado à ira (1.34). A reverência mostrada agora era uma reação aos fenômenos que acompanharam a revelação de Deus, e, ainda que não fosse menos genuína, era lamentável que o povo não demonstrasse a mesma reverência nas questões mais terrenas do dia a dia. O problema não era apenas que a falta de reverência é que

revelava a atitude errada para com Deus, mas também que essa falta de reverência não era boa para o próprio povo. Se mantivessem sempre uma atitude de verdadeira reverência, de fato, tudo lhes iria bem, a eles e a seus filhos, para sempre (v. 29).

Os israelitas, então, foram mandados de volta para suas tendas, enquanto Moisés continuou na intimidade da presença de Deus: *Quanto a você, permaneça aqui comigo e deixe-me falar sobre todos os mandamentos…* Todos os mandamentos foram entregues a Moisés, que foi encarregado de comunicá-los ao povo a fim de que vivessem de maneira obediente na terra prometida.

32–33 Os versículos precedentes (22–31) foram apresentados na agora forma familiar de recordação (veja Dt 1–4). Moisés apresentou suas lembranças dos eventos ocorridos imediatamente depois de os mandamentos serem dados em Horebe. Agora, sua atenção se volta para o presente, para o povo reunido à sua frente, nas planícies de Moabe, e enfatiza a importância de eventos passados para o presente e o futuro. O povo é incumbido e instado a *cuidar em fazer exatamente o que o SENHOR, seu Deus, lhes ordenou*. Mas o povo não tinha ouvido literalmente Deus pronunciar todos os seus estatutos e juízos (veja o v. 31) e a tentação à desobediência poderia tomar a forma da presunção de que a lei, afinal, poderia ser apenas palavras de Moisés. O engano e a impossibilidade dessa presunção haviam sido enfatizados por Moisés nos versículos anteriores. Portanto, as palavras que ele falou e ainda falaria são palavras de Deus e, como tais, requerem obediência. O papel de Moisés como mediador significa que ele comunicaria a revelação de Deus ao povo, mas a autoridade dessa revelação reside em sua fonte, Deus, não no mediador. Sobre o v. 33, veja os comentários sobre 4.26, 40. O foco do discurso de Moisés continua sendo a terra além do Jordão, na qual ele mesmo não pisaria, mas que o povo logo possuiria.

4. O PRINCIPAL DOS MANDAMENTOS: AMAR A DEUS (6.1–9)

1 E estes são o mandamento, os estatutos e as ordenanças que o SENHOR, seu Deus, me ordenou que os ensinasse, para que possam
agir de acordo com eles na terra que o SENHOR está prestes a lhes
dar para a possuir;
2 para que, em todos os dias de sua vida, temam ao SENHOR, seu Deus,
cumprindo todos os seus estatutos e mandamentos, que, hoje, estou
prestes a ordenar a vocês e a seus filhos e netos, para que sua vida
seja prolongada.
3 Portanto, ouça, ó Israel, e tenha o cuidado de agir em conformidade
com eles, para que tudo lhes vá bem e para que aumentem
grandemente, assim como o SENHOR, Deus de seus pais, lhes disse
(uma terra que mana leite e mel).
4 Ouça, ó, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR.
5 Amará o SENHOR, seu Deus, com todo o seu coração, com toda a sua
alma e com toda a sua força.
6 E estes mandamentos, que estou prestes a lhes ordenar hoje, estarão
em seu coração.
7 E vocês os repetirão aos seus filhos, e falarão sobre eles quando
estiverem assentados em casa e quando estiverem andando pelo
caminho e quando se deitarem e quando se levantarem.
8 E vocês os prenderão como sinal na sua mão, e eles serão como
frontais na sua testa.
9 E vocês os escreverão nos umbrais de sua casa e em suas portas.

1–3 Estes três versos introduzem a porção seguinte do discurso de Moisés, o "primeiro e grande mandamento" de amar a Deus. *E estes são o mandamento, os estatutos e as ordenanças* – o singular (*mandamento*), talvez se refira ao mesmo princípio subjacente a toda a lei (mas veja 5.31), em cujo caso, *estatutos e ordenanças* estão em aposição, descrevendo as leis gerais baseadas no primeiro princípio que o Senhor, seu Deus, me ordenou que os ensinasse – as palavras podem se referir a 5.22–33, em que o papel mediador de Moisés é descrito. Ele permaneceu na presença do Senhor para receber sua palavra e, então, saiu para ensiná-la ao povo a fim de que ele pudesse *agir de acordo com ela* (heb. "fazer"; veja também o v. 3) na terra prometida. O objetivo do ensino da lei por parte de Moisés era uma vida toda de *temor* (ou reverência) do SENHOR, *seu Deus*; a evidência

dessa reverência seria vista na obediência dos israelitas à lei de Deus e seus frutos seriam para toda a vida (ver também 5.33). Portanto, o povo foi ordenado a atender (ou "obedecer": ver 5.1) a fim de que pudesse encontrar a plena prosperidade na terra prometida pelo SENHOR, *Deus de seus pais* (v. 3). *Uma terra que mana leite e mel* – esta frase ocorre várias vezes em Deuteronômio (11.9; 26.9,15; 27.3; 31.20) e descreve as riquezas da terra que os israelitas em breve possuiriam.

Os versículos 4–9, conhecidos na tradição judaica como o *Shema*', contêm aquilo que deveria ser chamado de "verdade fundamental da religião de Israel" e "dever fundamental nela baseado".[6] A verdade fundamental tem a ver com a natureza única de Deus (v. 4); o dever fundamental é a reação de amor que Deus requer do homem (v. 5). Ambos os temas são levados em conta no ensino de Jesus (Mc 12.29–30; veja também Mt 22.37 e Lc 10.27). A relação entre os temas e sua importância para os israelitas são examinadas nos v. 6–9.

4. *Ouça, ó, Israel* – veja também 5.1, em que a mesma expressão abre o capítulo que contém o Decálogo. Assim como aqui, elas introduzem uma grande e importante parte do discurso de Moisés. *O SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR*. O hebraico, neste ponto, pode ser traduzido de diversas maneiras e é possível que "único" seja usado como um nome ou título de Deus. C. H. Gordon sugeriu a tradução: "Yahweh é nosso Deus. Yahweh é 'Um' ".[9]

Essas palavras, que têm sido chamadas de "dogma monoteísta fundamental do AT", têm implicações teológicas e práticas. Os israelitas já haviam descoberto as implicações práticas quando celebraram o êxodo, no cântico: "Ó SENHOR, quem é como tu entre os deuses" (Êx 15.11)? – uma pergunta retórica, requerendo uma resposta negativa: Não há deuses como o Senhor! No êxodo, os israelitas descobriram a singularidade de seu Deus e o fato de que os "deuses" egípcios nada podiam fazer para impedir que o povo do Senhor deixasse o Egito. Precisamente porque haviam experienciado a presença viva de seu Deus na História é que eles podiam chamar o Senhor de *nosso Deus*. Dessa maneira, a realidade e a singularidade do Senhor eram conhecimento prático para o povo.

Havia, também, implicações teológicas, e o contexto desse versículo indica sua fonte como revelação direta provinda diretamente de Deus (v. 1). A palavra expressa não apenas a *singularidade*, mas também a *unidade* de Deus. Sendo um Deus (ou o "Único"), quando ele falava, não havia outro deus que o contradissesse; quando prometia, não havia outro que revogasse a promessa; quando advertia, não havia outro em quem achar refúgio. Ele não era apenas o primeiro entre os deuses, como Baal no panteão cananita, Amon-Rá no Egito ou Marduk na Babilônia; ele era o um e único Deus, e, como tal, onipotente. Foi esse Deus único, Todo-poderoso, que impôs a Israel a obrigação de amá-lo, revelando, assim, mais um aspecto do seu caráter.

5 *Amarás o SENHOR, teu Deus* – este mandamento, baseado na declaração dos versículos anteriores, é central para todo o livro de Deuteronômio. E. W. Nicholson, comentando sobre o estilo bíblico semelhante ao sermão desse livro, observou que "em um sentido bem real, é verdadeiro dizer que o livro inteiro é um comentário sobre o mandamento que está em seu início: *Amarás o SENHOR, teu Deus*…" O mandamento de amar é central porque todo o livro se refere à renovação da aliança com Deus e, embora a renovação demandasse obediência, essa obediência só seria possível quando fosse uma resposta de amor para com o Deus que retirou o povo do Egito e o estava conduzindo à terra prometida. A linguagem de amor é semelhante tanto à linguagem de tratado[13] do Oriente Próximo quanto à analogia do relacionamento pai/filho, já empregada em Deuteronômio. A linguagem de amar a Deus, entretanto, não é derivada diretamente da terminologia de tratado.[15] Antes, é uma das características do relacionamento dos hebreus com Deus que tornam possível o uso da terminologia de tratado e da analogia pai/filho.

A injunção para amar era baseada no amor precedente de Deus, que havia sido demonstrado aos israelitas principalmente no êxodo, e, em um contexto mais amplo, em sua eleição, no tempo de Abraão. O povo foi chamado para amar a Deus com a inteireza do ser – *com todo o seu coração, com toda a sua alma e com toda a sua força*. O todo abrangente amor por Deus devia achar expressão em uma bem

disposta e alegre obediência aos mandamentos de Deus. Esse tema é desenvolvido nos quatro versículos seguintes.

6–9 Os mandamentos, que fornecem a estrutura na qual os israelitas podiam expressar seu amor a Deus, deviam estar *em seu coração* – isto é, as pessoas deviam pensar sobre eles e meditar neles de maneira que a obediência não fosse uma questão de legalismo formal, mas uma resposta baseada em entendimento. Refletindo sobre os mandamentos, elas estariam refletindo sobre as palavras de Deus (6.1) e, entendendo o caminho de vida colocado pelos mandamentos, elas, ao mesmo tempo, descobririam a maneira como o amor de Deus era expresso. Havendo entendido os mandamentos, as pessoas eram responsáveis pela sua transmissão aos filhos: *vocês os repetirão aos seus filhos* (um tema já familiar; veja Dt 4.9). Os mandamentos deviam ser tema de conversa tanto dentro como fora de casa, do começo ao fim do dia. Em suma, os mandamentos deveriam permear cada esfera da vida humana.

As injunções dadas nos v. 8 e 9 continuam a enfatizar o importante papel que os mandamentos deviam desempenhar na vida humana. É incerto se os versículos deviam ser interpretados literalmente em seu contexto inicial ou se deviam ser compreendidos em um sentido metafórico. Em qualquer dos casos, eles vieram a ser interpretados literalmente no curso da história judaica. *Vocês os prenderão como sinal na sua mão, e eles serão como frontais na sua testa*. O frontal ou filactério veio a ser usado como uma pequena caixa contendo um pergaminho em que vários versículos bíblicos eram inscritos.[21] Vários exemplos de frontais foram encontrados entre as descobertas feitas na região do Mar Morto. *E vocês os escreverão nos umbrais de sua casa e em suas portas*. Esta ordem também foi interpretada literalmente: a palavra traduzida por "umbrais da porta" (*m^{e}zûzo*ṯ) veio a se tornar um nome próprio, *mezuzah*. A *mezuzah* era, também, uma pequena caixa contendo um pergaminho. Uma *mezuzah* encontrada nas cavernas de Qumran continha o texto de Deuteronômio 10.12–11.21. Quer sejam interpretados literalmente quer metaforicamente, os sinais descritos nos v. 8–9 indicam que o indivíduo (v. 8), sua casa e sua

comunidade (v. 9) deviam ser distintos em seu caráter pela obediência aos mandamentos como resposta ao amor de Deus.

5. INSTRUÇÕES A RESPEITO DA TERRA PROMETIDA (6.10–25)

10 E acontecerá que o SENHOR, seu Deus, o levará à terra que
havia prometido a seus pais – a Abraão, a Isaque e a Jacó – para dá-
la a vocês: grandes e boas cidades que vocês não construíram;
11 e casas cheias de todas as coisas boas, que vocês não
encheram; e cisternas abertas, que vocês não abriram; e vinhais e
olivais que vocês não plantaram. Então vocês comerão e ficarão
satisfeitos.
12 Cuidem para não se esquecerem do SENHOR, que os trouxe da
terra do Egito, da casa da servidão.
13 Temam ao SENHOR, seu Deus, sirvam a ele e jurem pelo seu
nome.
14 Não sigam outros deuses, deuses dos povos que houver ao seu
redor,
15 para que a ira do SENHOR, seu Deus, não se acenda contra
vocês e ele os extermine da face da terra, pois o SENHOR, seu Deus,
é Deus zeloso no meio de vocês.
16 Não coloquem o SENHOR, seu Deus, à prova, como fizeram
em Massá.
17 Cumpram diligentemente os mandamentos do SENHOR, seu
Deus, e os seus testemunhos e estatutos que lhes ordenou.
18 Façam o que é certo e bom aos olhos do SENHOR, para que
tudo corra bem para vocês e vocês entrem e possuam da boa terra
que o SENHOR prometeu aos seus pais,
19 lançando todos os seus inimigos de diante de vocês, como
disse que faria.
20 Quando, no futuro, seu filho lhe perguntar, dizendo: Qual é o
significado dos testemunhos, dos estatutos e dos juízos que o
SENHOR, nosso Deus, lhes ordenou?
21 Então, vocês dirão ao seu filho: Éramos escravos de Faraó, no
Egito. Então o SENHOR nos trouxe do Egito com mão forte.

22 E o SENHOR fez grandes e poderosos sinais e maravilhas contra
o Egito, contra Faraó e contra toda a sua casa diante dos nossos
olhos.
23 Então ele nos tirou dali, para que pudesse nos trazer para nos
dar a terra que havia prometido aos nossos pais.
24 E o SENHOR nos ordenou que cumpríssemos estes estatutos e
temêssemos o SENHOR, nosso Deus, para nosso bem para sempre,
para nos manter vivos até hoje.
25 E teremos justiça, se cuidadosamente cumprirmos toda esta lei
na presença do SENHOR, nosso Deus, assim como ele nos ordenou.

10–11 O antegozo da terra prometida. Nos dias à frente, o Senhor guiaria seu povo à terra que havia anunciado muitas vezes desde a promessa feita a Abraão. Há, aqui, uma identificação explícita da antiga promessa feita aos patriarcas com a geração agora presente diante de Moisés, nas planícies de Moabe: *terra que havia prometido a seus pais… para dá-la a vocês*. O fato de a antiga promessa estar tão perto de ser cumprida causava não somente alegria, mas também seriedade diante da responsabilidade que a promessa impunha. Moisés expressa essa alegria descrevendo a copiosa abundância da terra que Deus lhes daria: as cláusulas que começam com os termos *grandes e boas cidades* (ou talvez "vilas") descrevem a *terra* (v. 10a) e indicam seu caráter. As linhas têm uma qualidade poética que parece servir a uma função em particular. A qualidade poética pode ser apresentada como segue:

grandes e boas cidades, que vocês não construíram; (3+3)

casas cheias de todas as coisas boas, que vocês não encheram; (3+3)

e cisternas abertas, que vocês não abriram; (2+3)
e vinhais

e olivais, que vocês não plantaram. (2+3)

Então vocês comerão e ficarão satisfeitos. (1+1)

Seguindo essa passagem, que descreve a agradabilidade da terra, há uma dramática mudança de ênfase.

12 *Cuidem para não se esquecerem do* SENHOR – este seria o perigo que o povo enfrentaria ao entrar na terra. O estilo de pregação, aqui, expressava o perigo com que Moisés estava preocupado. A meditação sobre as delícias da terra (v. 10–11) evoca antegozo e satisfação e, então, o tom relaxante das linhas poéticas é rispidamente interrompido por um imperativo – *cuidem*. Na terra, as próprias riquezas e excelências poderiam levar o povo a uma atitude de esquecimento que seria desastrosa. Uma vez na boa terra, os israelitas teriam de se lembrar das coisas passadas, de como o Senhor os havia tirado *da terra do Egito, da casa da servidão* (v. 12).

13 *Temam ao* SENHOR*, seu Deus, sirvam a ele. Sirvam* (*ta'ᵃḇoḏ*) contrasta com a casa da servidão (*'ᵃḇāḏîm*); ambas as palavras são derivadas da mesma raiz e fazem vívido contraste entre o antigo e o novo senhor de Israel. O Faraó (que era considerado um deus na religião egípcia) tinha sido, por muito tempo, o senhor suserano dos israelitas em um sentido literal e terreno. No êxodo, o Senhor quebrou as antigas amarras que ligavam seu povo ao Egito, adquirindo o direito de chamá-los de seus próprios vassalos. Uma vez que a base de sua nacionalidade, na nova terra, era estabelecida no poder do seu Deus, os israelitas não podiam esquecer de sua libertação. Antes, deviam continuar a servir a seu Deus. *Jurem pelo seu nome* – o contexto sugere que essas palavras se refiram ao voto de lealdade a Deus como Senhor da aliança. Dado que os havia libertado da servidão ao Egito, o povo devia se consagrar solenemente à obediência e ao amor a Deus. Essas palavras vêm a ser sinônimas da verdadeira adoração ao Senhor (veja o Sl 63.11).

14–15 Sobre *outros deuses*, releia o primeiro mandamento (5.7) e o comentário. Conquanto o pensamento de seguir a *outros deuses* pudesse ter parecido uma possibilidade remota para o povo assentado diante de Moisés, isso poderia se tornar uma possibilidade bem real no momento em que se esquecessem (v. 12) do seu Senhor e libertador. Seguir a outros deuses automaticamente despertaria a ira de Deus, pois seria um ato de infidelidade. Seria o mesmo que voltar para o Egito, pois seguir a outro deus seria professar lealdade a um suserano que não o Senhor, rejeitando, assim, a graça que Deus já havia demonstrado no curso da História. *Deus zeloso* – veja o comentário sobre 4.24.

16 Sobre o incidente de Massá, veja Êxodo 17.1–7 (veja também Dt 9.22). Em *Massá* (lugar do *teste*), os israelitas puseram o Senhor à prova: rebelaram-se contra o Senhor e contra Moisés, em uma situação que requeria fé e confiança. Muitas situações semelhantes ocorreriam durante o assentamento na terra prometida. Assim, Moisés usou o incidente passado como um marco de advertência para o futuro.

17–19 Em vez de tentar a Deus, o povo devia ser diligente na obediência aos seus mandamentos. Somente por meio da obediência o povo prosperaria na terra prometida: a terra era essencialmente boa (v. 10–11), mas o povo somente experimentaria essa bondade (v. 18) quando fosse obediente ao Senhor que havia prometido a terra. O estilo de pregação fica evidente nesses versículos. Muitos temas são repetidos, que já haviam sido mencionados aqui em Deuteronômio (compare os v. 17–18 com 1.35; 4.1,5; 5.29; 6.1, etc.): a repetição procura reforçar a necessidade de obediência, da qual dependia o sucesso dos eventos futuros.

20–25 Uma pergunta de um filho e a resposta de um pai. O filho pergunta: *Qual é o significado*[7] *dos testemunhos…?* A natureza da questão implica um bom relacionamento familiar, do tipo que se tem em vista no quinto mandamento (veja 5.16 e comentário). A natureza positiva da pergunta é mostrada pela identificação da pessoa que pergunta com o Deus da aliança, muito embora não estivesse presente na feitura inicial da aliança. Assim, ele está perguntando sobre *os*

*testemunhos, os estatutos e os juízos que o SENHOR, *nosso Deus, *lhes ordenou*. Esta é uma pergunta feita por um jovem que cresce em maturidade na comunidade da aliança, já instruído na obediência, mas desejando saber e entender o sentido e o significado dos mandamentos que moldam o curso de sua vida diária.

A resposta que o pai devia dar à questão levantada pelo filho contém uma condensação dos principais elementos da fé dos israelitas. A fim de apresentar claramente esse resumo, ele é dado no esquema abaixo.

INTRODUÇÃO

1. *A situação prévia*: vassalos do Faraó (v. 21).

A REVELAÇÃO DE DEUS NA HISTÓRIA

2. *A experiência com Deus*: o livramento do êxodo (v. 21).
3. *O julgamento de Deus*: o tratamento dispensado ao Egito (v. 22).
4. *O propósito de Deus*: assegurar a seu povo a terra prometida (v. 23).

A REVELAÇÃO DA PALAVRA DE DEUS

5. *A palavra de Deus*: a dádiva da lei (v. 24).
6. *As condições dadas*: obediência e reverência (v. 24).

Esses pontos contêm a essência da teologia da aliança: Deus se revelou por meio de ato e de palavra. Ambos, seus atos e suas palavras, revelaram seu interesse e seu propósito para o povo. Ambos impuseram uma responsabilidade sobre o povo de Deus, a de reverenciar e obedecer a fim de continuar a experimentar sua presença na História e ouvir suas palavras. O resultado dessa atitude reverente e obediente é declarado no v. 25: *Teremos justiça…* Justiça, nesse contexto, descreve um relacionamento pessoal e verdadeiro com o Deus da aliança (veja também Gn 15.6) que não seria apenas uma realidade espiritual, mas que seria visto na vida do povo de Deus. Desse modo, a resposta à pergunta do filho, no final, focaliza a relação apropriada de uma pessoa com Deus e o fruto desse relacionamento na vida diária.

6. POLÍTICA DE GUERRA DE ISRAEL (7.1–26)

1 Quando o SENHOR, seu Deus, lhe trouxer para a terra em que está
prestes a entrar para a possuir e expulsar de diante de você muitas
nações: os heteus, os girgaseus, os amorreus, os cananeus, os
ferezeus, os heveus e os jebuseus, sete nações mais numerosas e
mais poderosas que você;
2 quando o SENHOR, seu Deus, as colocar diante de você e você as
atacar, você as destruirá completamente. Não fará aliança com elas
nem lhes será favorável.
3 E você não fará aliança nem contrairá matrimônio com elas: não dará
suas filhas aos filhos delas, nem tomará as filhas delas para seus
filhos,
4 pois isso afastaria seus filhos de seguir ao SENHOR e eles serviriam
a outros deuses. Então a ira do SENHOR se acenderia contra você e o
aniquilaria rapidamente.
5 Mas as tratará da seguinte forma: quebrará seus altares, destruirá
suas colunas sagradas, cortará seus postes-ídolos e queimará suas
imagens no fogo.
6 Porque você é um povo santo ao SENHOR, seu Deus, e o SENHOR,
seu Deus, o escolheu para si, um povo mais estimado que todos os
outros povos que há sobre a face da terra.
7 Não foi por ser mais numeroso que os outros povos que o SENHOR
teve afeição por você, porque você é o menor de todos os povos.
8 Foi por causa do amor do SENHOR por você e para cumprir o
juramento que fez aos seus pais que o SENHOR o tirou com mão forte
e o resgatou da casa da servidão, do poder de Faraó, rei do Egito.
9 Assim, você saberá que o SENHOR, seu Deus, ele é o Deus, o Deus
fiel que mantém a aliança e ama a bondade para com aqueles que o
amam e guardam os seus mandamentos, por milhares de gerações,
10 e dá o pago àquele que o odeia abertamente, destruindo-o: ele
não demora – ele destrói aquele que o odeia abertamente.
11 Por isso, guarde os mandamentos, os estatutos e os juízos que
estou prestes a lhe ordenar hoje, cumprindo-os.
12 E acontecerá que, como resultado de ouvir estes juízos e
cumpri-los, o SENHOR, seu Deus, guardará com você a aliança e a
bondade amorosa que prometeu aos seus pais.

13 Ele o amará e o abençoará e o fará numeroso; e abençoará o
fruto de seu ventre e o fruto da sua terra, seu cereal, seu vinho, seu
azeite, as crias do seu gado e das suas ovelhas, na terra que prometeu
aos seus pais que lhe daria.
14 Você será mais abençoado que todos os povos. Não haverá
homem nem mulher estéril em você nem entre seus animais.
15 E o SENHOR afastará de você todas as enfermidades e não
colocará sobre você nenhuma das enfermidades terríveis do Egito,
que você conheceu, mas as colocará sobre todos que o odiarem.
16 E você devorará todos os povos que o SENHOR, seu Deus, está
prestes a lhe entregar; seus olhos não olharão para eles com
compaixão e você não servirá aos seus deuses, pois isso seria um
laço para você.
17 Mas você pode dizer em seu coração: Essas nações são mais
numerosas que eu! Como posso desapossá-las?
18 Não tenha medo delas. Lembre-se diligentemente do que o
SENHOR, seu Deus, fez a Faraó e a todo o Egito;
19 as grandes provações que seus olhos viram e os sinais e as
maravilhas e a mão poderosa e o braço estendido com o qual o
SENHOR, seu Deus, o tirou – assim o SENHOR, seu Deus, fará a todos
os povos dos quais você tem medo.
20 E também o SENHOR, seu Deus, enviará vespões entre eles, até
que aqueles que ficarem e os que se esconderem de você sejam
destruídos.
21 Você não deve tremer por causa deles, pois o SENHOR, seu
Deus, está em seu meio, Deus grande e terrível.
22 E o SENHOR, seu Deus, expulsará essas nações de diante de
você pouco a pouco. Você não poderá dar fim a elas rapidamente,
para que as feras selvagens não se tornem numerosas para vocês.
23 E o SENHOR, seu Deus, as entregará a você, e as perturbará
com grande inquietude até que sejam aniquiladas.
24 E ele entregará seus reis em seu poder e você fará que o nome
deles seja apagado de debaixo do céu. Ninguém o resistirá até que
você os tenha aniquilado.
25 Você queimará as imagens de seus deuses no fogo. Não
cobiçará a prata nem o ouro que está sobre eles nem os tomará para

si, para que isso não seja uma armadilha para você, pois isso é abominável ao SENHOR, seu Deus.
26 Não traga coisa abominável para sua casa, ou você ficará pronto para a destruição, assim como ela. Você a detestará completamente e a abominará totalmente, pois é própria para destruição.

1–5 A política – a destruição dos cananitas (para uma discussão dos aspectos teológicos do problema de guerra, veja a Introdução). Resumindo, quando os israelitas conquistassem sua nova terra, deveriam destruir os antigos habitantes, recusando-se a entrar com eles em qualquer espécie de tratado, político ou marital. Qualquer tipo de tratado seria comprometedor e poderia levar ao desastre. Portanto, os israelitas deveriam destruir sistematicamente o "mobiliário" religioso físico de seus inimigos, indicando, assim, completa falta de reconhecimento de seus deuses.

Os habitantes da Palestina que os israelitas deveriam enfrentar e derrotar estão, aqui, alistados de maneira bem mais abrangente do que o normal. Essas *sete nações* seriam Estados relativamente pequenos, segundo os padrões de hoje, controlando áreas de terra geralmente centradas em torno de uma ou mais cidades fortificadas. A implicação exata de todos os termos é incerta, em parte, por causa da antiguidade das referências e da obscuridade de alguns dos termos. Os *heteus*, propriamente falando, vieram da Anatólia, embora, desde longa data, houvesse migrantes heteus assentados na Palestina (por exemplo, Efrom, que residia nas vizinhanças de Hebrom: Gn 23). Pouco é conhecido sobre os *girgaseus*: eles são mencionados em outros textos (Gn 10.16; Js 3.10; 24.11; 1Cr 1.14) e o nome é atestado nos textos ugaríticos. Pode ter sido um povo tribal que vivia na região norte da Palestina. *Os amorreus* e *os cananeus* – esses dois termos têm uma larga esfera de referência, conquanto, neste contexto, eles se refiram a grupos específicos (embora não identificados) que viviam na Palestina. Os amorreus, provavelmente, estavam localizados nas regiões montanhosas da Judeia e os cananeus mais a oeste, na direção da costa (Js 5.1; 11.3). Os *fereseus*, tal como os amorreus, parecem ter sido um grupo que vivia na região central montanhosa (Js 11.3).

Os *heveus*, talvez significando "moradores em tendas", estavam localizados ao norte da Palestina, nas vizinhanças das montanhas do Líbano (Jz 3.3), ainda que possam ter se distribuído mais extensivamente. Os *jebuseus* eram parte de um grupo de pessoas que controlavam a região de Jerusalém e o território ao redor da cidade. Eles viriam a provar estar entre os de maior ferocidade na resistência aos israelitas. Essas sete nações compunham o inimigo que Israel teria de enfrentar, e, juntas, *eram mais numerosas e mais poderosas* (v. 1) que Israel. A força e o número do inimigo, entretanto, não deveriam causar alarme aos israelitas, pois Deus colocaria o inimigo diante do seu povo, que o *destruirá completamente* (v. 2). O Deus da aliança garantiria força e vitória para seu povo.

Não fará aliança com elas (v. 2) – a palavra traduzida como *aliança*, aqui, é *b^{e}rît*, o mesmo termo empregado para "pacto". A palavra dá uma indicação da razão para a dura política de guerra a ser usada pelos israelitas. Eles estavam ligados primariamente por sua *b^{e}rît* (tratado, aliança) com o Senhor, e, conquanto fosse um pacto religioso, era também um tratado político, pois separava Israel como nação distinta das demais. Fazer qualquer tipo de tratado com outras nações indicaria falta de fé da parte dos israelitas em relação ao seu suserano Deus. Igualmente, os israelitas eram impedidos de contrair matrimônio com os filhos dessas nações. Embora possa estar implícita, aqui, uma proibição geral de casamentos mistos entre israelitas e não israelitas, a proibição específica[6] tinha em vista os tratados políticos por meio de arranjos matrimoniais. Esse curso de ação, tal como a feitura de tratados (v. 2), seria indicação de comprometimento e poderia acarretar ruptura da fidelidade pactual para com o único Deus: *pois isso afastaria seus filhos de seguir o SENHOR e eles serviriam a outros deuses*. Assim, ambas as proibições (v. 2–3) têm em vista a preservação do relacionamento pactual com o Senhor mediante o impedimento de qualquer outro relacionamento que pudesse pôr em risco a primeira e mais importante relação. A relação pactual ainda deveria ser guardada por meio de ação ostensiva, a saber, a destruição total de vários tipos de equipamento religioso usado na religião cananita (v. 5): *altares*, *colunas sagradas*,

postes-ídolos e imagens de escultura (para mais discussão, veja os comentários sobre 12.3 e 16.21–22). A ação destruidora removeria qualquer tentação para os israelitas de seguirem as práticas religiosas das nações que deveriam desalojar da terra.

6–11 A razão para a política de guerra de Israel reside na sua eleição e santidade, dois importantes temas diretamente relacionados à aliança. Os israelitas eram um *povo santo* em virtude do seu relacionamento com Deus, que os havia escolhido, separado ou cortado (aparentemente, o sentido original da raiz *qdš*, "santo") de outros povos e práticas. Seu caráter santo não indicava mérito inerente, mas escolha divina; Deus escolheu Israel para ser *um povo mais estimado que todos os outros povos que há sobre a face da terra*. O hebraico *s^{e}gullāh*, traduzido como *estimado*, descreve a relação especial entre Deus e seu povo; a palavra acadiana cognata (*sikiltu*) é usada em um selo de tratados de *Alalaḥ*, descrevendo o rei como "rica posse" de seu deus. Portanto, o caráter de Israel como povo santo não dava aos israelitas nenhuma base para orgulho, mas impunha-lhes a responsabilidade de sua vocação.

As dimensões negativa e positiva da eleição de Israel são expressas nos v. 7–8. Negativamente, eles não foram escolhidos com base em sua força numérica; eles eram um povo bem pequeno em termos numéricos, no contexto dos povos e nações do Oriente Próximo. Positivamente, eles foram escolhidos em virtude do amor de Deus; as razões para o amor especial de Deus, conquanto tenha um propósito, continuam sendo essencialmente um mistério. Com base nesse amor, Deus chamou Abraão e seus descendentes e lhes fez uma promessa pactual. Baseado nessa promessa pactual, ele guiou seu povo pelos eventos da História, libertando-o da escravidão do Egito (v. 8) e trazendo-o até o momento presente, nas planícies de Moabe, nas vésperas do cumprimento dessa antiga promessa patriarcal. Assim, o amor e a escolha de Deus não podiam ser claramente conhecidos em um sentido teológico ou filosófico; antes, foram conhecidos por meio da experiência com o *Deus fiel que mantém a aliança e a bondade amorosa* (v. 9) com seu povo fiel *por milhares de gerações* (frase que denota um início passado, mas que tem implicações para o futuro). Os

israelitas fiéis seriam conhecidos por duas características: os *que o amam e que guardam os seus mandamentos*. A íntima relação entre o amor de Deus e a obediência aos seus mandamentos já tinha sido descrita em 6.4–9. Em contraste, *aquele que o odeia abertamente* (e, consequentemente, desobedece os mandamentos de Deus) atrai a pronta retaliação e o julgamento de Deus. Essas palavras provavelmente se aplicam tanto aos israelitas renegados (no contexto do capítulo inteiro) quanto aos cidadãos das nações que Israel deveria enfrentar em guerra. Com base neste amor e nesta escolha divina, os israelitas eram persuadidos a obedecer a toda a lei (*os mandamentos, os estatutos e os juízos*, v. 11) que Moisés estava prestes a colocar diante deles.

12–16 A prosperidade, a saúde e o sucesso dos israelitas dependiam de sua obediência. Somente se ouvissem e fossem cuidadosos em obedecer a Palavra é que os israelitas continuariam a experimentar a fidelidade e a bondade amorosa de Deus. É essa nota de contingência que acrescenta solenidade ao discurso de Moisés, pois, conquanto a fidelidade e a habilidade de Deus estivessem fora de questão, o curso do futuro dependia largamente da reação do povo às obrigações pactuais. Isso não significava que a obediência mereceria a bênção divina, mas, antes, que a obediência manteria o adequado relacionamento com Deus. O povo experimentaria suas bênçãos somente quando o relacionamento pactual, que envolvia responsabilidades recíprocas, fosse apropriadamente mantido. Desta obediência dependiam sua prosperidade e frutificação na terra (v. 13–14), sua boa saúde (v. 15) e seu sucesso militar na conquista (v. 16).

Prosperidade e frutificação na terra, que seria mais um exemplo do amor e bênção de Deus para seu povo (ver também o v. 8) seriam estendidas a todas as esferas da vida. Eles teriam muitos filhos (*o fruto de seu ventre*), experimentando, assim, o cumprimento da promessa feita a Abraão (Gn 15.5). A terra seria frutífera e produziria *cereal*, *vinho* e *azeite*; esses três termos, denotando as substâncias em estado simples ou não manufaturado, são os três principais produtos alimentares da Palestina. Seus animais produziriam crias (*as crias*[12] *do seu gado e das suas ovelhas*), de maneira que o aumento da

população seria condizente com o crescimento do suprimento alimentar. Além disso, o povo seria abençoado com boa saúde. *Não colocará sobre você nenhuma das enfermidades terríveis do Egito* – essa referência ao Egito é particularmente apropriada para os ouvintes de Moisés, pois eles e seus pais ainda podiam se lembrar das aflições específicas associadas àquela terra. No antigo Egito, doenças tais como elefantíase, tipos diversos de tumor e infecções oculares e intestinais eram bem comuns e desagradáveis. Os israelitas não mais seriam assolados com tais enfermidades, mas Deus as infligiria aos seus inimigos.

A referência ao sucesso militar (v. 16) retorna o foco ao tema do capítulo como um todo. Todas as bênçãos descritas antes só sobreviriam depois que os israelitas expulsassem os ocupantes da terra e dela tomassem posse. Aqui, entretanto, não há uma injunção para lutar, mas uma promessa de sucesso militar garantido: *você devorará* (lit. "comerá") *todos os povos*. A razão para o sucesso seria a parte de Deus na ação – *todos os povos que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe entregar*. A ação militar israelita deveria ser sem *compaixão,* a fim de que o povo não fosse tentado a servir *aos seus deuses*; caso contrário, *isso seria um laço,* e envolveria a quebra do primeiro mandamento.

17–26 O último parágrafo do capítulo trata explicitamente, mais uma vez, da guerra que os israelitas estavam prestes a engajar. Havia o perigo de permitirem que suas mentes refletissem sobre a força do inimigo (v. 17), em vez de sobre o poder do seu Deus. Em uma ação militar anterior, essa atitude mental errada os havia levado à derrota (veja 1.27–28). Consequentemente, Moisés encoraja o povo a pensar positivamente e a não temer. O remédio para o medo era a memória – *Lembre-se diligentemente do que o SENHOR, seu Deus, fez a Faraó e a todo o Egito* (v. 18). O povo veria a repetição dos maravilhosos eventos associados com a libertação do Egito, se confiasse na força do seu Deus. Assim como quando o povo não confiou em Deus e foi expulso do campo de batalha, como que por *abelhas* (1.44), assim a confiança em Deus reverteria o ocorrido: Deus mandaria *vespões entre eles*… indicando, talvez metaforicamente, que não haveria lugar

para se esconderem da perseguição vitoriosa do povo de Deus. Os israelitas não deveriam se espantar *por causa deles* (v. 21). Quando se lembrassem que seu Deus, *grande e terrível*, estava em seu meio, recuperariam o foco adequado como guerreiros do Senhor. Quando, em tempos passados, os israelitas celebraram a vitória de Deus no mar, eles cantaram sobre o medo de seus inimigos: "Os povos o ouviram, eles estremeceram; agonias apoderaram-se dos habitantes da Filístia" (Êx 15.14). Essa devia ser a perspectiva adequada, antes do engajamento na batalha.

O versículo 22 expressa uma advertência quanto à natureza gradual da tarefa militar a ser enfrentada pelo povo: *O SENHOR, seu Deus, expulsará essas nações de diante de você pouco a pouco*. O início da conquista seria súbito, mas o processo de assentamento e a conquista completa seriam mais graduais. Isso permitiria que os israelitas crescessem suficientemente em número (isto é, enquanto a promessa do v. 13 estivesse sendo cumprida) a fim de povoar a terra. A conquista gradual também preveniria o perigo de a terra retornar ao estado de anarquia natural: *para que as feras*[17] *selvagens não se tornem numerosas para vocês*. Durante a conquista e o assentamento graduais, a mão do Senhor operaria e até mesmo os grupos não conquistados imediatamente ficariam ansiosos, antecipando a própria derrota: *O SENHOR, seu Deus, as entregará a você, e as perturbará com grande inquietude até que sejam aniquiladas* (v. 23).

Nos versículos de conclusão, é antecipada a destruição completa do povo de Canaã (v. 24) e de sua religião (v. 25). Os reis de Estados inimigos seriam derrotados e seu poder e autoridade se perderiam no esquecimento da História humana. Sua religião, fingindo realidade, teria suas formas simbólicas queimadas no fogo. Até mesmo os metais preciosos (ouro e prata) empregados para ornamentação de ídolos, embora fossem valiosos, deviam ser descartados como sendo coisa abominável (v. 25–26). A associação com falsas religiões tornaria os metais totalmente inadequados para uso na comunidade israelita, que poderia ser novamente tentada a fazer representações de Deus, como havia ocorrido no passado (veja Êx 32).

7. O DESERTO E A TERRA PROMETIDA (8.1–20)

1 Tenha o cuidado de cumprir toda a lei que estou prestes a lhe ordenar
hoje, para que viva e cresça em número e entre e tome posse da terra,
que o SENHOR prometeu por juramento aos seus pais.
2 Lembre-se de todo o caminho pelo qual o SENHOR, seu Deus, o
conduziu no deserto por quarenta anos, para discipliná-lo e prová-
lo, para saber o que estava no seu coração, se cumpriria ou não seus
mandamentos.
3 E ele o disciplinou e o fez ter fome; então o alimentou com maná,
que você não conhecia e seus pais não conheciam, para fazê-lo
perceber que o homem não vive somente pelo pão, mas por toda
declaração da boca do SENHOR.
4 Durante esses quarenta anos, suas vestes não envelheceram sobre
você e seus pés não ficaram inchados.
5 Portanto, saiba em sua mente que, assim como um homem disciplina
seu filho, assim o SENHOR Deus o disciplinou;
6 e você cumprirá os mandamentos do SENHOR, seu Deus, andando
em seus caminhos e temendo-o.
7 Porque o SENHOR, seu Deus, está prestes a fazê-lo entrar em uma
boa terra, uma terra com ribeiros de água, fontes e mananciais
profundos que saem dos vales e das montanhas;
8 uma terra de trigo e cevada, de vides, figueiras e romeiras; terra de
oliveiras, de azeite e mel;
9 terra em que você comerá o pão sem escassez, e nada te faltará nela;
terra cujas pedras são ferro e de cujos montes você extrairá o cobre.
10 Então você comerá e ficará satisfeito e bendirá o SENHOR, seu
Deus, por causa da boa terra que lhe deu.
11 Tenha muito cuidado para não se esquecer do SENHOR, seu
Deus, deixando de cumprir seus mandamentos, seus juízos e seus
estatutos que estou prestes a lhe ordenar hoje;
12 para não acontecer que você coma, fique satisfeito, construa
casas bonitas e more nelas;
13 e, depois que seu gado e seus rebanhos se tornarem numerosos,
e a prata e o ouro se acumularem para você e aumentar tudo o que
você tem,

14 você se torne orgulhoso e se esqueça do SENHOR, seu Deus,
aquele que o tirou da terra do Egito, da casa da servidão;
15 aquele que o conduziu pelo grande e terrível deserto – a
serpente abrasadora, o escorpião e a secura sem água – aquele que
faz brotar água para você da rocha;
16 aquele que o alimentou com maná no deserto, que seus pais
não conheceram, para discipliná-lo e prová-lo, para lhe fazer bem no
fim.
17 Mas você pode dizer a si mesmo: Meu poder e a força do meu
braço me deram essa prosperidade.
18 E assim você pode se esquecer do SENHOR, seu Deus, que foi
quem lhe deu poder para obter prosperidade, para estabelecer sua
aliança, que ele prometeu por juramento aos seus pais, como hoje se
vê.
19 E acontecerá que, se, de fato, vocês se esquecerem do SENHOR,
seu Deus, e seguirem outros deuses e servirem e se curvarem diante
deles, testemunho contra vocês hoje que certamente perecerão.
20 Como as nações que o SENHOR faz perecer diante de vocês,
assim também vocês perecerão, não ouvirão a voz do SENHOR, seu
Deus.

1 O capítulo é introduzido em termos familiares (veja também 4.1); o povo é instado a obedecer o mandamento a ser declarado, para que possa prosperar na terra prometida a seus antepassados. Na porção do discurso a seguir, há dois temas duplos empregados para enfatizar o chamado à obediência: (a) "lembrar/esquecer"; (b) "deserto/terra prometida". Na estrutura do capítulo, esses dois temas duplos são entrelaçados e eventualmente levam a uma advertência solene, nos v. 17–20, o que indica o perigo básico que ameaça a fé pactual. A estrutura geral do capítulo, depois do versículo introdutório, pode ser assim expressa:

2–6:	*Lembrança* do *deserto* e da presença de Deus lá.
7–10:	Deus trará seu povo à *terra prometida*.

11–16:	Advertência para não *esquecer* Deus na *terra prometida*. Advertência para não *esquecer* que Deus esteve presente no *deserto*.
17–20	Advertência quanto à presunção: não *esquecer* que Deus é a fonte do poder: Não *esquecer* a Deus, seguindo outros deuses; *Esquecimento* leva ao desastre.

Os dois temas duplos enfatizam o sentido de história, imediaticidade e contingência do presente momento e de todos os momentos futuros (veja a Introdução VIII, "Teologia"). O ato de *lembrar* estimula a obediência à lei pactual, pois traz à mente a realidade e fidelidade de Deus. O esquecimento é paralelo à desobediência, pois o "eu" e as preocupações humanas empurraram ao segundo plano da mente a realidade e as reivindicações de Deus.

2–6 Lembre-se do deserto e da presença de Deus nele. A desolação do deserto é colocada em marcante contraste com a riqueza da terra prometida. Deus havia conduzido seu povo pelo deserto com um propósito definido; os quarenta anos tinham sido um tempo de teste e disciplina, *para saber o que estava no seu coração, se cumpriria ou não seus mandamentos* (v. 2). O deserto testou e disciplinou o povo de várias maneiras. Por um lado, a desolação do deserto removeu disposições e suportes de que o homem naturalmente depende e fez o povo voltar a Deus, o único que poderia prover força para a sobrevivência no deserto. Por outro lado, a severidade do período no deserto solapou as bases rasas da confiança daqueles cujas raízes não estavam verdadeiramente firmadas em Deus. O deserto pode formar ou quebrar um homem; ele transforma a força de vontade e o caráter.

Entretanto, a força que ele pode dar não é uma força de autossuficiência, mas aquela que procede do conhecimento do Deus vivo.

Quando o povo teve fome, Deus o alimentou com o maná; tal provisão não foi simplesmente milagrosa, mas foi planejada para ensinar aos israelitas um princípio fundamental para sua existência como povo de Deus. A fonte básica da vida era Deus e suas palavras dadas ao seu povo. A declaração de que *o homem não vive somente pelo pão, mas por toda declaração da boca do* SENHOR (v. 3) era mais básica para o povo de Deus do que o próprio alimento. Este princípio não significa que os israelitas deviam esperar em todo o tempo a provisão miraculosa de alimento, como no caso em que Deus forneceu o maná. Circunstâncias normais envolveriam a aquisição normal de alimento. Mas se a ordem de Deus levasse o povo a fazer alguma coisa ou ir a algum lugar, a ordem devia ser obedecida. Escassez de comida ou bebida, falta de força ou qualquer outra desculpa seriam insuficientes, pois a ordem de Deus continha em si a provisão de Deus. O princípio contido no v. 3 foi aplicado por Jesus em seu próprio período de tentação no deserto. Ele foi levado ao deserto pelo Espírito e, por quarenta dias e quarenta noites, foi tentado a realizar um milagre para transformar pedras em pães. O milagre teria sido similar, em princípio, ao que foi realizado por Deus no deserto em favor dos israelitas. Mas Jesus não realizou o milagre, pois sabia que seria sustentado por Deus. Após a tentação, “eis que vieram anjos e o serviram” (Mt 4.11). A completa dependência da Palavra de Deus e da capacidade de Deus para prover é uma lição sempre difícil de ser aprendida, quer em tempos antigos quer em tempos modernos. O homem sabe que deve trabalhar a fim de prover as coisas essenciais para sua existência física, mas, nesse mesmo trabalho, pode facilmente se esquecer de que, em última instância, é Deus que provê para a vida do homem. Assim, quando vem a ordem divina ou quando chega um período de provação, toda a autossuficiência humana é solapada, pois a capacidade de a pessoa prover para si mesma é removida e ela deve aprender novamente que sua existência, física e espiritual, só pode ser baseada em Deus.

A referência ao maná, no v. 3, é enfatizada também no v. 4: *suas vestes não envelheceram sobre você e seus pés não ficaram inchados*. Deus providenciou não apenas alimento para a jornada, mas também vestes e força física. Essas lições no deserto ensinaram aos israelitas a natureza do trato de Deus com seu povo: assim como um homem disciplina seu filho, assim o Senhor Deus o disciplinou (v. 5). A ação disciplinar de Deus pode envolver admoestação, correção e severidade, mas é motivada pelo amor de Deus por seu povo. O período do deserto foi o tempo de adolescência na história de Israel, quando o povo aprendeu a entender, por meio da experiência, a maneira como Deus queria que ele andasse. A adolescência e a educação, da maneira de Deus, pode sempre envolver provações e dificuldades, mas há também a expectativa de que, depois das dores do crescimento, há a boa terra que foi prometida por Deus. Se o povo fosse obediente e tivesse temor do Senhor (v. 6), ele iria da adolescência para a maturidade, que é o tempo previsto nos versos seguintes.

7–10 Deus levará seu povo à terra prometida. A descrição da terra, contida nestes versículos, é expressa em termos cintilantes. Tem sido sugerido, de modo muito plausível, que a descrição pode ter sido modelada, ou até mesmo citada, de um poema cantado que exalta as belezas da terra. Há, primeiro, uma descrição dos generosos suprimentos de água (*terra com ribeiros de água, fontes e mananciais profundos*), que contrasta com a secura do deserto, mencionada nos versículos anteriores (veja, ainda, o v. 15). A terra era rica, também, em termos de cultivo, frutos, óleo e mel, de modo que era uma *terra em que você comerá o pão sem escassez*. Além de tudo isso, a terra tinha depósitos minerais: *ferro* podia ser encontrado ali e *cobre* podia ser minerado nos montes (v. 9). Fica claro, pela referência final, que a concepção da terra prometida que subjaz à descrição destes versículos é muito abundante. Cobre e ferro podiam ser encontrados na maior parte da vizinhança do Arabá, especialmente do Mar Morto ao Golfo de Acaba. Também pode ter havido depósitos de minério de ferro na Transjordânia. Assim, fica claro que a terra descrita nestes versículos não se restringe à Palestina a oeste do Jordão. Há uma

concepção mais ampla da terra prometida, que talvez deva ser relacionada à descrição contida em Deuteronômio 1.7–8. Quando Deus trouxesse seu povo à boa terra que lhe prometera, então os israelitas comeriam e se fartariam (v. 10). Em seu novo estado de prosperidade e satisfação, deviam se lembrar sempre da fonte de seu estado abençoado: *bendirá o SENHOR, seu Deus, por causa da boa terra que lhe deu*. A possibilidade de, uma vez na terra, esquecerem-se de Deus e de não bendizê-lo é o tema da seção seguinte.

11–16 O perigo de se esquecer de Deus. A natureza essencial do esquecimento é descrita no v. 11. A falha em guardar os *mandamentos, juízos e estatutos* de Deus indica que Deus foi esquecido. Isto é, esquecimento não é simplesmente um estado de mente ou algo próximo da distração. Os fatos ainda podem ser lembrados em um sentido literal, mas deixam de ser parte de uma vívida memória da realidade de Deus, que não parece mais ser uma presença viva e real. A realidade do Deus vivo não é limitada pelo tempo, mas o homem finito, constantemente pressionado pelos momentos do presente, é tentado a limitar seus horizontes àquilo que é imediatamente conhecido e experimentado. Quando a experiência imediata é de segurança e tranquilidade, então a memória vívida da realidade de Deus se esvai e facilmente cessa de ser o princípio governante da vida. O perigo era constante, sendo necessário que o povo fosse advertido por Moisés: *Tenha muito cuidado para não se esquecer do SENHOR, seu Deus* (v. 11).

A antecipação da boa terra prometida por Deus era uma fonte de força para os israelitas durante o tempo de provação no deserto. Após a conquista, porém, a própria boa terra poderia se transformar em uma fonte de provação (v. 12–14a). Eles teriam alimento suficiente e boas casas; teriam numerosa criação de animais e obteriam riquezas de prata e ouro. Tais benefícios seriam parte da bênção de Deus preparada para seu povo, mas a bênção de Deus, que é boa em si mesma, traz a tentação. Havendo recebido boas coisas de Deus, a tentação está na possibilidade de virem a pensar que essas coisas boas foram, na verdade, adquiridas pela habilidade humana. À medida que os israelitas se regozijassem com a prosperidade de sua nova vida na

terra adquirida, seria fácil pensar sobre quão duramente teriam lutado por ela e quanto mereciam essa boa vida depois de tantas tribulações. Ao mesmo tempo, seria fácil esquecer que a terra era dádiva de Deus e de que qualquer sucesso militar que tivessem experimentado era graças à presença de Deus no meio do povo. A prosperidade, em outras palavras, poderia facilmente gerar orgulho; ser orgulhoso seria pensar que a prosperidade tinha sido adquirida como resultado de seu próprio empreendimento humano e pensar assim seria se esquecer *do SENHOR, seu Deus*. (v. 14a).

Segue uma série de descrições de Deus (v. 14b-16), em cada uma das quais há menção de algum ato de sua graça em favor do povo. Cada descrição é apresentada como algo que poderia ser facilmente esquecido em função da prosperidade futura, mas que, no discurso de Moisés, serve como lembrete dos atos graciosos de Deus em favor de seu povo. (a) *Aquele que o tirou da terra do Egito, da casa da servidão* (14b). O evento do êxodo tinha libertado Israel da escravidão humana e tornado possível a submissão a Deus na aliança feita no Sinai. Israel não era uma nação livre, ainda que o novo estado de prosperidade na terra prometida pudesse produzir essa ilusão. A libertação da escravidão no Egito era importante somente pelo fato de haver formado a base para uma nova lealdade, a saber, a lealdade a Deus na aliança. A crença em uma liberdade de autossuficiência e independência seria algo perigoso para o novo Estado de Israel. Haveria libertação do poder do Egito, libertação da dominação terrena, mas somente na medida em que Israel fosse plenamente comprometido com Deus em um relacionamento pactual que permeasse a totalidade de sua vida.

(b) *Aquele que o conduziu pelo grande e terrível deserto* (v. 15a). Havendo retirado seu povo do Egito, o Senhor permaneceu com ele. Ele foi *(a)* seu primeiro libertador *(b)* e, então, seu líder. A libertação do Egito não foi imediatamente seguida da entrada na terra prometida. Primeiro, os israelitas passaram por um período que, fisicamente, refletia a antiga vida no Egito. Assim, a primeira lição a ser aprendida era uma lição de confiança no Senhor, antes da experiência de prosperidade. As dificuldades do Egito foram substituídas pelas

dificuldades do deserto, mas, no deserto, o povo conhecia a orientação do Senhor.

(c) *Aquele que faz brotar água para você da rocha* (v. 15b) – como seu líder na jornada pelo árido deserto, Deus providenciou água para o povo.

(d) *Aquele que o alimentou com maná no deserto* (v. 16a) – veja também o v. 3.

Em cada uma dessas quatro descrições de Deus, há uma advertência para o povo se lembrar que Deus disciplina e prova seu povo. O propósito disso tudo era *discipliná-lo e prová-lo, para lhe fazer bem no fim* (v. 16). O perigo sobre o qual Moisés advertia era o da possibilidade de que, quando viessem a experimentar o bem que Deus lhes preparava, os israelitas se esquecessem das ações divinas que os haviam conduzido a esse mesmo bem e perdessem o benefício do bom estado que Deus lhes concedia.

17–20 O perigo da presunção. Os versículos finais do capítulo enfatizam, uma vez mais, a iniciativa de Deus na aliança e na promessa nela contida. Para o membro da comunidade pactual, seria grosseira presunção falar de conquista em termos de *meu poder e a força do meu braço* (v. 17). Mas precisamente porque o propósito de Deus foi alcançado pela cooperação com o homem, havia, inevitavelmente, a tentação de que o homem se orgulhasse de suas realizações. Deus concede poder e habilidade ao povo com um propósito especial: *para estabelecer sua aliança, que ele prometeu por juramento aos seus pais* (v. 18). *Como hoje se vê* – a referência é ao tempo presente, durante o qual a aliança estava sendo renovada nas planícies de Moabe. As palavras, no entanto, indicam as três dimensões temporais da aliança: o contexto imediato se refere ao *futuro* estabelecimento da aliança na terra prometida. A iniciação da aliança no *passado* está, também, em pauta: *a aliança, que ele prometeu por juramento aos seus pais*. Mas ambos, passado e futuro, estavam relacionados à *presente* renovação da aliança, em Moabe.

O capítulo termina com mais uma nota de admoestação: o esquecimento de Deus pode conduzir ao pior tipo de desastre: quando Deus não está mais em primeiro lugar na mente, Moisés adverte,

torna-se fácil *seguir outros deuses e servir-lhes e se curvar diante deles* (v. 19), quebrando o primeiro mandamento. O resultado inevitável seria a morte, pois os israelitas estariam se comportando como os cananitas e, da mesma maneira que eles, morreriam ou seriam expulsos da terra (v. 20). Tem sido sugerido que os v. 19–20, originalmente, não faziam parte do sermão, com base no fato de que a advertência contra deuses estranhos não se encaixa em seu tema. O significado dos últimos dois versículos, entretanto, pode ser observado no contexto do livro como um todo. O tema básico de Deuteronômio é a exigência de submissão pactual, a qual é sempre contrastada com o perigo da infidelidade em relação ao Deus da aliança e com o seguir a outros deuses. Portanto, os últimos dois versículos do capítulo servem para ligar os particulares temas do capítulo mais estreitamente aos temas gerais do livro.

8. A OBSTINAÇÃO DE ISRAEL (9.1–29)

1 Ouça, ó, Israel! Hoje você cruzará o Jordão para entrar e desapossar
nações que são maiores e mais poderosas que você, cidades que são
grandes e fortificadas até aos céus;
2 um povo grande e alto, filhos dos anaquins, a quem você conhece e
de quem já ouviu falar: Quem pode resistir diante dos filhos de
Anaque?
3 Mas hoje você saberá que o SENHOR, seu Deus, é que vai à sua frente
como um fogo devorador; Ele é quem os destruirá e os humilhará
diante de você. E você os desapossará e destruirá rapidamente, assim
como disse o SENHOR.
4 Quando o SENHOR, seu Deus, os expulsar de diante de você, não
diga a si mesmo: Por causa da minha justiça, o SENHOR me fez entrar
para tomar posse desta terra. Pois é por causa da impiedade dessas
nações que o SENHOR vai desapossá-las diante de você.
5 Não por causa da sua justiça, nem por causa da retidão do seu
coração que você vai tomar posse da terra delas, mas é por causa da
impiedade dessas nações que o SENHOR, seu Deus, vai desapossá-
las diante de você e para que possa estabelecer a palavra que o
SENHOR prometeu por juramento a seus pais, a Abraão, a Isaque e a
Jacó.

6 Você deve saber que não é por causa da sua justiça que o SENHOR,
seu Deus, vai lhe dar esta boa terra para possuir, pois és um povo
obstinado.
7 Lembre-se! Não se esqueça de que você provocou o SENHOR, seu
Deus, à ira no deserto, desde o dia em que saiu da terra do Egito até
chegar a este lugar, você foi rebelde contra o SENHOR.
8 Você provocou o SENHOR à ira até mesmo em Horebe e o SENHOR
ficou tão irado com você que quase o destruiu.
9 Quando subi ao monte para receber as tábuas de pedra, as tábuas da
aliança que o SENHOR fez com você, permaneci no monte por
quarenta dias e quarenta noites; não comi pão nem bebi água.
10 E o SENHOR me deu as duas tábuas de pedra, escritas pelo dedo
de Deus, e nelas estavam todas as palavras que o SENHOR lhes disse
no monte, do meio do fogo, no dia da assembleia.
11 E, ao fim de quarenta dias e quarenta noites, o SENHOR me deu
as duas tábuas de pedra, as tábuas da aliança.
12 E o SENHOR me disse: Levante-se! Desça rapidamente daqui,
pois seu povo, a quem você trouxe do Egito, tem agido
perversamente; ele se afastou rapidamente do caminho que lhe
ordenei. Fizeram uma imagem fundida para si.
13 Então o SENHOR me disse: Vi este povo e, de fato, é um povo
obstinado.
14 Deixe-me e eu o destruirei e apagarei seu nome de debaixo do
céu e farei de você uma nação mais poderosa e mais numerosa que
ele.
15 Então me virei e desci do monte e o monte estava em chamas;
e as duas tábuas da aliança estavam nas minhas duas mãos.
16 Olhei, e você tinha pecado contra o SENHOR, seu Deus; você
tinha feito um bezerro fundido para si; você tinha rapidamente se
afastado do caminho que o SENHOR lhe havia ordenado.
17 Então, peguei as duas tábuas e as joguei das minhas mãos e as
quebrei diante dos seus olhos.
18 Então me prostrei diante do SENHOR como antes, quarenta dias
e quarenta noites; não comi pão nem bebi água, por causa de todo o
seu pecado que você cometeu ao fazer o que era errado aos olhos do
SENHOR, provocando-o à ira.

19 Pois estava com medo por causa da ira e do furor que o SENHOR tinha contra você, querendo destruí-lo; mas o SENHOR me ouviu também naquela ocasião.
20 E o SENHOR ficou muito irado com Aarão, querendo destruí-lo, mas intercedi em favor de Aarão também naquela hora.
21 Peguei sua coisa pecaminosa, o bezerro que tinha feito, e o queimei no fogo; e o esmaguei, ralando-o completamente até que ficou fino como pó, e o lancei no ribeiro que desce do monte.
22 E, em Taberá, e em Massá, e em Quibrote-Hataavá, você provocou a ira do SENHOR.
23 Quando o SENHOR o enviou de Cades-Barneia, dizendo: Suba e possua a terra que lhe dei – você se rebelou novamente contra a palavra do SENHOR, seu Deus, e não creu nele e não ouviu sua voz.
24 Você tem sido rebelde contra o SENHOR desde o dia que o conheci.
25 Então me prostrei diante do SENHOR por quarenta dias e quarenta noites, pois o SENHOR queria destruí-lo.
26 E orei ao SENHOR e disse: SENHOR Deus, não destrua seu povo e sua herança, a quem o SENHOR redimiu em sua grandeza, a quem o SENHOR trouxe do Egito com mão poderosa.
27 Lembre-se dos seus servos, Abraão, Isaque e Jacó; não atente para a obstinação deste povo, nem para sua impiedade, nem para o seu pecado;
28 para que a terra da qual o SENHOR nos tirou não diga: Como o SENHOR não foi capaz de levá-los para a terra que lhes tinha prometido, e porque os odeia, levou-os para o deserto e os matou.
29 Mas ele é seu povo e sua herança, a quem o SENHOR tirou com grande força e braço estendido.

No capítulo anterior, o discurso foi centrado no contraste entre a memória e o esquecimento. A vívida memória dos atos de Deus ajudava a manter um vivo relacionamento com Deus, mas o esquecimento minava a continuidade do amor que era a base do relacionamento pactual. Neste capítulo, há uma mudança de ênfase e, agora, a obstinação de Israel torna-se o ponto focal de atenção. A obstinação pode ser uma boa qualidade, mas não é a obstinação firme e fiel à aliança que é descrita nesta parte do discurso. Em vez disso,

Israel é descrito como sendo obstinado em sua perversidade, continuamente teimoso na provocação de Deus. Assim, o tema serve, mais uma vez, como elemento de advertência no discurso de Moisés. O povo e seus predecessores haviam sido persistentemente teimosos no passado, mas teriam de aprender a prestar cuidadosa atenção à graciosidade de Deus. O cenário é montado, primeiro, por uma antecipação da conquista da terra prometida (v. 1–3). Depois, Moisés lembra ao povo, por antecipação, que a terra provinha da graciosidade e do julgamento de Deus, não por meio de alguma justiça humana (v. 4–6). Nos versículos seguintes (7–21), a obstinação perversa do povo torna-se o tópico central, ilustrada com referências a eventos passados, especialmente as ocorrências ligadas ao Horebe/Sinai. Essas ilustrações poderiam ser facilmente multiplicadas, contudo é feita apenas uma breve declaração sumária nos v. 22–24. Finalmente, o capítulo é concluído com uma oração de Moisés em favor do povo entregue à sua responsabilidade (v. 25–29).

1–3 Os versículos de abertura montam o cenário, ajuntando muitos temas que já foram mencionados em Deuteronômio. O povo estava às portas[2] da conquista. Além do rio estavam as mais poderosas nações, cidades bem fortificadas e os gigantescos anaquins. Mas o povo sabia que sua força e sua vitória descansavam no poder de Deus e na sua palavra de promessa. O contraste feito é entre a fraqueza de Israel e a força dos cananitas, mas esta última era eclipsada pelo poder de Deus. No v. 3, o poder de Deus é descrito de três maneiras:

> *É ele que vai à sua frente como um fogo devorador;*
> *Ele é quem os destruirá;*
> *Ele é quem os humilhará diante de você*.

Há uma forte ênfase no papel de Deus como aquele que dá a vitória militar ao seu povo nessa conquista, mas, não obstante, o povo não é apenas o observador. Depois da tríplice ênfase sobre o papel de Deus, é dito: *você os desapossará e destruirá rapidamente*. O povo participa na obra de Deus, mas os versículos seguintes contêm a advertência de que o povo não devia se enganar no entendimento da natureza dessa participação.

4–6 Em contraste com a tríplice ênfase sobre o papel de Deus, o povo é, agora, três vezes advertido de que a dádiva da terra não seria *por causa da justiça* [de Israel]: (a) Quando Deus expulsou os cananitas de diante deles, os israelitas foram admoestados a não dizer a si mesmos que sua própria justiça foi a razão para Deus lhes dar a vitória. A razão de Deus para desapossar os cananitas devia ser encontrada, em parte, em seu juízo sobre eles: *por causa da impiedade dessas nações* (v. 4). Deus não era apenas o Deus de Israel, mas o Deus soberano sobre todas as nações; consequentemente, a expulsão dos cananitas da Palestina não deve ser entendida como um ato divino arbitrário, mas como um ato de julgamento de um Deus justo. (b) *Não por causa da sua justiça, nem por causa da retidão do seu coração* – a segunda ênfase, inicialmente, parece ser similar à anterior. Deus está prestes a desapossar os cananitas por causa de sua maldade (v. 5). Há, no entanto, uma importante adição: o ato de Deus de expulsar os cananitas não era apenas um ato de julgamento, mas também tinha a finalidade de *estabelecer a palavra que o SENHOR prometeu por juramento a seus pais, a Abraão, a Isaque e a Jacó*. Isto é, a ação de Deus era uma parte do cumprimento da antiga promessa feita aos patriarcas. As primeiras duas ênfases estão estreitamente relacionadas; a promessa pactual feita a Abraão continha não apenas a dádiva da terra, mas também o entendimento de que a dádiva seguiria o juízo divino sobre os seus habitantes (Gn 15.16). Assim, a dádiva da terra era, primeiro, um ato de julgamento de Deus (v. 4) e, segundo, um ato que brota da fidelidade de Deus à promessa da aliança, feita muito tempo antes. (c) A terceira razão pela qual a dádiva da terra não deveria ser considerada como recompensa a alguma justiça humana é a mais forte de todas: *és um povo obstinado*. Se, de fato, a dádiva da terra devesse depender do mérito do povo, essa dádiva nunca teria sido recebida. A terceira ênfase, portanto, realça a graça de Deus na dádiva da terra. Mas o v. 6 também introduz um assunto delicado, que é exposto em detalhes no restante do capítulo. A dádiva da terra não poderia ser uma recompensa pela justiça; era um dom da graça de Deus. Por outro lado, a continuação da posse da terra pelos israelitas certamente dependeria de obediência.

A desobediência à aliança poderia levar à perda da terra e os israelitas se juntariam aos cananitas como ex-habitantes.

7–14 Uma ilustração da obstinação do povo. *Lembre-se! Não se esqueça* (v. 7) – o chamado enfático à lembrança é parte do tema do capítulo 8, mas é induzido pelo tema dos versículos 4–6. Se o povo fosse suficientemente tolo para declarar que a dádiva da terra era resultante de sua justiça, então estaria sofrendo de um severo caso de amnésia religiosa. Os israelitas foram exortados, portanto, a se lembrar da longa história de obstinação e provocação a Deus que havia se estendido do tempo do êxodo do Egito até o presente momento, nas planícies de Moabe (v. 7b).

Conquanto houvesse muitos eventos que poderiam ter sido usados para ilustrar a história de provocação de Israel, as ocorrências associadas com o Horebe foram escolhidas e apresentadas em forma de recordação histórica, semelhantes aos vários temas de Deuteronômio 1.6–3.29. A escolha de Horebe, sem dúvida, foi ditada por causa de sua importância central. Se houve um tempo sobre todos os demais em que o povo devia ter sido fiel, foi durante os eventos associados com a formação da aliança, em Horebe (*Você provocou o SENHOR à ira até mesmo em Horebe*, v. 8). Mas o comportamento do povo em Horebe foi tal que o Senhor quase o destruiu; claramente, não poderia haver base para argumentar que a dádiva da terra seria uma recompensa pelo comportamento justo!

A recordação dos eventos em Horebe também é importante pelo fato de que a cerimônia de renovação, em Moabe, era uma renovação daquela primeira grande formação da aliança. A relevância da lembrança histórica é sobremodo evidente, pois, se o povo era acusado de culpa de provocação a Deus mesmo no meio dos eventos terríveis e inspiradores associados ao Horebe, então o perigo não estaria menos presente nas planícies de Moabe. Na primeira formação da aliança, Moisés havia subido ao monte, jejuado por quarenta dias e quarenta noites e recebido de Deus as duas tábuas de pedra, *escritas pelo dedo de Deus*, contendo as palavras da aliança de Deus (v. 9–10). A natureza do jejum de Moisés enfatiza sua completa dependência em Deus. Ele não comeu nem bebeu, dia e noite. Mas o

contraste é delineado marcantemente no v. 12: enquanto Moisés estava em comunhão com Deus, o povo *se afastou rapidamente do caminho* que o Senhor lhe havia ordenado. Os israelitas agiram perversamente, fazendo para si uma imagem fundida (v. 12). Moisés foi, então, ordenado a descer do monte e ir ao povo que estava sob sua responsabilidade.

O tema da obstinação retorna no v. 13: *Vi este povo e, de fato, é um povo obstinado*. A referência anterior à obstinação do povo (v. 6) tinha estado nos lábios de Moisés, mas, desta vez, é o próprio Deus quem fala e isso tem implicações impressionantes. Deus ameaça destruir o povo e apagá-lo da memória do mundo dos homens. Segundo o princípio da justiça humana ou da autojustiça (v. 4–6), não havia razão para Deus não executar sua justiça, mas, como veremos, o divino *deixe-me* (v. 14a) foi interpretado por Moisés não como sendo uma determinação direta, mas como um convite à intercessão. A interpretação das palavras nesse sentido só foi possível por causa de sua íntima comunhão com o Senhor nesses últimos quarenta dias e noites. Antes de interceder, porém, Moisés lembra ao povo como ele primeiro desceu do monte para lidar diretamente com o problema.

15–21 Moisés desceu do monte, que *estava em chamas*, tendo nas mãos as duas tábuas da aliança que Deus lhe havia dado (veja 4.11–14 e comentário). Vindo diretamente da presença da glória de Deus, Moisés foi confrontado com a atrocidade do pecado do povo: *você tinha feito um bezerro fundido para si* (v. 16). A fundição de um bezerro de ouro pode ter sido um descuido que conduziu à idolatria ou pode ter sido uma tentativa de fazer uma representação física do Senhor ou até mesmo uma tentativa de fazer um objeto que simbolizasse o escabelo de seus pés. Em qualquer dos casos, a fundição do bezerro constituiu uma quebra do primeiro ou do segundo mandamento (veja 5.7–10). A natureza do pecado explica a violência da reação de Moisés, descrita no v. 17: *Então, peguei as duas tábuas e as joguei das minhas mãos e as quebrei diante dos seus olhos*. O ato de Moisés não foi uma simples demonstração de ira, na qual quebrou as tábuas de pedra porque calhou de estarem em suas mãos. Antes, o ato mau dos israelitas tinha violado a aliança que Deus tinha acabado

de fazer com eles. Assim o ato de Moisés ao quebrar as tábuas da aliança simbolizou, de um modo muito marcante, o significado potencial da fundição do bezerro pelos israelitas. No exato momento em que Deus havia dado ao povo as tábuas da aliança por meio de Moisés, o povo quebrou as condições da aliança e potencialmente a tornou nula e vazia. Mais uma vez, Israel não poderia alegar que a dádiva da terra fosse em função de sua própria justiça. Eles eram tão obstinados e perversos que quebraram a aliança no mesmo dia em que Moisés retornou a eles, do monte, com as tábuas da aliança.

Tendo despedaçado as pedras, simbolizando que a aliança estava potencialmente quebrada, Moisés imediatamente começou a interceder. Primeiro, ele orou pelo povo (v. 18), pois seu comportamento era tal que convidava à destruição da parte do Deus justo (v. 19). Seu primeiro ato de intercessão é relatado em detalhes nos v. 25–29, mas, aqui, Moisés lembra como o Senhor, naquela ocasião, ouviu seus rogos (v. 19b). Segundo, Moisés intercedeu em favor de Aarão, sobre quem recaía a responsabilidade imediata pelo pecado dos israelitas (v. 20). Aarão havia, assim, incorrido na ira de Deus e sua vida estava em perigo. Depois, Moisés destruiu o bezerro censurável (v. 21). [Eu] *o queimei* – o fogo reduziu o bezerro de ouro a um bloco, removendo sua forma simbólica. [Eu] *o queimei no fogo; e o esmaguei, ralando-o completamente até que ficou fino como pó* – o bloco de ouro foi reduzido a fino pó. Observe que as ações de Moisés indicavam que, para ele, o objeto não tinha nenhuma conotação sagrada, e, aos olhos dos que haviam feito o bezerro, os atos de "profanação" da imagem enfatizavam que ela era, de fato, nada mais do que metal precioso. *E o lancei no ribeiro que desce do monte* – o ato final simbólico foi jogar fora o ouro sem que houvesse qualquer possibilidade de reavê-lo. O povo, por meio dos seus atos, havia provocado a quebra das tábuas da aliança. Da mesma maneira, o bezerro de ouro que haviam produzido também deveria ser destruído até que nada mais restasse – exceto a intercessão de Moisés em favor do povo.

22–24 Mais exemplos da obstinação e do pecado do povo. A lembrança da provocação a Deus, em Horebe, deu a Moisés vários

exemplos que poderia usar para enfatizar ao povo que a dádiva da terra jamais deveria ser uma recompensa direta por sua justiça. Este foi o exemplo mais importante porque os eventos ocorreram no mesmo tempo em que era feita aliança em Horebe. Em Taberá, o povo havia se queixado de sua má sorte, tendo sido salvo da ardente ira de Deus pela intercessão de Moisés (Nm 11.1–3). Em Massá, tinha encontrado defeito em tudo e, presunçosamente, pôs Deus à prova. Moisés buscou a orientação de Deus (Êx 17.1–7). Em Quibrote-Hataavá (literalmente, "túmulos de desejos/luxúria"), o povo havia incorrido na ira do Senhor, como resultado, muitos tinham perecido (Nm 11.31–35). Em Cades-Barneia, o povo havia sido desobediente à ordem de Deus. Todos esses exemplos[10] foram empregados por Moisés para estabelecer esta porção do discurso: *Você tem sido rebelde contra o SENHOR desde o dia que o conheci* (v. 24, ver também o v. 7). A história da obstinação de Israel enfatiza ainda mais a graça de Deus. Sequer estariam ali para renovar a aliança nas planícies de Moabe, não fosse essa graça de Deus.

25–29 A intercessão de Moisés. O versículo 25 faz referência ao v. 18. A oração de Moisés começa com as palavras *SENHOR Deus* (*ʾᵃḏōnāy yhwh*). Em Deuteronômio, este título é usado somente na introdução da oração e pode indicar o relacionamento entre Moisés e Deus, sobre o qual a petição estava baseada, a saber, o reconhecimento do senhorio e soberano poder de Deus. Moisés primeiro declarou o pedido da oração intercessória: *Não destrua seu povo e sua herança* (v. 26). Seu propósito, nesta intercessão, era desviar a ira e o julgamento divino em que o povo havia incorrido em razão de seu procedimento mau. No entanto, mesmo na declaração inicial do pedido, Moisés já começou a argumentar: ele não orava apenas por um povo, mas pelo povo de Deus (*seu povo e a sua herança*). Era o povo que Deus havia libertado da escravidão do Egito, no êxodo. Assim, a firme base sobre a qual Moisés rogou por perdão foi o ato gracioso de Deus ao libertar seu povo. Embora o povo merecesse juízo, tinha havido um propósito divino no êxodo e o pedido de Moisés foi que esse propósito não fosse frustrado por causa da infidelidade do povo. A segunda base para o pedido volta no tempo

para um período ainda anterior ao êxodo: *Lembre-se dos seus servos, Abraão, Isaque e Jacó* (v. 27). É interessante comparar o uso que Moisés faz da história e da memória em sua oração e em seu discurso ao povo. Ao povo, Moisés lembra a história que mostra a infidelidade do povo e, com base nisso, conclama-o à obediência e à fidelidade. Na oração a Deus, Moisés lembra a longa história da fidelidade de Deus à aliança e busca seu perdão para o povo com base na natureza divina, não nos méritos do povo. Se mérito fosse o critério, a aliança já estaria anulada. Assim, Moisés roga a Deus, em oração – *não atente para a obstinação deste povo, nem para sua impiedade, nem para o seu pecado* (v. 27b). A terceira base para o pedido de Moisés estava relacionada à defesa da honra do Senhor aos olhos do Egito. Se os israelitas perecessem no deserto, os egípcios poderiam interpretar o evento como refletindo a incapacidade da parte de Deus para cumprir sua promessa e o ódio contra seu próprio povo (v. 28). A oração conclui, repetindo, em função de ênfase, o tema do v. 26: *Ele é seu povo e sua herança, a quem o SENHOR tirou com grande força e braço estendido*.

A oração de Moisés expressa seu entendimento e conhecimento de Deus: a justiça de Deus é equilibrada com sua misericórdia – e foi à misericórdia de Deus que Moisés recorreu. Mas a oração expressa ousadia, pois envolve a tentativa humilde de desviar a ira da justiça de Deus. Assim, a lembrança da oração, no discurso de Moisés, serviu para trazer a uma grave influência sobre sua audiência. No passado, houve momentos em que todo o futuro do povo de Israel foi pesado em balança. No presente, portanto, o povo deveria se lembrar das misericórdias de Deus e, de todo o coração, consagrar sua lealdade ao Senhor.

9. AS TÁBUAS DA LEI E A ARCA (10.1–10)

1 Naquele tempo, O SENHOR me disse: Corte duas tábuas de pedra
como as originais e suba ao monte; você deve fazer uma arca de
madeira.
2 Escreverei nas tábuas as palavras que estavam nas tábuas originais
que você quebrou; então você as porá na arca.

3 Assim, fiz uma arca de madeira de acácia, lavrei duas tábuas de
pedra, como as originais, e subi ao monte com as duas tábuas na
mão.
4 Então, escreveu o SENHOR nas tábuas a mesma substância da escrita
original, a saber, as dez palavras que o SENHOR disse no monte, do
meio do fogo, no dia da assembleia; Então o SENHOR as deu a mim.
5 Voltei e desci do monte e coloquei as tábuas na arca que tinha feito,
e ali ficaram, como o SENHOR me havia ordenado.
6 E os israelitas viajaram de Beerote-Benê-Jaacã para Mosera. Ali
faleceu Aarão e ali também foi sepultado e seu filho Eleazar serviu
como sacerdote em seu lugar.
7 Dali, partiram para Gudgoda, depois para Jotbatá, terra de ribeiros
de águas.
8 Naquele tempo, o SENHOR separou a tribo de Levi para levar a arca
da aliança do SENHOR, para ficar diante do SENHOR para o servir e
para abençoar em seu nome, até ao dia de hoje.
9 Por isso, Levi não teve porção nem herança com seus irmãos. O
SENHOR – ele era sua herança, segundo o SENHOR, seu Deus, lhe tem
dito.
10 E permaneci no monte, como nos primeiros dias, por quarenta
dias e quarenta noites, e o SENHOR me ouviu também nessa ocasião.
O SENHOR não quis destruí-lo.

A seção de abertura do capítulo 10 é intimamente ligada ao conteúdo do capítulo 9. Ela fornece uma conclusão ao exemplo de Horebe empregado na seção imediatamente anterior do discurso de Moisés. Primeiro, há uma descrição da segunda entrega do Decálogo e da colocação das tábuas na arca (v. 1–5). Há, então, uma breve passagem (v. 6–9) que parece ser uma adição editorial, fornecendo comentários sobre a viagem dos israelitas, a morte de Aarão e o papel dos levitas. O versículo de conclusão retorna a 9.25.

1–5 As tábuas da lei e a arca. *Naquele tempo* (v. 1) – o tempo indicado é o da oração intercessória de Moisés em favor do povo (9.25–29) e é importante para a interpretação dos versículos imediatamente seguintes. Esses versículos indicam que o pedido de Moisés foi atendido, pois, depois da oração (*naquele tempo*), ele foi instruído a realizar certas preparações cuja natureza mostra que Deus

não destruiria seu povo e que a aliança não estava irremediavelmente quebrada.

A substância da lembrança histórica, a essa altura, é baseada substancialmente em Êxodo 34.1–4, embora o estilo sermônico do texto de Deuteronômio seja tal que partes específicas sejam enfatizadas e outros itens sejam acrescentados (a arca), os quais não aparecem em Êxodo. Moisés recebeu ordem de preparar duas tábuas de pedra,[2] similares àquelas que tinham sido quebradas (9.17), nas quais as leis básicas da aliança foram novamente escritas. Ele deveria também fazer uma arca de madeira que serviria para guardar as tábuas da aliança. Deve ser observado que Moisés preparou as tábuas de pedra, mas foi Deus quem escreveu nelas as palavras divinas (v. 2). A arca, construída de madeira de acácia, conteria as tábuas do pacto e teria função similar à dos nichos religiosos em que eram guardadas as cópias de tratados políticos do Oriente Próximo.[4]

Moisés subiu ao monte com as tábuas preparadas e Deus escreveu nelas *a mesma substância da escrita original a saber, as dez palavras* (v. 4). As "dez palavras" são os Dez Mandamentos: veja 4.13 e comentário. *Então o SENHOR as deu a mim* (v. 4b) – há mais envolvido nisso do que simplesmente que uma cópia das duas primeiras tábuas tenha sido providenciada em razão de as primeiras terem sido infelizmente quebradas. A destruição das primeiras tábuas simbolizou a quebra do relacionamento pactual por causa do pecado de Israel, na feitura do bezerro. O segundo registro da lei e a doação das tábuas foram indicativos da graça de Deus e sua resposta à intercessão de Moisés. O profeta, então, retornou do monte e colocou na arca as tábuas reescritas, tal como havia sido ordenado. Essa lembrança da reconciliação do relacionamento em Horebe enfatizava aos israelitas, reunidos em Moabe para a renovação da aliança, que a graça de Deus devia ser vista na própria sobrevivência da família da aliança de Deus até aquele momento.

6–9 Esses versículos servem para juntar os vários temas que apareceram nas seções precedentes do discurso e proporcionam a elas uma conclusão natural. Os versículos 6–7, ou mesmo todos os quatro versículos, podem ser uma adição ao texto. Os quatro topônimos

mencionados devem ser associados aos de Números 33.31–33, embora a localização dos antigos sítios não seja mais conhecida com exatidão.[8]

Aarão morreu e foi enterrado em Mosera (v. 6). O versículo se refere a 9.20 e, de modo mais geral, à responsabilidade de Aarão pelo incidente de bezerro de ouro (9.16–21). Deus estava irado com Aarão e pronto para destruí-lo (9.20) por causa desse incidente; Moisés, contudo, orou por ele e a breve referência a Aarão, aqui em 10.6, indica que a oração foi respondida. Araão não morreu em Horebe em consequência do seu pecado, mas viveu mais e morreu em Mosera, nas vizinhanças do monte Hor (veja Nm 20.27–28). Assim, 10.6 é paralelo a 10.1–5 em termos de função, no sentido de que ambas as passagens indicam que a intercessão de Moisés, descrita no cap. 9, foi respondida pelo Senhor.

As responsabilidades da tribo de Levi são descritas nos v. 8–9; para mais detalhes sobre os levitas, veja 18.1–8 e comentário. Aqui, são colocadas três das responsabilidades principais dos levitas. (a) *Levar a arca da aliança do SENHOR* (v. 8). A referência anterior, à arca (10.1–5), provavelmente motivou a menção feita aqui e a responsabilidade por ela, da qual os levitas foram encarregados. A responsabilidade pela arca significava responsabilidade pelas tábuas da aliança, que estavam dentro dela; os levitas deviam carregar a arca e as tábuas dentro dela durante as viagens dos israelitas. (b) *Ficar diante do SENHOR para o servir* – os levitas também eram encarregados de conduzir o culto, oferecer os sacrifícios e de outros assuntos relacionados ao santuário, onde a arca era guardada. (c) *Abençoar em seu nome* – o nome do Senhor também estava conectado com o santuário e a arca (12.5 e comentário). *Até ao dia de hoje* (v. 8b) – as palavras indicam que os deveres atribuídos à tribo de Levi em data anterior ainda se aplicavam ao presente. Sobre o v. 9, veja 18.1–5 e comentário; os levitas, que não deviam receber uma parte da terra prometida como a que seria distribuída às outras tribos, tinham, porém, uma herança nobre, a saber, o próprio Senhor. Eles viveriam daquilo que era ofertado diretamente ao Senhor. Embora não tivessem

segurança física derivada de sua própria propriedade, teriam a honra de servir diretamente ao Senhor em favor dos israelitas.

10 O versículo de conclusão da seção enfatiza o tema principal, isto é, que a oração de Moisés tinha sido respondida, o povo não tinha sido destruído e o relacionamento pactual entre Deus e seu povo ainda estava intacto, somente pela graça de Deus.

10. AS EXIGÊNCIAS DE DEUS A ISRAEL (10.11–11.25)

11 E o SENHOR me disse: Levante-se! Vá e siga adiante do povo,
para que ele entre e possua a terra que, por juramento, prometi a seus
pais que lhe daria.
12 E agora, ó, Israel, o que é que o SENHOR requer de você, senão
que tema o SENHOR, seu Deus, ande em todos os seus caminhos e o
ame e sirva ao SENHOR, seu Deus, com todo o seu coração e com
toda a sua alma;
13 para guardar os mandamentos do SENHOR e seus estatutos que
estou prestes a lhe ordenar hoje, para o seu bem?
14 Veja, o céu e o céu dos céus, a terra e tudo o que nela há,
pertencem ao SENHOR, seu Deus.
15 Somente o SENHOR se afeiçoou de seus pais para amá-los e
escolheu sua posteridade depois deles, a saber, vocês, acima de
todos os povos, como hoje se vê.
16 Circuncide, pois, a pele de seu coração, e não se torne
obstinado novamente.
17 Pois o SENHOR, seu Deus, é o Deus dos deuses e Senhor dos
senhores, o grande, poderoso e terrível Deus que é imparcial e não
aceita suborno.
18 Ele é quem faz justiça ao órfão e à viúva e ama o estrangeiro,
provendo para ele pão e vestes.
19 Portanto, amem o estrangeiro, pois vocês foram estrangeiros
na terra do Egito.
20 E tema o SENHOR, seu Deus, e sirva-lhe, mantenha-se junto
dele e jure em seu nome.
21 Ele é o seu louvor e o seu Deus, quem fez por você estas coisas
grandes e terríveis, que você viu com seus próprios olhos.

22 Seus pais foram ao Egito com setenta pessoas, mas, agora, o SENHOR, seu Deus, o fez numeroso como as estrelas do céu.
1 E você amará o SENHOR, seu Deus, e guardará os seus preceitos, seus estatutos, seus juízos e seus mandamentos para sempre.
2 E hoje vocês conhecem a disciplina do SENHOR, seu Deus – mas não seus filhos, que não a conheceram nem a viram – sua grandeza, sua mão poderosa e seu braço estendido,
3 e seus sinais e seus atos, que ele realizou no meio do Egito, contra Faraó, rei do Egito, e contra toda a sua terra;
4 e o que ele fez ao exército do Egito, aos seus cavalos e aos seus carros; como ele fez a água do Mar de Sargaço passar sobre eles quando o perseguiram e o SENHOR os destruiu, até ao dia de hoje;
5 e o que fez por você no deserto, até que você chegasse a este lugar;
6 e o que ele fez a Datã e a Abirão, filhos de Eliabe, filho de Rúben; como a terra abriu a boca e os tragou, juntamente com suas famílias, suas tendas e todas as pessoas vivas que seguiam seus passos, no meio de Israel.
7 Pois seus olhos viram cada grande ato que o SENHOR fez.
8 Portanto, guarde todos os mandamentos que estou prestes a lhe ordenar hoje, para que seja forte e entre e possua a terra na qual está prestes a entrar para a possuir;
9 para que possa prolongar sua vida sobre a terra que o SENHOR prometeu por juramento a seus pais, para dar a eles e à sua descendência, uma terra que mana leite e mel.
10 Porque a terra na qual estão prestes a entrar para possuir não é como a terra do Egito, da qual você veio, na qual você semeava a sua semente e a regava com o pé, como a uma horta;
11 mas a terra à qual você está prestes a entrar para possuir é uma terra de montanhas e vales; ela recebe água da chuva do céu;
12 uma terra da qual o SENHOR, seu Deus, cuida; os olhos do SENHOR, seu Deus, estão continuamente sobre ela, do início ao fim do ano.
13 E se você, de fato, ouvir os meus mandamentos, que estou prestes a lhe ordenar hoje, de amar o SENHOR, seu Deus, e servir-lhe com todo o seu coração e com toda a sua alma,

14 darei chuva sobre a sua terra na devida estação, a chuva
temporã e a da primavera e você recolherá seu cereal, seu vinho e
seu óleo.
15 E darei erva em seu campo para o seu gado e você comerá e
ficará satisfeito.
16 Cuide para que seu coração não seja enganado e você se afaste
e sirva a outros deuses e se curve diante deles e os adore,
17 e a ira do SENHOR se acenda contra você e ele feche o céu para
que não dê chuva e a terra não produza seu fruto e você pereça
rapidamente da boa terra que o SENHOR lhe dará.
18 Ponha estas minhas palavras em seu coração e em sua alma e
prenda-as em sua mão como um sinal e elas estarão em sua fronte
como frontais.
19 Ensinem-as aos seus filhos, falando delas quando estiverem
assentados em sua casa e quando estiverem andando pelo caminho,
e quando se deitarem e quando se levantarem.
20 Escrevam-nas nos umbrais de suas casas e em suas portas,
21 para que seus dias e os dias de seus filhos sejam numerosos na
terra que o SENHOR prometeu por juramento lhes dar, tão numerosos
quanto os dias do céu sobre a terra.
22 Se você apenas cuidar em guardar todas estas leis, que estou
prestes a lhe ordenar, cumprindo-as, amando o SENHOR, seu Deus,
andando em seus caminhos e se achegando a ele,
23 então o SENHOR desapossará todas essas nações diante de você
e você desapossará nações maiores e mais poderosas que você.
24 Todo lugar sobre o qual pisar a planta do seu pé será seu; sua
fronteira será desde o deserto e o Líbano, desde o rio, o rio Eufrates,
e o Mar Mediterrâneo.
25 Ninguém poderá lhe resistir; o SENHOR, seu Deus, colocou
medo de você e pavor de você sobre toda a terra para a qual você se
dirige, assim como lhe disse.

10.11 Este versículo serve como transição da substância da passagem anterior para a nova ênfase do discurso de Moisés. A aliança do Horebe quase foi quebrada, mas, pela graça de Deus e a oração intercessória de Moisés, o desastre foi evitado. A ênfase do discurso, agora, é centrada nas atuais exigências de Deus ao povo,

mas, primeiro, Moisés recorda brevemente como o Senhor havia ordenado que reiniciassem a viagem. Sua oração havia sido atendida e o povo havia sido poupado; tinha havido não somente misericórdia, mas uma plena restauração do relacionamento pactual. Quando Deus disse: *Levante-se! Vá*… a ordem indicava que Deus estaria com seu povo. Ele não tinha se esquecido da aliança feita com os patriarcas e da *terra que, por juramento, prometi a seus pais que lhe daria*. Como era pela graça de Deus que o povo estava presente nas planícies de Moabe, sua responsabilidade de cumprir os mandamentos de Deus era ainda mais premente.

12–13 As exigências de Deus para seu povo são declaradas, antes de tudo, de maneira resumida e, então, servem como texto básico para a porção do sermão que segue.

(a) *Tema ao SENHOR, seu Deus* (veja também 10.20).
(b) *Ande em todos os seus caminhos* (veja também 11.22).
(c) *Ame-o* (veja também 11.1,13, 22; compare com 10.15,18–19).
(d) *Sirva ao SENHOR, seu Deus* (veja também 10.20 e 11.13).
(e) *Guarde os mandamentos do SENHOR* (veja também 11.1, 8, 13, 22).

Esses textos básicos estão entremeados na tecitura do sermão que segue e são ilustrados e enfatizados de muitas maneiras. Essencialmente, entretanto, os vários requisitos têm um tema comum que pode ser expresso de várias maneiras. Em termos gerais, o tema comum é a *lealdade* ao Senhor do pacto. As exigências particulares indicam as dimensões do tema comum da lealdade e são reminiscências de uma linguagem dos tratados políticos do Oriente Próximo. Em outras palavras, as exigências podem ser vistas como sendo um sermão positivo sobre a declaração negativa registrada no Primeiro Mandamento: "Não terá outros deuses além de mim" [Dt 5.7]. As exigências registradas em 10.12–13 indicam a natureza positiva do comprometimento total com o único Deus. Outra maneira de ver essa porção do discurso é considerá-lo como um sermão sobre o "Grande Mandamento" (6.5) de amar a Deus; das cinco exigências

listadas no presente contexto, o amor a Deus é o ponto central. O sentido das diversas exigências é elaborado nos versículos seguintes. É significativo que o primeiro tema abordado seja o *amor* e não a exigência de amar, mas o amor de Deus por seu povo.

14–15 Esses versículos apresentam um contraste que faz lembrar o salmo 8.3–4; Deus é o criador e proprietário de todo o cosmos, mas, não obstante, o Senhor se afeiçoou de seus pais para amá-los. A distinção entre *o céu e o céu dos céus* (v. 14a) é incerta. *Céu*, sozinho, pode se referir literalmente ao céu que é visível da terra (veja o uso metafórico em 1.28), enquanto a expressão *céu dos céus* pode implicar algo mais cósmico, semelhante às conotações atuais do termo. Os versículos enfatizam a absoluta soberania de Deus sobre todo o universo criado, isto é, céus e terra. Contra o pano de fundo da soberania universal de Deus, é expressa a eleição do seu povo, em amor: *escolheu sua posteridade depois deles, a saber, vocês, acima de todos os povos* (v. 15). Mais uma vez, o orador traz o passado para testemunhar ao presente: o amor de Deus pelos patriarcas e a promessa que lhes foi feita estavam começando a tomar plena forma no povo reunido nas planícies de Moabe (*como hoje se vê*). Os eventos do passado e o momento presente eram baseados essencialmente no amor de Deus e foi com base nesse amor que Moisés defendeu o amor a Deus como uma exigência para o povo (v. 12).

16–17 Sobre o tema da obstinação de Israel, veja também 9.1–29. Circuncidem, pois, as peles de seu coração – a metáfora é usada de maneira um pouco diferente em 30.6. A figura da circuncisão, nesse contexto, parece ser sugerida pela referência aos patriarcas no versículo 15; a eleição dos patriarcas e a aliança de Deus com eles foi marcada pelo sinal da remoção do prepúcio. Na renovação da aliança, entretanto, não era o sinal exterior que era importante, mas a atitude interior daqueles que renovavam a declaração de lealdade ao Senhor da aliança. A metáfora, assim, corretamente emprega um ato que simboliza a relação pactual, mas aplica-a ao momento presente com um sentido espiritual. A exigência de Deus era que o povo o amasse (10.12), mas para isso, era necessário que o povo tivesse uma atitude específica de coração e mente, o que – como a circuncisão – envolvia

a decisão e a ação que simbolizavam lealdade. Portanto, circuncidar o coração significa tomar uma atitude em relação a Deus que é exatamente o oposto da *obstinação* (ou dura cerviz).

A base para a atitude adequada em relação a Deus é declarada em outra passagem semelhante a um hino, no versículo 17. A descrição de Deus, dada aqui, começa com uma ênfase na grandeza transcendental de Deus e termina com a indicação do caráter de Deus em relação ao homem. *Deus dos deuses e o Senhor dos senhores* – o hebraico emprega uma construção superlativa cujo sentido é: "o supremo Deus e absoluto Senhor". Deus é Deus no sentido mais amplo e pleno e é Senhor absoluto ou soberano.[7] Contudo, tal dimensão da natureza de Deus está além da compreensão humana – que só pode cultuar a Deus com admiração e espanto. O Deus transcendente e Todo-poderoso Deus, contudo, revela-se ao homem: *o grande, poderoso e terrível Deus*. A linguagem aqui empregada para descrever Deus diretamente implica que o Deus do êxodo, aquele que tinha participado dos eventos humanos especificamente em favor de seu povo escolhido. *Que é imparcial* – traduzida literalmente, a expressão hebraica é "que não considera rostos". A ênfase do versículo está, agora, diretamente sobre a relação de Deus com o homem; Deus não mostra parcialidade em relação ao homem com base em sua posição social ou econômica na comunidade.[10] O que Deus requer é uma atitude adequada do coração (10.16). A imparcialidade de Deus também indica julgamento e justiça, tal como dizem as últimas palavras do versículo 17: *nem aceita suborno*. O sentido das palavras aparece, mais uma vez, em contraste com as exigências de Deus para o seu povo (10.12–13). Deus *requer* amor, mas aqueles que, por exemplo, obedecem os mandamentos apenas exteriormente, mas não o amam, estão, na verdade, oferecendo-lhe suborno. Estão dizendo: "Olha, estou fazendo isso e aquilo corretamente, portanto, leve isso em conta, talvez o restante possa ser deixado de lado, certo?" Deus requereu do homem um compromisso sincero de amor, do qual brotam todos os demais comportamentos adequados. Deus viu o que estava no coração e não podia ser persuadido nem subornado para reduzir suas exigências.

18–19 A imparcialidade de Deus e a impossibilidade de subornálo são, aqui, ilustradas com um exemplo em particular, ao qual é acrescentada uma injunção. A legislação mais detalhada a respeito de órfãos, viúvas e estrangeiros é encontrada em Deuteronômio 24.17–22. No presente contexto, o tópico é apresentado especialmente para ilustrar o caráter de Deus e suas implicações na vida do homem. Ele é aquele *que faz justiça ao órfão e à viúva* – quer dizer, Deus tinha especial preocupação que os membros da comunidade, cuja posição social e econômica fosse insegura, recebessem tratamento justo e adequado. Deus é aquele que *ama o estrangeiro, provendo para ele pão e vestes* – sobre o estrangeiro residente, veja também 1.16 e comentário. Anteriormente, foi declarado que Deus amou os patriarcas (10.15), cuja posteridade estava ali, reunida nas planícies de Moabe. Agora, a imparcialidade de Deus é mostrada no amor ao estrangeiro residente, uma pessoa dentro da comunidade que não tinha plenos direitos civis e religiosos entre os israelitas. Deus provia alimento e vestes ao estrangeiro, tal como havia feito com seu próprio povo (veja 8.3–4). Há duas razões, portanto, pelas quais os israelitas deveriam amar os estrangeiros domiciliados em seu meio. Primeira, o amor de Deus se estendia não somente a eles, mas também aos estrangeiros, a quem Deus amava, logo eles também deviam amar. Segunda, deviam se lembrar de que eles mesmos tinham sido estrangeiros no Egito, e, lá, não tinham sido tratados com amor e respeito. Assim, tendo experimentado o amor e o cuidado de Deus durante o tempo em que foram estrangeiros, também deviam mostrar amor para com os estrangeiros que habitassem com eles.

20 Observe a similaridade com 10.12–13; o tema desta parte do discurso é repetido, aqui, em função de ênfase. *Mantenha-se junto dele* – a linguagem indica um relacionamento muito próximo e íntimo. O mesmo verbo (*dāḇaq*) é empregado para descrever o relacionamento entre um homem e sua esposa. Para mais comentários, veja Deuteronômio 6.13, que é semelhante, mas um pouco mais breve do que Deuteronômio 10.20.

21 *Ele é o seu louvor e o seu Deus*. As bases para essas duas afirmações são a gratidão e a experiência religiosa. O povo havia

pessoalmente experimentado os atos de Deus em seu favor, do êxodo ao presente, e, em gratidão, devia louvar a Deus e reconhecer que ele tinha absoluto direito de reivindicar ser o seu Deus. O culto ao Senhor era parte vital das exigências gerais declaradas em 10.12–13, pois, adorando a Deus, o homem dá uma resposta interior e uma expressão exterior de seu relacionamento de amor a Deus.

22 Veja também 1.10 e 26.5, com comentários. Uma parte da promessa pactual feita aos patriarcas já havia sido cumprida com o crescimento numérico de Israel (veja Gn 15.5–6); a fidelidade e capacidade de Deus estavam, portanto, fora de questão. Mas uma parte da promessa ainda precisava ser cumprida, a saber, a dádiva da terra (Gn 17.8); o povo teria de conhecer as exigências de Deus a fim de que pudesse viver para experimentar o pleno cumprimento da promessa.

No cap. 11, essa porção do discurso prossegue da mesma maneira. As exigências de Deus são reafirmadas e, então, aplicadas e ilustradas com uma variedade de temas particulares:

(a) *Exigência*: amar a Deus e guardar seus mandamentos (11.1).
(b) *Ilustração*: as lições da História (11.2–7).
(c) *Exigência*: guardar os mandamentos (11.8).
(d) *Ilustração*: a boa terra comparada com o Egito (11.9–12).
(e) *Exigência*: guardar os mandamentos, amar e servir a Deus (11.13).
(f) *Ilustração*: a fertilidade da boa terra (11.14–17).
(g) *Sumário*: conclusão da exposição sobre os mandamentos básicos (11.18–25).

Em cada caso, a declaração das exigências se refere a 10.12–13, enfatizando diferentes aspectos da afirmação sumária. Os dois elementos principais são amor e obediência.

11.1 (a) *Exigência*. Em adição a 10.12, veja também 6.5. *Guardará os seus preceitos* – a palavra *preceito* é usada somente aqui, em Deuteronômio, embora o verbo ao qual o substantivo está relacionado seja comum ao longo do livro.

2–7 (b) *Ilustração*. As lições da história. Três coisas são destacadas nesta passagem: O êxodo, com alguns detalhes (v. 2b–4); a presença de Deus no deserto, exposta em termos gerais (v. 5); o caso de Datã e Abirão (v. 6). Esses itens da história são apresentados como sendo *disciplina do SENHOR* (v. 2); disciplina, aqui, não é um termo simplesmente negativo, pois os exemplos mencionados são tão positivos (Êxodo) quanto negativos (Datã e Abirão) em relação a Israel. A disciplina de Deus é, portanto, o seu modo pedagógico, por meio do qual ensinou seu povo tanto por meio de atos de sua graça quanto por meio de seus julgamentos. *E hoje vocês conhecem a disciplina* (v. 2) – a substância dessa disciplina já havia sido experimentada pelo povo (11.7). No discurso de Moisés, entretanto, a experiência comum do passado havia se tornado conhecimento no presente. O sentido é: "Hoje, vocês saberão o sentido/relevância dessa disciplina!" Os israelitas entenderiam que a educação divina que haviam recebido desde o tempo em que deixaram o Egito até o presente os estava preparando para o que estava por vir. *Mas não seus filhos, que não a conheceram nem a viram* (v. 2) – a sintaxe dessa porção é confusa, mas não completamente incomum, dado o caráter retórico do discurso como um todo. As palavras são uma interjeição dirigida às pessoas mais jovens da audiência, as quais não haviam experimentado ou visto pessoalmente os eventos a serem descritos e, por isso, não os conheceriam com a mesma objetividade e intimidade que seus pais.

Êxodo (v. 2b–4) é descrito em linguagem familiar. *Sua grandeza, sua mão poderosa e seu braço estendido, e seus sinais e seus atos* (v. 2–3a); veja também 4.34. Compare 3b–4 com o Cântico do Mar (Êx 15.1–6). *E o que fez ao exército do Egito, aos seus cavalos e aos seus carros* (v. 4) – no original, o sufixo pronominal se refere ao exército egípcio ou a Faraó. Os eventos relacionados à grande libertação do êxodo são atribuídos diretamente a Deus e não ao poderio militar ou à habilidade dos israelitas. Uma parte do propósito de Deus no êxodo ainda era de relevância direta para aqueles que estavam reunidos nas planícies de Moabe: Deus não somente trouxe seu povo para fora da

terra do Egito, mas pretendia levá-lo à terra prometida (11.9–17; veja também Êx 15.17).

O que fez por você no deserto (v. 5) – veja também 8.2–15. O êxodo, a primeira das lições da história, havia sido uma parte totalmente positiva da educação de Israel nos caminhos de Deus. O período no deserto, aqui mencionado em termos gerais, havia expandido a educação; Israel tinha experimentado não apenas a provisão e o cuidado de Deus, mas também seu castigo e correção. O terceiro exemplo (v. 6) completa o equilíbrio, apresentando uma lição da história que enfatiza a falha de alguns israelitas e o juízo de Deus. Para um relato completo da rebelião em que Datã e Abirão se envolveram, veja Números 16. O contraste entre o êxodo e a rebelião é marcante e relevante para o discurso de Moisés. O êxodo havia sido o início de uma nova vida para Israel; a rebelião havia levado à morte de muitos e à quase completa destruição de todos os israelitas (Nm 16.45). As lições do passado, portanto, reforçam os conceitos da graça e do julgamento de Deus – e o povo devia se lembrar desses atos do Senhor (*pois seus olhos viram cada grande ato que o* SENHOR *fez*, v. 7).

8 (c) *Exigência*: o povo é instado, mais uma vez, a guardar os mandamentos de Deus, mas, agora, o foco muda das lições da história para a antecipação do futuro. O povo deve obedecer a lei logo que for declarada não apenas por causa de seu conhecimento de Deus extraído de experiências passadas, mas também porque, sem essa obediência, não teria a força necessária para tomar posse da terra prometida.

9–12 (d) *Ilustração*: a boa terra comparada com o Egito. A terra prometida manava *leite e mel*. Na rebelião de Datã e Abirão, os israelitas haviam alegado que Moisés os havia retirado de uma terra que manava leite e mel (o Egito!), mas que não os havia conduzido a uma terra semelhante (Nm 16.12–14). Talvez para fazer um contraponto com a lembrança dessa rebelião, Moisés compara e contrasta o Egito com a terra prometida – *Porque a terra na qual estão prestes a entrar para possuir não é como a terra do Egito, da qual você veio* (v. 10). No Egito, a terra podia ser cultivada para produzir uma colheita da semente plantada somente quando fosse irrigada por

meios artificiais. *Você semeava a sua semente e a regava com o pé, como a uma horta* – a referência à rega da terra com o pé provavelmente reflete a prática de cavar a terra com o pé, fazendo canais por onde a água fluía. Na terra prometida, uma horta poderia ser regada artificialmente (11.10b), mas, em contraste, virtualmente todo o sistema agrícola do Egito dependia de irrigação. A terra que os israelitas estavam prestes a possuir era naturalmente regada pela *chuva do céu* (v. 11). Na terra prometida, portanto, os israelitas não dependeriam de técnicas humanas, mas da provisão de Deus. A direta provisão de Deus, contudo, aumentava a responsabilidade de obediência às ordens que os israelitas estavam recebendo, como a terceira ilustração deixa claro (11.14–17).

13 (e) *Exigência*. A exigência (obediência, amor e serviço) é declarada, nessa ocasião, em forma condicional; mantida a condição, o povo receberia provisão e prosperidade vindas de Deus, no futuro.

14–17 (f) *Ilustração*: a fertilidade da boa terra. Conquanto a ilustração anterior tenha contrastado o passado com o futuro (11.9–12), o foco, agora, é inteiramente voltado para o futuro e a boa terra prometida por Deus a Israel. *Darei* (14a; ver também 15a) – ou Moisés está revertendo temporariamente às palavras a ele ditadas por Deus ou, então, o texto deveria ser lido: "Ele dará". *A chuva temporã e a da primavera* – os dois termos indicam o início e o fim da estação das chuvas, na Palestina, que se estende, aproximadamente, de outubro a abril. Deus prometeu prover a chuva, em sua estação, necessária para o sustento de homens e de animais, com a condição de que o povo vivesse de conformidade com suas exigências. *Cuide para que seu coração não seja enganado* (v. 16) – uma tradução alternativa seria: "tome cuidado para não se tornar tão liberal ou mente aberta…". A referência ao perigo de se voltar às religiões estrangeiras, embora seja comum em Deuteronômio, é introduzida aqui por uma razão em particular. Os cananitas criam que o dom das chuvas residia no poder de Baal/Hadad. Os israelitas deviam ser cuidadosos quanto a reconhecer que o Senhor é quem manda as chuvas. Se falhassem em fazê-lo, cultuando outros deuses, aprenderiam a verdade de modo difícil. Deus fecharia os céus, para

que não houvesse chuva (v. 17), e o resultado seria que o povo não conseguiria sobreviver na terra dada por Deus.

18–25 (g) Sumário: conclusão da exposição sobre os mandamentos básicos. A substância desses versículos é essencialmente uma repetição do material que veio antes, no discurso de Moisés. Contudo, a repetição serve, mais uma vez, a um propósito retórico. É a exposição final das características principais dos mandamentos básicos da aliança, apresentados, uma vez mais, antes da própria recitação e exposição da lei (nos capítulos 12–26). A ênfase principal é, ainda, sobre as exigências de Deus ao seu povo (lei, obediência e amor), das quais dependia a bênção futura de Deus na conquista e na posse da terra prometida. As principais passagens paralelas vão alistadas a seguir e devem ser consultadas para um comentário mais completo.

Versículo 18: veja 6.8.
Versículo 19: veja 6.7 e 4.9–10.
Versículo 20: veja 6.9.
Versículo 21: veja 4.40 e 6.2.
Versículo 22: veja 6.17.
Versículo 23: veja 4.38 e 9.1.
Versículo 24: veja 1.7–8.
Versículo 25: veja 2.25 e 7.23–24.

11. UMA BÊNÇÃO E UMA MALDIÇÃO (11.26–32)

26 Ouçam! Hoje coloco diante de vocês uma bênção e uma
maldição:
27 a bênção para aqueles que ouvirem os mandamentos do
SENHOR, seu Deus, que vou lhes ordenar hoje;
28 e a maldição de vocês não ouvirem os mandamentos do
SENHOR, seu Deus, e se afastarem do caminho que vou lhes ordenar
hoje, para seguirem a outros deuses, a quem vocês não conheceram.
29 E acontecerá que, quando o SENHOR, seu Deus, os levar para
a terra, na qual estão prestes a entrar para a possuir, vocês
estabelecerão a bênção no monte Gerizim e a maldição no Monte
Ebal.

30 Certamente eles estão além do Jordão, além do caminho do oeste, na terra dos cananitas que habitam na Arabá, na vizinhança de Gilgal, além dos carvalhais de Moré.
31 Pois vocês estão prestes a cruzar o Jordão, para entrar e possuir a terra que o SENHOR, seu Deus, lhes dará; e vocês a possuirão e habitarão nela.
32 E vocês devem cuidar para cumprir todos os estatutos e juízos que estou prestes a lhes apresentar hoje.

O contexto dessa passagem é importante, pois serve como conclusão para a parte precedente do discurso, pois coloca a audiência em face de uma decisão que logo terá de ser tomada. *Hoje coloco diante de vocês uma bênção e uma maldição* – as alternativas serão postas diante do povo como bases para a decisão. Bênção e maldição, contudo, dependem da obediência à lei, que está prestes a ser apresentada ao povo com detalhadas especificações. Assim, a passagem serve não apenas como conclusão da parte anterior do discurso, mas também como introdução para a parte seguinte. Isso coloca os capítulos subsequentes dentro de sua perspectiva própria e imediata.

A estrutura dentro da qual é colocada a apresentação detalhada pode ser vista no seguinte esboço:

(a) A bênção e a maldição na *presente* renovação da aliança (11.26–28).
(b) A bênção e a maldição na *futura* renovação da aliança (11.29–32).
(c) A legislação específica (12.1–26.19).
(d) A bênção e a maldição na *futura* renovação da aliança (27.1–26).
(e) A bênção e a maldição na *presente* renovação da aliança (28.1–29.1).

Assim, pode ser visto que a legislação específica é colocada em uma estrutura chiastic, enfatizando a importância da bênção e da maldição que dependem da obediência à lei tanto no presente quanto no futuro.

26–28 Para mais detalhes, veja o capítulo 28 e a Introdução, seção VIII/5. A natureza dos mandamentos surge de maneira marcante no versículo 28: se vocês não ouvirem os mandamentos do Senhor, seu Deus, e se afastarem do caminho… Outra vez fica bem claro que os mandamentos não compunham uma peça de legislação a ser obedecida em função de si mesma. Os mandamentos refletiam um estilo de vida, a boa vida que Deus determinou para seu povo. Portanto, desobedecer (ou não ouvir) os mandamentos era afastar-se do único caminho que poderia conduzir à felicidade e à prosperidade no relacionamento com Deus e tomar um caminho falso que só poderia levar à separação de Deus e ao desastre. Desse modo, na seguinte exposição dos detalhes da lei, o papel de Moisés não era o de um grande legislador ou jurista, mas o de um homem profundamente preocupado com que o povo que tinha sob seus cuidados entrasse na plenitude da vida que estava potencialmente contida no relacionamento pactual com Deus.

29–32 Para um relato mais completo da futura renovação da aliança mencionada brevemente aqui, veja 27.1–26 e comentário. A localização dos dois montes é especificada no verso 30. Além do Jordão, além do caminho do oeste – embora a referência das palavras não esteja absolutamente certa, ela pode indicar o caminho que está a oeste do rio Jordão, ligando Jericó, ao sul, com Bete-Seã, ao norte. *Na vizinhança de Gilgal* – uma vez que há diversos lugares chamados "Gilgal" mencionados no AT, a localização específica é incerta, mas pode ser que ficasse próxima a Siquém, na direção do Jordão. *Os carvalhais*[4] *de More* – veja também Gênesis 12.6 para a associação de Abraão com essa vizinhança.

C. A LEGISLAÇÃO ESPECÍFICA (12.1–26.15)

1. REGULAMENTOS REFERENTES AO SANTUÁRIO (12.1–31)

1 São estes os estatutos e os juízos que vocês devem ter o cuidado de cumprir na terra que o SENHOR, Deus de seus pais, lhes deu para possuir, todos os dias que viverem sobre a terra.

2 Vocês destruirão completamente todos os lugares onde as nações, as
quais estão prestes a desapossar, servem aos seus deuses, sobre as
altas montanhas, sobre as colinas e sob toda árvore frondosa.
3 Vocês derrubarão seus altares e despedaçarão seus pilares e
queimarão seus postes-ídolos no fogo e despedaçarão as imagens de
seus deuses e destruirão seu nome daquele lugar.
4 Não farão assim para com o SENHOR, seu Deus.
5 Mas se dirigirão somente ao lugar que o SENHOR, seu Deus,
escolher, dentre todas as suas tribos, para estabelecer ali seu nome
para sua habitação e para lá irão.
6 E levarão para lá suas ofertas queimadas, seus sacrifícios e seus
dízimos e a contribuição de seu produto e suas ofertas votivas e suas
ofertas voluntárias e as primícias de suas vacas e de suas ovelhas.
7 E lá vocês comerão diante do SENHOR, seu Deus, vocês e suas
famílias, a quem o SENHOR, seu Deus, abençoou, e se alegrarão em
tudo o que fizerem.
8 Vocês não farão segundo tudo o que estamos fazendo aqui hoje, cada
um fazendo o que é certo aos seus próprios olhos;
9 porque até agora vocês não chegaram ao descanso e à sua herança
que o SENHOR, seu Deus, lhes dará.
10 Mas vocês cruzarão o Jordão e habitarão na terra que o
SENHOR, seu Deus, lhes dará por herança; e ele lhes dará descanso
de todos os seus inimigos ao redor e habitarão em segurança.
11 Então o lugar que o SENHOR, seu Deus, escolher para ali fazer
habitar seu nome – a esse lugar vocês levarão tudo o que estou lhes
ordenando: suas ofertas queimadas, seus sacrifícios, seus dízimos e
a contribuição de seu trabalho e todas as escolhas de suas ofertas
votivas dos votos que vocês fizerem ao SENHOR.
12 E se alegrarão diante do SENHOR, seu Deus, vocês e seus
filhos, suas filhas, seus servos e suas servas e o levita que estiver em
sua propriedade, pois não terá porção nem herança como vocês.
13 Vocês devem tomar grande cuidado para não oferecerem
ofertas queimadas em todo lugar que virem,
14 mas somente no lugar que o SENHOR escolher em uma de suas
tribos; ali oferecerão suas ofertas queimadas e farão tudo o que estou
lhes ordenando.

15 Porém, em todos os seus povoados, você pode matar e comer
a carne tão livremente quanto desejar, segundo a bênção do SENHOR,
seu Deus, que ele lhe concede. O imundo e o limpo podem comê-la
– a gazela, por exemplo, ou o veado.
16 Porém, não comerá o sangue; você o derramará na terra como
água.
17 Em seus povoados, você não pode comer o dízimo do grão, ou
de seu vinho novo, ou de seu azeite fresco, ou as primícias de suas
vacas, ou de suas ovelhas, ou qualquer de suas ofertas votivas de
votos que tenha feito, ou de suas ofertas voluntárias, ou da
contribuição do seu trabalho;
18 mas o comerá somente diante do SENHOR, seu Deus, no lugar
que o SENHOR, seu Deus, escolher, você e seu filho, sua filha, e seu
servo e sua serva e o levita que estiver em seus povoados. E você se
alegrará diante do SENHOR, seu Deus, em tudo o que fizer.
19 Você deve tomar grande cuidado para não negligenciar o
levita, todos os seus dias em sua terra.
20 Quando o SENHOR, seu Deus, alargar sua fronteira, como lhe
disse, e você disser: Comerei carne, por seu desejo de comer carne
– você pode comer carne tão livremente quanto desejar.
21 Se o lugar onde o SENHOR Deus escolher para colocar o seu
nome, ficar distante de você, então você pode matar algumas de suas
vacas ou de suas ovelhas, que o SENHOR lhe der, assim como lhe
ordenei, e pode comer em seus povoados tão livremente quanto
quiser.
22 Aliás, assim como os homens comem a gazela ou o veado,
assim também você os comerá; o impuro e o puro podem comê-los.
23 Porém, certifique-se de não comer o sangue, pois o sangue é a
força da vida; você não comerá a força da vida juntamente com a
carne.
24 Você não o comerá; você o derramará sobre a terra como água.
25 Você não comerá, para que tudo lhe corra bem e aos seus filhos
depois de você, porque está fazendo a coisa certa aos olhos do
SENHOR.
26 Porém, você tomará suas coisas santas, que você tiver, e suas
ofertas votivas, e irá ao lugar que o SENHOR escolher.

27 E você oferecerá suas ofertas queimadas, a carne e o sangue,
sobre o altar do SENHOR, seu Deus; e o sangue de seus sacrifícios
será derramado sobre o altar do SENHOR, seu Deus, mas comerá a
carne.
28 Tenha cuidado e ouça todas essas palavras que estou lhe
ordenando, para que tudo lhe vá bem, e a seus filhos, depois de você,
para sempre, porque está fazendo a coisa certa aos olhos do SENHOR,
seu Deus.
29 Quando o SENHOR, seu Deus, eliminar diante de você as
nações, as quais você desapossará, então você as desapossará e
habitará em sua terra.
30 Tenha grande cuidado para não ser expulso depois delas,
depois que tiverem sido destruídas diante de você, e para não
recorrer aos seus deuses, dizendo: Como essas nações serviram aos
seus deuses, posso eu também fazer o mesmo?
31 Você não fará assim ao SENHOR, seu Deus, porque elas fazem
aos seus deuses tudo o que é abominação ao SENHOR, que ele odeia
– porque até queimam seus filhos e suas filhas no fogo aos seus
deuses.

1 Este versículo serve como introdução à próxima grande porção de Deuteronômio, a porção que contém a legislação específica (12.1–26.15). A linguagem, aqui, é similar à das seções introdutórias do livro (cf. 4.44–45; 5.1; 6.1–2). Os *estatutos* e *juízos* que seguem nos capítulos subsequentes tratam da futura residência dos israelitas na terra prometida. A terra, embora não ainda possuída, era fato concreto (o Senhor, Deus de seus pais, lhes deu).

O décimo segundo capítulo está no coração de grande parte do conteúdo do corrente debate no estudo de Deuteronômio, que não será tratado com detalhes aqui. O comentário tentará focalizar a significância dos versículos em seu contexto antigo, mas tratará com um pouco mais de detalhes daquelas seções do texto relevantes ao debate em geral.

2–4 A ordem para destruir os santuários estrangeiros. Os santuários estrangeiros, que deviam ser destruídos, estavam localizados em lugares que os cananitas criam que fossem de particular significância religiosa. Alguns altares estavam localizados *sobre as altas*

montanhas, sobre as colinas. Esses lugares eram tidos, às vezes, como morada de um deus e, subindo a montanha, o adorador estaria, de uma maneira simbólica, mais perto da divindade.[4] Havia, também, altares localizados *sob toda árvore frondosa*. Certas árvores eram consideradas sagradas e simbolizavam fertilidade, um tema dominante na religião cananita. A localização dos altares não era a ofensa primária à fé israelita, mas a natureza da adoração ali realizada. O culto era caracterizado por *altares*, *pilare* (pedras erguidas, simbolizando, de alguma maneira, a divindade), e *postes-ídolos* (uma árvore ou um poste de madeira que simbolizava a deusa da fertilidade), e *imagens de seus deuses*. Tais objetos deviam ser sistematicamente destruídos, de modo que os lugares associados a eles fossem despidos de qualquer semelhança de santidade. O ato físico da destruição era, assim, um ato simbólico de rejeição das divindades e da eficácia do sistema religioso dos predecessores dos israelitas na terra. O ato de destruição não somente removia subsequentes tentações para que os israelitas adotassem formas estrangeiras de religião, mas também apagava *o seu nome* (isto é, dos deuses estrangeiros) *daquele lugar*. Havia somente um nome a que os israelitas deveriam invocar – e esse é o tema da seção seguinte.

5–7 *O lugar que o SENHOR, seu Deus, escolher, dentre todas as suas tribos. O lugar* aqui referido é colocado em marcante contraste com *todos os lugares* (v. 2) em que os cananitas cultuavam. Esta parte do discurso de Moisés sobre a lei trata da antítese em vez de com a questão teórica de se poder haver mais de um santuário na terra prometida. Negativamente, os israelitas deviam evitar todos os lugares associados aos cultos cananitas; positivamente, deviam se reunir somente no lugar divinamente escolhido. Esse lugar seria identificado como escolhido por Deus *para estabelecer ali seu nome para sua habitação*[9] – isto é, o lugar seria identificado pelo tabernáculo e pela arca dentro dele. O tabernáculo, e a arca que continha as tábuas da lei, era o lugar de encontro entre Deus e seu povo (Êx 33.7–11). O nome de Deus (o Senhor, ou *Yahweh*), que foi revelado a Moisés (Êx 3.14–15), tornou possível esse encontro com ele. Assim, embora houvesse somente um tabernáculo, esse se

moveria de lugar a lugar; haveria muitos lugares no decurso do tempo, mas apenas um lugar de cada vez. A legislação, entretanto, não proibia nem permitia outros santuários – essa questão não é diretamente relevante nesse contexto.[11]

A esse lugar divinamente indicado, o povo deveria trazer seus holocaustos e sacrifícios e, ali, participar deles na presença de Deus (v. 6–7). As ofertas queimadas e os sacrifícios eram o tipo normal de sacrifícios de animais; o primeiro era totalmente queimado, simbolizando, assim, que era totalmente entregue ao Senhor, e o segundo era dividido, a gordura era queimada como a porção do Senhor e a porção restante era para os sacerdotes e para os ofertantes. Além dos sacrifícios de animais, os israelitas também deviam trazer vários outros tipos de oferta ao santuário de Deus e, lá, *vocês comerão diante do SENHOR, seu Deus*. Esses sacrifícios e ofertas seriam provenientes da abundância que os israelitas teriam na terra prometida. Portanto, a própria possibilidade de trazer sacrifícios e ofertas somente existiria no cumprimento da promessa de Deus e trazê-las seria reconhecer e comemorar abertamente a bondade de Deus como provedor. O futuro antecipado nesta lei relativa ao santuário é, sobretudo, de regozijo em todas as coisas, por causa da bênção de Deus (v. 7). Contudo, essa prazerosa visão do futuro ainda dependia da obediência e evitação dos perigos citados nos v. 2–4.

8–12 *Vocês não farão… aos seus próprios olhos*. (v. 8). Os anos precedentes e os anos imediatamente seguintes aos eventos de Moabe não deviam ser típicos da vida religiosa dos israelitas, no futuro. Desde o êxodo do Egito, o povo não teve lugar de descanso permanente e seu estilo de vida itinerante significava que sua forma de culto devia ser adaptada à situação imediata. A ênfase sobre esse ponto é importante, pois a memória desempenhava um papel relevante na fé de Israel. Quando, no futuro, o povo se lembrasse dos anos no deserto e da presença e do cuidado de Deus, ele se lembraria também que o deserto não lhe deu o paradigma para a vida assentada na terra prometida. A legislação dada no discurso de Moisés fornecia o fundamento para essa vida futura e seria aplicável quando o povo recebesse de Deus o *descanso* e a *herança* (v. 9). Consequentemente,

o verso 10 é mais uma palavra de encorajamento para os israelitas perseverarem na fidelidade a Deus, nos eventos que estavam por vir. Seguindo essa perseverança, eles habitariam na terra e assumiriam o que se tornaria uma vida religiosa normativa. Então, eles trariam seus sacrifícios e ofertas ao santuário de Deus (v. 11) e se alegrariam na presença de Deus (v. 12). Sobre os levitas, veja a legislação detalhada em 18.1–8.

13–14 Estes versículos retornam ao tema dos versículos 2–4, ainda que com pequena mudança de ênfase. Neles, a destruição de santuários estrangeiros havia sido ordenada e o povo havia sido instruído a cultuar a Deus de maneira apropriada, não à maneira dos cananitas (v. 4). Havia também um perigo contra o qual aqueles versículos advertiam, de que o povo poderia ser tentado a oferecer sacrifícios e ofertas legítimas em lugares ilegítimos. As palavras *em todo lugar que virem* se referem, por implicação, aos santuários religiosos cananitas (veja o v. 2), embora também possam se referir a qualquer lugar não santificado por escolha do Senhor. Assim, o versículo 14 repete enfaticamente a nota do versículo 5, a saber, que o sacrifício só poderia ser oferecido no lugar escolhido por Deus.

15–19 Os versículos seguintes fazem algumas distinções que seriam necessárias quando os israelitas estivessem assentados na terra, e que eram desnecessárias durante os anos no deserto. Na jornada, os "assentamentos" dos israelitas e o santuário tinham a mesma localização; quando povoassem a nova terra, haveria muitos e diferentes assentamentos, mas o santuário do Senhor (o tabernáculo e, mais tarde, o templo) estaria em um lugar em particular (veja a nota sobre os v. 5–7). Nesta nova situação, seria totalmente legítimo matar animais para comer. A morte de animais para alimento aconteceria em qualquer dos assentamentos e não era necessário ser ritualmente limpo para participar. Da mesma maneira, a carne podia ser comida, em tais circunstâncias, de modo que não era permitido para sacrifícios (carne da *gazela* e do *veado*). A única limitação para essa liberdade de comer carne era que o *sangue* não devia ser comido, mas derramado. Assim, embora as regras de alimentação aqui descritas sejam totalmente seculares (isto é, de nenhum modo associadas às

carnes oferecidas em sacrifício), não obstante o sangue devia ser derramado ritualmente no solo. O sangue era tratado com respeito, independente de se a morte ocorreu em um contexto secular ou ritual, porque o sangue significava a *vida*, que Deus conferia a toda criatura animada. A liberdade para comer carne, entretanto, não se estendia aos produtos e víveres separados especificamente para Deus (v. 17), os quais deviam ser legitimamente ingeridos apenas no santuário do Senhor (v. 19), tal como já havia sido enfatizado neste capítulo (v. 6, 11).

20–28 A permissão dos versículos anteriores é, aqui, repetida e expandida, enfatizando a importância da distinção entre aquilo que podia ser comido apenas no santuário e o que podia ser comido em qualquer outro lugar. A expansão prevê o crescimento da área de terra controlada pelos israelitas, de modo que, consequentemente, a maioria deles viveria distante do santuário. É repetido que, em tal situação, os animais podiam ser mortos e comidos localmente. O versículo 21 deixa claro que vacas e ovelhas estavam incluídas na provisão; no versículo 15, a gazela e o veado haviam sido mencionados. O último nunca poderia ser usado sacrificialmente, mas o primeiro, sim. Por isso, a prescrição também deixa claro que a vaca e a ovelha, mesmo que pudessem ser usadas para sacrifícios, podiam ser legitimamente comidas no dia a dia, em qualquer lugar de assentamento. A importância da obediência é enfatizada nos versículos 25 e 28; observando a lei, o povo e sua posteridade prosperariam na terra.

29–31 Nesses versículos de conclusão, a atenção se volta, mais uma vez, ao tema que já formou uma estrutura para o capítulo como um todo, a saber, os perigos da religião estrangeira (veja também, v. 2–4, 13–14). O tempo considerado na advertência é descrito no verso 29. O perigo viria depois que os israelitas tomassem posse da terra prometida e expulsado os antigos moradores. O perigo era que os israelitas também fossem banidos da terra por agir do mesmo modo que os antigos moradores (v. 30). Essas palavras não apenas serviam como advertência aos israelitas, mas também apresentavam a justificação religiosa para a expulsão e eliminação dos cananitas. Eles

não deviam ser tratados com severidade apenas por capricho do Senhor nem por necessidade política, mas porque seu estilo de vida, refletido na vida religiosa, tornarase repugnante a Deus, o criador de toda a humanidade: *porque elas fazem aos seus deuses tudo o que é abominação ao SENHOR, que ele odeia* (v. 31). Os israelitas não estavam imunes à ira de Deus em virtude do relacionamento pactual. Se eles se portassem como os cananitas, seriam responsáveis por sua própria expulsão da terra, indignos de continuar vivendo nela.

O exemplo dado, da natureza ímpia da religião estrangeira, é a prática do sacrifício de crianças: *porque até queimam seus filhos e suas filhas no fogo aos seus deuses*. A lei israelita descrevia o sacrifício de crianças como uma ofensa capital (Lv 18.21; 20:2–5), pois era equivalente ao assassinato, a despeito de sua razão supostamente religiosa. Não obstante a horrível natureza da ofensa, houve casos de crianças sacrificadas, mais tarde, na história de Israel, durante os períodos posteriores de apostasia. Tanto Acaz (2Cr 28.3) quanto Manassés (2Rs 21.6) foram culpados de fazer sacrifício de crianças. Somente aqui, em Deuteronômio, o crime é descrito como sendo capaz de acarretar a expulsão da terra (ver o v. 30), fato ocorrido no reino do norte (2Rs 17.17–18). Assumir o direito de sacrificar uma criança era assumir um direito que só a Deus pertencia – a prerrogativa de decidir sobre a vida humana. Na plenitude dos tempos, Deus exerceu essa prerrogativa, oferecendo seu próprio Filho como pleno sacrifício pelos pecados dos homens.

2. OS PERIGOS DA IDOLATRIA (12.32–13.1–18)

12.32 Vocês cuidarão de cumprir cada palavra que estou lhes ordenando; não acrescentarão nem tirarão nada delas.

13.1 Se surgir um profeta em seu meio, ou um sonhador de sonhos, e lhes der um sinal ou maravilha

2 e o sinal ou maravilha de que lhe falou acontecer, e disser: Sigamos outros deuses (a quem vocês não conhecem) e os sirvamos,

3 vocês não ouvirão as palavras desse profeta ou desse sonhador de sonhos, porque o SENHOR, seu Deus, está lhes provando, para saber

se vocês amam a Deus com todo o seu coração e com toda a sua alma.
4 Vocês seguirão o SENHOR, seu Deus, e a ele temerão, e cumprirão seus mandamentos e ouvirão a sua voz e a ele servirão e se manterão perto dele.
5 Mas esse profeta ou esse sonhador de sonhos será morto, porque declarou apostasia contra o SENHOR, seu Deus – aquele que lhes trouxe da terra do Egito e que os redimiu da casa da servidão – para afastá-los do caminho em que o SENHOR ordenou que andassem; assim vocês eliminarão o mal de seu meio.
6 Se seu irmão, filho de sua mãe, ou seu filho, ou sua filha, ou sua esposa amada, ou seu amigo mais chegado insinuar em segredo, dizendo: Sigamos e sirvamos a outros deuses (a quem nem você nem seus pais conheceram,
7 deuses dos povos que estão ao seu redor, seja dos que estão perto de você ou dos que estão longe de você, de uma à outra extremidade da terra),
8 você não concordará com ele, nem o ouvirá e seus olhos não o verão com compaixão e você não o poupará, nem o esconderá,
9 mas, certamente, o matará; inicialmente, a sua mão será contra ele, para o matar e, depois, a mão de todo o povo.
10 Você o apedrejará para que morra, pois procurou afastá-lo do SENHOR, seu Deus, aquele que o trouxe da terra do Egito, da casa da servidão.
11 E todo o Israel ouvirá e temerá e não farão novamente este mal em seu meio.
12 Se você ouvir que, em uma de suas cidades, que o SENHOR, seu Deus, lhe dá, para viver ali,
13 que certos homens ímpios saíram de seu meio e incitaram os habitantes de sua cidade, dizendo: Sigamos e sirvamos a outros deuses (a quem vocês não conheceram),
14 então, você pesquisará, investigará e questionará totalmente e se, de fato, é verdade e certo que esta coisa abominável foi feita em seu meio,
15 então, certamente, você ferirá os habitantes dessa cidade com a espada, exterminando-a, e todos que estiverem nela, e seu gado.

16 E reunirá todo o seu despojo no meio da sua praça e queimará
a cidade e todo o seu despojo, como oferta total ao SENHOR, seu
Deus, e ela ficará em ruínas para sempre e não será reconstruída.
17 E nada daquilo que deve ser exterminado ficará em sua mão,
para que o SENHOR desvie o calor de sua ira e lhe conceda
compaixão e seja compassivo para com você e o faça crescer em
número, assim como prometeu por juramento a seus pais;
18 desde que você ouça a voz do SENHOR, seu Deus, cumprindo
todos os seus mandamentos que estou lhe ordenando hoje, fazendo
o que é certo aos olhos do SENHOR, seu Deus.

Nas instruções relacionadas ao santuário, contidas no capítulo 12, um dos temas recorrentes foi o perigo de se recorrer aos métodos e lugares cananitas de adoração (12.2–4; 13–14, 29–31). No capítulo 13, o perigo apresentado pela idolatria e pela religião estrangeira tornase o foco da atenção principal. O capítulo se divide em três seções, cada qual com um assunto comum, a saber, a explícita tentação de renunciar à lealdade à aliança: *Sigamos e sirvamos a outros deuses* (v. 2,6,13). As três seções especificam as principais pessoas ou grupos, dentro da sociedade, que podem ser fontes de tentação:

(a) *Líderes religiosos* (v. 2–6): a tentação pode vir de falsos profetas ou sonhadores.
(b) *Família imediata* (v. 7–12): vários parentes próximos também podem ser fonte de tentação.
(c) *Revolucionários urbanos* (v. 13–18): a tentação pode vir de grupos de homens que procurem minar o compromisso pactual de toda uma cidade.

Em cada uma dessas seções, vários pontos são enfatizados no discurso, tratando da fonte e da natureza da tentação, da penalidade legal aos transgressores e da ação positiva a ser tomada para se manter a verdadeira lealdade ao Senhor da aliança. As penalidades legais observadas neste capítulo podem ser vistas como sendo extremamente duras, mas a razão para tal severidade está na natureza do crime. A existência continuada da comunidade pactual dependia literalmente

da lealdade ao Senhor da aliança. Assim, o crime é considerado não simplesmente à luz das ações do perpetrador, mas à luz de seus efeitos sobre o bem-estar de todo o povo de Israel. De todos os crimes potenciais no antigo Israel, o descrito nesse capítulo era o mais perigoso em termos de suas ramificações gerais: tentar deliberadamente minar a lealdade a Deus era a pior forma de atividade subversiva, no sentido de que isso corroía as bases constitutivas da nação. Em suas implicações, o crime seria equivalente ao de traição ou espionagem em tempos de guerra.

12.32 Veja também 11.32. *Não acrescentarão nem tirarão nada delas* – veja ainda 4.2 e comentário. Estas palavras compõem a segunda sanção canônica de Deuteronômio. Elas enfatizam a solenidade da lei precedente e da seguinte. Nem a lei nem a advertência podiam ser mudadas ou adaptadas; consequentemente, não poderia haver desculpa para a quebra da lei ou deslize nas práticas associadas à religião cananita.

1–5 (a) *Líderes religiosos*. A primeira fonte de tentação poderá ser provocada por um *profeta* ou *sonhador de sonhos*. Profecias e sonhos eram meios legítimos de recebimento de revelação em Israel. O que está em vista é um homem cujo papel ou ofício possuía uma autoridade religiosa específica na comunidade, mas que podia abusar de sua posição para seus próprios fins maléficos. Essa pessoa poderia realizar ou ser instrumento para a realização de *sinal ou maravilha* (v. 1). A ocorrência de tal sinal ou maravilha (v. 2) seria, normalmente, uma indicação da validade do profeta (veja 18.22 e comentário). Neste caso particular, entretanto, as palavras do profeta ou sonhador proferidas depois do cumprimento da profecia ou sonho tornariam imediatamente claro que se tratava de falso profeta ou sonhador: *Sigamos outros deuses… e os sirvamos*. Nenhum verdadeiro profeta de Deus poderia falar tais palavras, que estariam em direta contradição com o primeiro mandamento (5.7) e com o grande mandamento de amar a Deus de todo o coração (6.5). *a quem vocês não conhecem* – essas palavras são um artifício retórico empregado pelo orador para enfatizar o absurdo dos termos proferidos pelo falso profeta (veja também 13.7b–8 e 14). Conhecer, aqui, implica

experiência, em vez de conhecimento intelectual. Os israelitas *conheciam* a Deus por meio da experiência de sua presença e das palavras que dele ouviram, mas não tinham esse conhecimento de nenhum outro suposto deus.

Os israelitas estavam proibidos, até mesmo, de ouvir *as palavras desse profeta ou desse sonhador de sonhos* (v. 3); qualquer que fosse a validade que ele pudesse alegar possuir com base na realização de um sinal ou maravilha, eles não poderiam dar ouvidos (isto é, atender ou obedecer), *porque o SENHOR, seu Deus, está lhes provando* (v. 3) – as palavras realçam a soberania e a permissão de Deus. A tentação testaria a verdadeira disposição dos corações dos israelitas e, embora fosse genuinamente perigosa, a vitória sobre ela fortaleceria o povo em seu amor a Deus e em sua obediência aos seus mandamentos. A soberania de Deus é vista também de outra maneira: a realização de um sinal ou maravilha não significaria que os deuses defendidos pelo profeta ou sonhador teriam qualquer poder real, mas apenas que o verdadeiro Deus permitiu que certas coisas acontecessem a fim de testar e fortalecer seu povo. Moisés, então, mais uma vez, reforça as exigências básicas de Deus para seu povo: compare o v. 4 com 10.12–13 e comentário.

A penalidade para o falso *profeta* ou falso *sonhador de sonhos* (v. 5) era a punição capital por causa da seriedade do crime. A natureza grave do crime é mostrada por meio de um contraste marcante: *porque declarou apostasia contra o SENHOR, seu Deus – aquele que lhes trouxe da terra do Egito*… O falso profeta estaria requerendo infidelidade de um povo que havia sido redimido por um Deus fiel. Estaria requerendo ingratidão de um povo que só devia gratidão ao Deus que *os redimiu da casa da servidão*. Assim como o êxodo foi o preâmbulo para o primeiro mandamento (5.6), assim também, aqui, ele faz parte da advertência contra a quebra desse mesmo mandamento. *Para afastá-los do caminho*… – a intenção do falso profeta, se fosse alcançada, automaticamente atrairia a maldição de Deus, tal como Moisés havia advertido (veja 11.28). *Assim vocês eliminarão o mal de seu meio* – o objeto da severa penalidade era não

apenas a punição do perpetrador, mas também a preservação da comunidade.

6–11 (b) *A família imediata*. A tentação também podia vir de membros da família imediata ou de um amigo íntimo. *Seu irmão, filho de sua mãe* – um irmão de sangue. *Sua esposa amada* – em hebraico, "a mulher do teu peito". *Seu amigo mais chegado* – em hebraico, "que é como tua alma ou teu eu". A tentação do falso profeta ou sonhador seria feita abertamente, baseada em um sinal ou maravilha. Nesta segunda seção, entretanto, a tentação seria feita *em segredo* e seria baseada na intimidade do relacionamento ou na amizade. Uma pessoa inescrupulosa estaria em posição de exercer forte influência sobre uma relação próxima de sangue ou de amizade de um modo que não seria possível a alguém de fora. A tentação pode ser menos óbvia quando apresentada na intimidade de um relacionamento próximo e (por outra perspectiva) o tentador pode se sentir mais seguro e menos exposto a denúncia e punição. A natureza da tentação, no entanto, seria essencialmente a mesma: *Sigamos e sirvamos a outros deuses* (v. 6). *A quem você nem seus pais conheceram* – veja 13.2; a consideração parentética, desta vez, é expandida para incluir explicitamente quaisquer deuses estranhos de qualquer parte da terra prometida (v. 7).

O tratamento prescrito para a pessoa de quem se originou a tentação é essencialmente o mesmo requerido para o falso profeta ou sonhador, mas é apresentado de maneira plena, não apenas por questão de ênfase, mas também para remover qualquer desculpa que pudesse ser levantada com base na intimidade da relação entre o tentador e o tentado. *Não concordará com ele* (v. 8) – embora a tentação para isso possa ser muito forte, em razão da pressão psicológica que podia ser feita com base em um relacionamento íntimo. *Nem o ouvirá* – veja também 13.3. *Seus olhos não o verão com compaixão* – o tentador deveria ser tratado com a mesma severidade dispensada aos antigos habitantes da terra (veja 7.16), sem se levar em conta a intimidade do relacionamento. *Não o poupará, nem o esconderá* – o povo devia não apenas fugir da tentação, mas também levar o tentador à justiça. Ceder à tentação seria pecaminoso,

mas falhar em lidar com a fonte do mal seria igualmente errado. Ao longo dessas considerações enfáticas, não apenas o mau da tentação se torna claro, mas também entra em foco a terrível situação em que o tentador coloca seus mais próximos e queridos. O propósito do tentador, com efeito, era minar a unidade e a lealdade de todo o Israel. Até mesmo se falhasse em fazer isso, ele colocaria enormes pressões sobre sua família e amigos. Ao resistir à tentação, a família estaria na posição, então, de pôr à parte o amor natural pelo ofensor e lidar com ele sob a lei.

A penalidade, como antes, era a da punição capital: *certamente, o matará* (v. 9). A pessoa que denunciasse o crime deveria lançar a primeira pedra contra o acusado; então, o restante da comunidade se juntaria a ela, apedrejando o ofensor até a morte. O procedimento da execução é importante: lançando a primeira pedra (*inicialmente, a sua mão será contra ele*), o denunciante do crime assumiria a responsabilidade pela execução, simbolizando, desse modo, que a evidência que apresentou para a execução era verdadeira. Entretanto, não arcaria sozinho com a responsabilidade, pois, após a primeira pedra, a comunidade compartilharia da execução. No caso de falso testemunho que levasse à execução, a responsabilidade seria revertida para a pessoa que tivesse atirado a primeira pedra. Compare 10b com o verso 5; o objeto do crime que incorria na pena capital era o mesmo em ambos os casos – minar o *status* de toda a comunidade de Israel. Assim, era apropriado que a comunidade, como representante de todo o povo, participasse da execução.

Por mais terrível que fosse a natureza do crime, a participação na execução (particularmente se o ofensor fosse um amigo ou um parente) seria uma experiência terrível e horrível. Contudo, ela teria um papel preventivo, o de lembrar ao povo as consequências de se quebrar o primeiro mandamento – não tanto as consequências para o ofensor, mas as consequências potenciais para todo o Israel. Assim, a natureza da punição era destinada, em parte, a prevenir o povo contra, no futuro, fazer alguma coisa semelhante a isso em Israel.

12–18 (c) *Revolucionários urbanos*. Nesta terceira seção, uma situação um pouco diferente está em vista. Aqui, o crime de idolatria

já teria sido cometido em larga escala e medidas são tomadas com respeito aos meios para se lidar com a idolatria em larga escala. *Quando em alguma das tuas cidades…* (v. 12) – o sentido pode ser que ou a apostasia em uma cidade específica fosse conhecida em toda a terra ou que o relato fosse trazido ao tribunal central (veja 17.8–13), quanto ao estado de coisas na cidade. *Cidades que o SENHOR, seu Deus, lhe dá, para viver ali…* (v. 12b) – a declaração de que a cidade que se torna apóstata era uma parte da dádiva de Deus ressalta ainda mais a natureza hedionda do crime.

Certos homens ímpios (v. 13) – em hebraico, é "homens, os filhos de *b^{e}lîya'al"*. No tempo do NT, o substantivo era usado como nome próprio (*Belial*), virtualmente sinônimo de Satanás (2Co 6.5), embora, em seu uso mais antigo, fosse, provavelmente, um substantivo comum, cuja etimologia é incerta. O sentido, no entanto, é bem claro: esses homens eram ímpios e tinham sido bem-sucedidos na tentativa de desviar a cidade da fé verdadeira. As palavras pelas quais a apostasia seria alcançada são substancialmente as mesmas das outras duas seções: *Sigamos e sirvamos a outros deuses* (v. 13; veja também os v. 2 e 6). Os malfeitores seriam "revolucionários urbanos" no sentido de que a ação que defendiam seria contrária à constituição do Estado e da cidade (*viz*., a aliança com Deus) e (se bem-sucedida) teria levado a uma mudança total na natureza do antigo Israel, o que teria efeitos desastrosos.

A natureza do crime e a severidade da punição eram tais que uma cuidadosa investigação teria de ser efetuada para estabelecer *se, de fato, é verdade e certo que esta coisa abominável foi feita em seu meio* (v. 14). Se a prova não deixasse dúvida de que o crime (*esta coisa abominável*) tinha sido cometido, todos os habitantes da cidade deviam ser executados. A penalidade prescrita para o crime era essencialmente o mesmo método prescrito para se tratar as cidades cananitas e a natureza do crime era tal que o resultado seria o mesmo que tornar cananita a uma cidade israelita, embora os instigadores do crime tivessem sido israelitas (*homens ímpios saíram de seu meio*: v. 13). Os habitantes e o gado deviam ser executados; o espólio devia ser ajuntado no *meio da sua praça* e queimado juntamente com a

cidade, que jamais deveria ser reconstruída. O propósito de ação tão dura era desviar a ira do Senhor e buscar sua compaixão (v. 17). Tal como nas seções anteriores, o crime ameaçava a existência de Israel e a continuação da antiga promessa pactual que Deus havia feito aos patriarcas (v. 17b); somente uma ação pronta e radical remediaria a situação. Os israelitas não apenas deviam lidar com o crime, mas também manter os requisitos positivos dispostos por Deus; compare o v. 18 com 4.2 e 6.18.

NOTA ADICIONAL sobre Deuteronômio 13

Para mais estudos do capítulo 13, veja J. L'Hour, "Une législation criminelle dans le Deutéronome", *Biblica* 44 (1963), p. 1–15; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, p. 91–100. Weinfeld delineia vários paralelos valiosos entre Deuteronômio 13 e tratados políticos hititas, arameus e neo-assírios; ele observa que as advertências concernentes à conspiração e agitação sediciosa eram os assuntos principais dos tratados. Em função dos paralelos bem próximos entre Deuteronômio 13 e os tratados de Esarhaddon, Weinfeld conclui: "O presente estilo de leis e suas afinidades com documentos políticos do século 7º provam sua conexão com os tempos josíacos" (p. 100). Conquanto não haja dúvida de que a evidência adicione peso para a defesa de uma data antiga para Deuteronômio, acho que o termo "prova" é muito forte, dado o paralelo geral com o conteúdo de outros tratados, incluindo os textos hititas. A data para Deuteronômio, e suas relações com os textos de tratados, é discutida mais amplamente na Introdução, seção IV.

3. LEGISLAÇÃO RELACIONADA A VÁRIAS PRÁTICAS RELIGIOSAS (14.1–29)

1 Vocês são filhos do SENHOR, seu Deus. Não se ferirão nem farão
uma marca calva na cabeça por causa dos mortos;
2 porque vocês são povo santo ao SENHOR, seu Deus, e o SENHOR os
escolheu para pertencer a ele, um povo mais estimado que todos os
povos que estão na face da terra.

3 Vocês não comerão coisa alguma abominável.
4 Estes são os animais que vocês podem comer: o boi, a ovelha, a cabra,
5 o veado, a gazela, a corça, a cabra montês, o antílope, a ovelha montês e o gamo.
6 Todo animal que tem unhas fendidas, e o casco se divide em dois, e rumina, entre os animais – estes vocês podem comer.
7 Porém, dos que ruminam e têm a unha fendida, não comerão os seguintes animais: o camelo, a lebre e o arganaz, porque ruminam, mas não têm a unha fendida; serão impuros para vocês.
8 Nem o porco, porque tem unha fendida, mas não rumina; é imundo para vocês. Vocês não comerão sua carne e não tocarão em seu cadáver.
9 De tudo o que está na água, vocês podem comer os seguintes animais: tudo o que tem barbatanas e escamas vocês podem comer.
10 Mas tudo o que não tiver barbatanas nem escamas, vocês não podem comer. É impuro para vocês.
11 Vocês podem comer toda ave limpa.
12 E as seguintes são as que vocês não podem comer: a águia, o quebrantosso, a águia marinha,
13 o açor, o falcão e o milhano, segundo a sua espécie;
14 e todo corvo, segundo a sua espécie;
15 o avestruz, a coruja, a gaivota e o gavião, segundo a sua espécie;
16 o mocho, a íbis, a gralha,
17 o pelicano, o abutre, o corvo marinho,
18 a cegonha e a garça, segundo a sua espécie, e a poupa, e o morcego.
19 Também todo inseto que voa será impuro para vocês. Não serão comidos.
20 Toda ave limpa vocês podem comer.
21 Vocês não comerão nenhum cadáver. Vocês podem dá-lo ao estrangeiro residente, que está em suas cidades, e ele pode comê-lo, ou vendê-lo a um estrangeiro; pois vocês são povo santo ao SENHOR, seu Deus. Vocês não cozerão o filhote no leite de sua mãe.
22 Vocês devem dar o dízimo de tudo o que produzir a sua semente, o que é produzido no campo ano após ano.

23 E vocês devem comer diante do SENHOR, seu Deus, no lugar onde ele escolher para estabelecer seu nome, o dízimo de seus grãos e de seu vinho novo, e de seu óleo fresco, e das primícias de suas vacas e de suas ovelhas, para que possam aprender a temer o SENHOR, seu Deus, sempre.
24 E se a distância for muito grande para vocês, de modo que não consigam levá-los porque o lugar que o SENHOR escolheu para estabelecer seu nome é muito distante de sua casa – pois o SENHOR, seu Deus, os abençoará,
25 então, pode trocá-los por prata. E levarás a prata em sua mão e irá ao lugar que o SENHOR, seu Deus, escolher.
26 E trocará a prata pelo que desejar: vacas, ou ovelhas, ou vinho, ou bebida forte, ou qualquer outra coisa que quiser. E a comerá ali, diante do SENHOR, seu Deus, e se alegrará, você e sua família.
27 E não se esquecerá do levita que está em suas cidades, pois ele não tem porção nem herança com você.
28 E, ao fim de três dias, você trará todos os dízimos de seu trabalho naquele ano e os depositará em suas cidades.
29 E o levita, como não tem porção nem herança com você, virá, e também o estrangeiro residente, e o órfão, e a viúva que estiverem em suas cidades e eles comerão e ficarão satisfeitos; para que o SENHOR, seu Deus, os abençoe em toda obra que suas mãos fizerem.

O conteúdo deste capítulo, que Driver, adequadamente, intitulou de “Santidade do laicato”, parece, à primeira vista, tratar de uma coleção de diversas leis e prescrições. A substância do capítulo pode ser apresentada da seguinte forma:

(a) proibição de certos rituais fúnebres (v. 1–2);
(b) animais puros e impuros (v. 3–8);
(c) peixes puros e impuros (v. 9–10);
(d) aves puras e impuras (v. 11–20);
(e) criaturas mortas (v. 21a);
(f) cozinhar a cria no leite da mãe (v. 21b);
(g) dízimos (v. 22–27);
(h) dízimo do terceiro ano (v. 28–29).

Com exceção da seção (a), o tema comum que liga as demais seções do capítulo é "alimento" ou aquilo que é permitido, ou não, comer: o verbo "comer" (*'ākal*) ocorre ao longo dessas seções (v. 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 19, 20, 21, 23, 26, 29). A legislação cobre as prescrições dietéticas gerais (b-f) e questões específicas relacionadas a comer os dízimos (g-h).

1–2 (a) *Proibição de certos rituais fúnebres*. O princípio subjacente a esta breve porção de legislação é declarado nas palavras iniciais: *Vocês são filhos do SENHOR, seu Deus*. Antes, em Deuteronômio, o conceito da relação pai/filho entre Deus e Israel havia sido ilustrado pela provisão e cuidado do Senhor para com o seu povo (1.31) e pela razão subjacente à sua disciplina (8.5). Neste contexto, a ênfase recai sobre a responsabilidade dos israelitas em função de sua íntima relação com Deus como seus "filhos". A legislação, no capítulo anterior (13), a respeito da idolatria, pretendia impedir a possibilidade de qualquer relacionamento com outro deus. Nesta seção, a proibição declarada no v. 1 indicou claramente que o comportamento dos israelitas, como filhos de Deus, seria distinto do procedimento que caracterizava certas facetas da religião estrangeira.

Não se ferirão nem farão uma marca calva na cabeça por causa dos mortos – as duas práticas aqui proibidas estavam associadas aos costumes de luto característicos de religiões estrangeiras e podiam estar ligadas ao culto aos mortos. Algumas informações sobre essas práticas na Síria e na Palestina têm sido fornecidas por textos recuperados por arqueólogos de Ras Shamra/Ugarit, relatadas brevemente nas notas seguintes: (i) Em textos mitológicos relacionados a Baal, há uma descrição do luto de El após a morte de Baal.[3] Entre uma variedade de ritos fúnebres, El é descrito como lacerando a si mesmo. (ii) Na "Lenda de Aqht", há uma referência a carpideiras profissionais que também se laceravam para deixar correr o sangue. (iii) Em um texto acadiano recuperado de Ras Shamra (o "Justo sofredor"), um homem doente, mas ainda não morto, é tratado como se já estivesse no túmulo: "meus irmãos, se banham em seu sangue como pessoas possuídas".[5] Fica claro, por esses textos, que a laceração do corpo com o consequente fluxo de sangue era parte dos

costumes de luto empregados nas religiões fora de Israel. Além do luto, no entanto, lacerações podem ter sido parte de um ritual sazonal dentro do culto cananita da fertilidade. Neste contexto, o rito pode ter sido um tipo de magia imitativa destinada a revitalizar o deus Baal, de quem, segundo se cria, dependia a fertilidade da terra.[7] Os israelitas eram proibidos de participar de tais atos. Embora pudessem parecer inocentes, eram atos associados a práticas e crenças repreensíveis e contrárias à fé da aliança e, portanto, deviam ser evitadas. Os israelitas não podiam adorar nenhum outro deus senão o Senhor (14.1–2); eles eram *filhos do SENHOR*. A razão para a proibição é enfatizada, novamente, em 14.2; as mesmas palavras são também empregadas, antes, no discurso (veja 7.6 e comentário), para expressar a santidade e a eleição do povo de Deus.

3–8 (b) *Animais puros e impuros* (v. 3–8). Com respeito a esta seção e às duas seguintes (c-d), tem havido debates sobre o princípio subjacente à regulamentação sobre alimentos permitidos e proibidos. Há aqueles que adotam a posição de que o princípio subjacente tem a ver com a higiene. Seguindo esse parecer, um médico americano conduziu uma série de experimentos para determinar os níveis de toxicidade nas carnes de animais, criaturas aquáticas e aves mencionadas em Deuteronômio 14. Ele descobriu que os diversos tipos de carne proibidos continham uma porcentagem mais alta de toxicidade do que a permitida. Outros afirmam que o princípio subjacente à legislação teria a ver com a associação dessas criaturas com outras religiões. Os animais que os israelitas eram proibidos de comer eram aqueles reverenciados e tidos como sagrados por várias religiões estrangeiras.[10] O texto não deixa absolutamente claro qual é a posição correta e é possível que ambas as posições tenham mérito, como os comentários seguintes tentam esclarecer.

Vocês não comerão coisa alguma abominável (v. 3) – estas palavras declaram uma parte do princípio pertinente aos v. 4–21. A palavra *tôʻēḇāh* (“coisa abominável”) é usada também em 7.25 e 12.31. Em ambas as passagens, a palavra indica uma associação com religiões estrangeiras. Em 7.25, por exemplo, prata e ouro deviam ser descartados por causa de sua associação com imagens de deuses

estrangeiros; simplesmente como substâncias, porém, o ouro e a prata não eram impuros ou maus. Assim, com base no verso 3, parece claro que pelo menos parte da razão para a proibição de se comer certos tipos de carne seria a associação entre esses animais (aves, etc.) e as religiões estrangeiras.

Segue, então, uma lista daquilo que podia (v. 4–5) ou não ser comido (v. 7–8). Essa lista devia ser entendida como sendo representativa, em vez de abrangente. Os versículos 6–7a explicam qual é a base para a distinção: animais que ruminam e têm unhas ou cascos fendidos eram permitidos, enquanto aqueles que não preenchiam ou uma ou as duas condições eram proibidos. As implicações desta base lógica para a distinção sugerem uma questão de higiene, em vez de religiosa, para a ingestão de certos tipos de carne. No verso 8, a complexidade do assunto pode ser claramente vista. O porco era proibido *porque tem unha fendida, mas não rumina*; por isso, seria considerado *imundo*. É incerto se os termos limpo/imundo, do modo como são usados neste capítulo, têm base ritual religiosa ou se têm implicações higiênicas. Deve ser observado que, no Egito, o porco era considerado impuro por razões "mitológicas". Horos havia ficado cego ao olhar para um porco preto (na lenda, sete em forma de porco) e, portanto, o porco era um tabu para Horos e para todos que criam nele. Não há evidência desse tipo de pensamento em Deuteronômio. Por outro lado, as associações sagradas do porco/javali com certos cultos cananitas/sírios podem ter feito do porco um animal particularmente repreensível aos hebreus, presumindo que soubessem dessas associações.[12] Tal associação com uma religião estrangeira, que poderia tornar o porco *imundo*, pode ter sido pelo menos parte da razão subjacente à proibição; um entendimento específico de higiene talvez tenha sido a outra parte da base para a proibição.

Deve ser observado, também, que a identificação de muitos dos animais relacionados nesta seção, e das aves, nos versículos 11–20, é incerta. Muito embora diversas palavras ugaríticas, cognatas aos termos hebraicos, sejam conhecidas hoje, os problemas ainda não foram resolvidos.[14]

9–10 (c) *Peixes e outras criaturas aquáticas, limpos e imundos*. Os tipos normais de peixe, com barbatanas e escamas, eram considerados limpos e podiam ser comidos. Aqueles que não tivessem barbatanas e ou escamas, tais como os bagres do Mar de Genesaré (Galileia), enguias, arraias e lampreias, nas águas costeiras do Mediterrâneo, eram considerados imundos e, portanto, não podiam ser comidos.

11–20 (d) *Aves e insetos voadores limpos e imundos*. Nesta seção, uma categoria geral de aves (v. 11) e insetos voadores (v. 20) é mencionada e somente os tipos proibidos são especificados com alguns detalhes. *Aves* que podiam ser comidas incluíam tipos como codorna, codorniz, pomba; criaturas voadoras que podiam ser comidas incluíam uma espécie de gafanhoto. A longa lista de aves cuja carne era proibida parece consistir, na maior parte, de aves caçadoras e de rapina, se os termos tiverem sido traduzidos corretamente; assim, a base para a proibição talvez tenha sido primariamente higiênica. A carne de morcegos e certos tipos de inseto voador também era proibida.

21a (e) *Criaturas mortas*. Comer a carne de um animal que tivesse morrido naturalmente era proibido. Embora seja possível que a carne fosse proibida por causa da possibilidade de contaminação, que poderia ocorrer rapidamente em climas quentes, é mais provável que fosse proibida em função de o animal não ter sido morto da maneira correta e o sangue não ter sido drenado (veja 12.16). Por isso, o animal poderia ser comido por um estrangeiro residente ou vendido a um estrangeiro, o que não teria sido possível se a carne já estivesse ruim. Os israelitas não podiam comer essa carne, que estaria ritualmente impura, *pois vocês são povo santo ao SENHOR* (veja também 14.2).

21b (f) *Não cozer um cabrito no leite da mãe*. Esta proibição, sem dúvida, reflete uma prática comum na religião cananita e que não era permitida na religião dos israelitas. É possível que um dos textos ugaríticos, que parece conter uma referência a “cozer o cabrito no leite”, forneça um pano de fundo para a específica proibição de Deuteronômio;[18] se esse paralelo externo puder ser substanciado, então o rito proibido teria íntima relação com o culto da fertilidade.

22–27 (g) *Dízimos. Vocês devem dar o dízimo* – a construção hebraica é enfática. O verbo empregado (piel de *ʿāśar*) significa "dizimar" ou "separar dez por cento". O dízimo especificado nestes versículos diz respeito somente aos produtos da terra, a saber, *cereais, vinho novo e óleo fresco* (v. 23; veja também 7.13). O dízimo devia ser levado *ao lugar onde ele escolher para estabelecer seu nome* (veja 12.5 e comentário) e comido *diante do SENHOR, seu Deus*. Entregando o dízimo a Deus regularmente, o povo aprenderia *a temer o SENHOR, seu Deus, sempre* (v. 23) e saberia que sua prosperidade não dependia da irrigação ou de técnicas agrícolas avançadas, mas da bondade e da provisão de Deus.

Nos versículos 24–26, é dada uma prescrição que prevê dificuldades surgidas por causa do tamanho da terra prometida, que, em breve, pertenceria aos israelitas. Se alguns dos israelitas vivessem longe demais do santuário e fosse impraticável levar seus dízimos até lá, então poderiam trocar o dízimo localmente por valor em dinheiro (*prata*) e, subsequentemente, converter o dinheiro novamente em mercadoria no santuário. Com o dinheiro, poderiam adquirir *vacas, ou ovelhas, ou vinho, ou bebida forte, ou qualquer outra coisa que quiser* (v. 26). A ênfase dada a dízimo, nestes versículos, em contraste com a legislação mais precisa, em Números 18.21–32 e Levítico 27.30–33, reside exatamente na jubilosa refeição de confraternização tomada com toda a família, na presença do Senhor (v. 26) e na provisão separada para os levitas (v. 27; veja também 12.12).

28–29 (h) *O dízimo do terceiro ano*. O tempo especificado no versículo 28 parece ser o terceiro e o sexto anos do ciclo sabático de sete anos. Em cada terceiro ano do ciclo, o dízimo não seria levado ao santuário, mas seria posto à parte especialmente para certas classes de pessoas menos privilegiadas. *E o depositará em suas cidades* – o dízimo de cada israelita seria entregue em sua própria cidade e guardado para distribuição quando surgisse uma necessidade ou, então, distribuído imediatamente às pessoas carentes. As pessoas que participavam do dízimo do terceiro ano eram os levitas (que também tinham direito ao dízimo anual, v. 27), o estrangeiro residente, o órfão e a viúva; todos esses grupos, por uma variedade de razões, tinham de

depender da sociedade em geral para seu bem-estar. O tipo de comunidade imaginado e antecipado na terra prometida era uma comunidade em que a maioria dos homens e famílias seria autossuficiente em termos de produzir seu sustento e viver da terra. Entretanto, inevitavelmente haveria membros da comunidade que não seriam autossuficientes. O sistema de dízimos descrito nesses dois versículos permitia que ambos os grupos aprendessem e entendessem sua contínua dependência de Deus. As pessoas que produziam e garantiam recursos para o próprio sustento retornavam ao Senhor, que havia provido tudo em primeiro lugar. Ano a ano, os israelitas aprenderiam a reconhecer e lembrar que a fonte de seu sustento era Deus e, no terceiro ano, lembrariamse especialmente que nem todos eram tão abençoados como eles. Aqueles que não tinham meios regulares de subsistência, tais como estrangeiros, viúvas e órfãos, eram dirigidos a Deus, o Senhor da comunidade, para receber sua provisão. Recebendo-a por meio do dízimo que pertencia ao Senhor, suas necessidades eram supridas. Assim, a saúde e o bem-estar da comunidade seriam mantidos e o povo continuaria a experimentar as bênçãos de Deus que os conduzia à prosperidade (v. 29b).

4. O ANO DA REMISSÃO E A LEI A RESPEITO DOS PRIMOGÊNITOS (15.1–23)

1 Ao fim de cada sete anos, você ordenará remissão.
2 E esta é a natureza da remissão: todo credor remitirá o que emprestou ao seu próximo; não o exigirá de seu próximo ou de seu irmão, pois a remissão do SENHOR é proclamada.
3 Pode exigi-lo do estrangeiro, mas tudo o que seu irmão lhe dever será remitido.
4 Porém, não haverá entre vocês pessoas pobres, pois o SENHOR certamente o abençoará na terra que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar como herança, para a possuir,
5 desde que ouça cuidadosamente a voz do *SENHOR*, seu Deus, tendo o cuidado de cumprir toda esta lei que estou lhe ordenando hoje.

6 Pois o SENHOR, seu Deus, o abençoará, como lhe disse; e você
emprestará a muitas nações, mas não tomará emprestado, e
dominará muitas nações, mas não será dominado por elas.
7 Se houver algum pobre em seu meio, um de seus irmãos em um dos
seus povoados em sua terra, que o SENHOR, seu Deus, lhe dará, você
não endurecerá seu coração e não será mesquinho com seu irmão, o
pobre.
8 Mas certamente será generoso com ele e lhe dará o suficiente para
suprir sua necessidade, seja o que for que ele precise.
9 Você deve tomar muito cuidado para que não haja um pensamento
vil em sua mente, dizendo a si mesmo: O sétimo ano, o ano da
remissão, está próximo, e seus olhos sejam desfavoráveis ao seu
irmão, o pobre, e não lhe dê; então ele clamará ao SENHOR contra
você e isso será mantido contra você como pecado.
10 Certamente lhe dará e sua atitude não será desfavorável
quando lhe der, pois, por causa disso, o SENHOR o abençoará em
toda a sua obra e em todos os seus empreendimentos.
11 Pois o pobre nunca deixará de existir no meio da terra; por isso
estou lhe ordenando, dizendo: certamente você será generoso com
seu irmão, com seus necessitados, e com o pobre na sua terra.
12 Se seu irmão for vendido para você, seja ele hebreu ou hebreia,
então ele lhe servirá por seis anos e, no sétimo ano, você o deixará
ir em liberdade.
13 E quando o deixar ir em liberdade, não o mandará de mãos
vazias.
14 Fará para ele rica provisão de suas ovelhas, da sua eira e do
seu lagar, assim como o SENHOR o abençoou, você dará a ele.
15 Você se lembrará de que foi escravo na terra do Egito e o
SENHOR, seu Deus, o redimiu; portanto, hoje isso lhe ordeno.
16 E se ele lhe disser: Não irei para longe de você, porque ele ama
você e a sua casa, porque é bom para ele ficar com você,
17 então, você tomará um furador e lhe furará a orelha, na porta,
e ele será seu servo para sempre; e você fará o mesmo com a sua
serva.
18 E não lhe parecerá difícil quando o mandar embora livre,
porque, por seis anos, serviu a você pelo equivalente ao salário de

um empregado. E o SENHOR, seu Deus, o abençoará em tudo o que fizer.

19 Você consagrará ao SENHOR todo primogênito que nascer em seu gado ou em seu rebanho de ovelhas; você não trabalhará com o primogênito de seu gado nem tosquiará o primogênito de suas ovelhas.

20 Você e sua casa o comerão de ano em ano perante o SENHOR, seu Deus, no lugar que o SENHOR escolher.

21 Mas se houver nele um defeito, se for coxo ou cego ou tiver outro defeito grave, você não o sacrificará ao SENHOR, seu Deus.

22 Você o comerá em seu povoado, o imundo e o limpo comerão juntamente, como se fosse uma gazela ou um veado.

23 Porém, não comerá o seu sangue; você o derramará no solo, como água.

A substância deste capítulo é uma exposição de leis relativas ao ano da remissão e aos primogênitos, mas a ocasião que motiva esta parte da exposição é a referência às várias classes de pessoas necessitadas, mencionadas em 14.27–29. Assim, especialmente nos versículos 1–18, os detalhes sobre o ano da remissão são mais vagos em comparação com outras legislações sobre o assunto, sendo que uma preocupação humanitária com o necessitado torna-se o centro da atenção.[3]

1 *Ao fim de cada sete anos* – veja também 14.28: *Ao fim de cada três anos*. Depois de dois períodos de três anos, cada terceiro ano sendo o ano do dízimo para o necessitado, o ciclo era completado com um sétimo ano de remissão. *Remissão* (*sh^{e}miṭṭāh*) é um termo difícil der ser definido com precisão neste contexto. A dificuldade diz respeito a se o termo significa "suspensão" ou "término", quando é aplicado a débitos nos versículos seguintes.

2–6 O ano da remissão. No verso 2, *a natureza da remissão* é especificada no que se refere a devedores e credores. A dificuldade antes referida é se o débito devia ser encerrado permanentemente ou suspenso por um ano, significando que o pagamento não poderia ser reivindicado durante o sétimo ano. A última alternativa parece mais provável. No sétimo ano, quando a terra era deixada sem plantio para

descansar, muitas pessoas não teriam condições de pagar seus débitos em função da interrupção temporária de suas fontes normais de sustento. Consequentemente, insistir no pagamento durante o ano da remissão resultaria em particular dificuldade para o devedor, tal como ficar sujeito à servidão não remunerada (veja os v. 12–18). Um débito, entretanto, podia ser cobrado de um *estrangeiro* (v. 3; por exemplo, de um mercador estrangeiro que vivesse em uma cidade israelita), dado que ele não estaria sujeito às prescrições do ano da remissão, estando, assim, em condições de pagar o débito se fosse cobrado. O ano da remissão seria proclamado publicamente (v. 2) a fim de que toda a comunidade soubesse que as estipulações da remissão estavam em vigor.

A declaração do v. 4, de que *não haverá entre vocês pessoas pobres* é condicional, governada pelo conteúdo do v. 5 (*desde que*…). *De fato, o pobre nunca deixará de existir no meio da terra* (v. 11), o que era uma avaliação mais realista, mas o significado dos versículos 4–5 era de que *não precisa* haver pessoas pobres na terra, *pois o* SENHOR *certamente o abençoará*. A plenitude dessa bênção, entretanto, dependeria da completa obediência de Israel. Assim, os versículos 4–5 contêm encorajamento e exortação à luta pela redução da pobreza, enquanto, ao mesmo tempo, enfatizam a abundância da provisão de Deus na terra prometida (v. 4b, 6a). A antecipada prosperidade de Israel recebe uma descrição notável em 6b: o sentido das palavras é que Israel se tornaria um grande Estado mercantil, rico o bastante para emprestar a outras nações e, portanto, exercer influência política sobre elas. As palavras apontam para uma íntima relação que deveria existir entre negócios internos e externos, no futuro Estado que Moisés tinha em mente. A prosperidade dos negócios externos, descrita em 6b, seria resultante da bênção de Deus, mas essa prosperidade dependeria da saúde interna da nação, à qual são dirigidas as exigências deste capítulo.

7–11 A exigência de generosidade para com o pobre. A atitude dos israelitas em relação aos pobres de sua comunidade deveria ser de calor e generosidade: *não endurecerá seu coração e não será mesquinho* (v. 7). O espírito humanitário do discurso vem claramente

à frente nestes versículos, pois a exigência de generosidade se estende além da letra da lei e aponta para uma atitude apropriada que deveria caracterizar as relações do povo com os pobres. Note, contudo, que, aqui, não é uma caridade no sentido de doação de esmolas que é defendida. Trata-se de uma atitude caridosa expressa em dar ao pobre *o suficiente para suprir sua necessidade, seja o que for que ele precise*, sob sua promessa de pagá-lo no devido tempo (v. 8).

O dilema dos versículos 2–6 reaparecem no versículo 9. Um potencial credor poderia não se dispor a fazer o empréstimo a um homem pobre por causa da proximidade do ano da remissão. Tal como nos v. 2–6, o sentido ainda parece ser que o ano da remissão seria um tempo em que o pagamento não poderia ser cobrado. Desse modo, um homem pobre, tomando emprestado um valor antes do ano da remissão, teria um prazo bem maior para ressarcir o empréstimo, mas o credor teria de esperar mais para reaver os recursos emprestados. Ele poderia ser menos propenso, portanto, a responder positiva e generosamente ao pedido do homem pobre. A única maneira de evitar essa situação seria inculcar uma atitude generosa em favor do pobre, de maneira que o credor pensasse primeiro no interesse do pobre e não se preocupasse primariamente em recuperar seu dinheiro (ou mercadoria). Agindo com generosidade, o povo experimentaria as bênçãos de Deus e prosperaria (v. 10b).

12–18 Escravidão e alforria. Embora escravos pudessem ser adquiridos em Israel por diversos meios, tal como captura em guerra (veja 20.14), o conteúdo dos versículos seguintes deixa claro que um tipo específico de "escravidão" é descrito aqui. *Se seu irmão for vendido para você, seja ele hebreu ou hebreia* (v. 12) – no contexto dos versículos 1–11, a razão da venda seria em função de falha no pagamento do débito e um período de servidão substituiria o pagamento. *Ele lhe servirá por seis anos e, no sétimo ano, você o deixará ir em liberdade* – esses não são os seis anos do ciclo sabático, mas seis anos a partir da venda, sendo a liberdade declarada no sétimo ano. O princípio, no entanto, é o mesmo que subjaz ao ciclo sabático, mas a presença da lei, neste capítulo, parece ser motivada pelo tema

dos vários tipos de pessoa necessitada (veja linhas atrás), não pela legislação referente ao ano da remissão.

Quando um escravo completasse seu tempo de serviço, o antigo senhor ou guardião devia fazer para ele ampla provisão, para que ele não começasse seu estado de liberdade em privação. Mais uma vez, fica claro o espírito humanitário de Deuteronômio. O requisito básico da lei era apenas de que o servo fosse libertado no sétimo ano (Êx 21.2); a exposição da lei, feita por Moisés, trouxe à questão o princípio do amor, a Deus e ao próximo, que era vital para a comunidade pactual. *Você se lembrará de que foi escravo na terra do Egito*… (v. 15) – o chamado à lembrança não era simplesmente para evocar piedade ou simpatia pelo escravo, a fim de conduzir à generosidade. Antes, os israelitas deveriam se lembrar de que, quando eram escravos, Deus os amou, libertou e fez ampla provisão para eles; como filhos de Deus (veja 14.1), eles, no sétimo ano, não deviam fazer menos em favor dos escravos libertos.

Em certas circunstâncias, um escravo podia preferir permanecer com a família depois do seis anos exigidos de escravidão. Ele seria, então, marcado com um furo na orelha e se tornaria *servo para sempre* (*ʿeḇeḏ ʿôlām*, v. 17). Este termo, que ocorre também na literatura ugarítica, implica alguém de valor e importância e não parece ter implicações demeritórias. Os regulamentos e exortações contidos nos versículos 12–17 aplicam-se igualmente a escravos de ambos os sexos (v. 17b). Tendo usufruído por seis anos do trabalho de um escravo, poderia acontecer que, por razões de dependência ou usura, algumas pessoas julgassem ser extremamente difícil libertar um escravo. Porém, os senhores deviam libertar voluntariamente o escravo, pois seis anos de serviço eram *equivalentes ao salário de um empregado* – isto é, o escravo teria trabalhado sem receber pagamento e, portanto, os salários que seriam pagos a um empregado, pelo mesmo trabalho, deviam ser considerados como ressarcimento da dívida que havia causado a escravidão. *E o SENHOR, seu Deus, o abençoará em tudo o que fizer* (v. 18b) – veja também os v. 4,6,10.

19–23 A lei com respeito às primícias; veja também 12.6,17; 14.23. A lei é, primeiro, declarada de forma breve e, então, é submetida a

exposição, de conformidade com a natureza geral da apresentação da lei em Deuteronômio. *Todo primogênito* – a primeira cria da vaca, ovelha, etc., a ser produzida durante a vida reprodutiva de um animal, deveria ser consagrada ("santificada") ao Senhor. Por essa razão, um boi macho primogênito não podia ser usado no arado nem um cordeiro macho primogênito podia ser tosquiado, isto é, uma vez que pertenciam a Deus, as primícias não podiam ser utilizadas nas funções normais de animais, em favor do homem. Antes, as primícias deviam ser sacrificadas anualmente e os ofertantes podiam participar delas na refeição sacrificial (veja 14.23). Nenhum animal que fosse imperfeito poderia ser sacrificado a Deus (17.1); o princípio geral, no v. 21, é aplicado especificamente ao primogênito. Sobre os versos 22–23, veja também 12.15–16 e comentário.

5. PRINCIPAIS FESTAS E DESIGNAÇÃO DE OFICIAIS E JUÍZES (16.1–22)

As três principais festas ou peregrinações são tratadas neste capítulo: (a) Páscoa e os pães asmos (v. 1–8); (b) Semanas ou "Pentecostes" (v. 9–12); e (c) Tabernáculos (v. 13–15); os versículos 16–17 compõem um sumário que relaciona as três festas e indica o tema comum que liga a legislação com a presente seção de Deuteronômio. A legislação concernente a oficiais da lei (v. 18–20) introduz outro conjunto de leis relativas: ao rei (17.14–20), aos sacerdotes (18.1–8) e aos profetas (18.9–22). Os versículos 21–22 contêm uma breve porção da legislação sobre o santuário do Senhor.

(a) Páscoa e pães asmos (v. 1–8)

1 Observe o mês de Abibe e celebre a Páscoa ao SENHOR, seu Deus,
pois o SENHOR, seu Deus, lhe trouxe do Egito, à noite, no mês de
Abibe.
2 E você sacrificará o animal da Páscoa ao SENHOR, seu Deus, do
rebanho ou do gado, no lugar que o SENHOR escolher para
estabelecer seu nome.

3 Não comerá pão levedado em sua presença. Por sete dias, você
comerá pães asmos em sua presença, pão de aflição – pois você saiu
da terra do Egito com grande pressa – para que você se lembre do
dia de seu êxodo da terra do Egito todos os dias de sua vida.
4 E em todo o seu território fermento não será visto em sua possessão
por sete dias; e da carne que sacrificar à tarde, no primeiro dia, nada
ficará até pela manhã.
5 Você não sacrificará o animal da Páscoa em nenhum de seus
povoados que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar,
6 mas somente no lugar que o SENHOR, seu Deus, escolher para
estabelecer seu nome. Você sacrificará o animal da Páscoa à tarde,
ao pôr do sol, ao tempo em que saiu do Egito.
7 E você o cozinhará e comerá no lugar que o SENHOR, seu Deus,
escolher; então, à tarde, você voltará para sua tenda.
8 Por seis dias você comerá pães asmos e, no sétimo, haverá
assembleia ao SENHOR, seu Deus; você não trabalhará.

A legislação detalhada a respeito da Páscoa e dos pães asmos está registrada em outro ponto do Pentateuco. Aqui, no discurso de Moisés, somente uma declaração resumida é dada, na qual certos temas recebem ênfase especial em harmonia com o discurso como um todo. Mais uma vez, o passado e o futuro fornecem parte importante da perspectiva. O êxodo do Egito é o período da história passada de Israel que encontra comemoração contínua nessa festa (v. 1,3,6). O futuro é antecipado pela referência ao lugar *que o SENHOR, seu Deus, escolher para estabelecer seu nome* (v. 2) na terra prometida, onde a festa seria comemorada. O lugar não é geograficamente especificado, mas é identificado como o lugar em que o santuário do Senhor seria localizado. A primeira celebração da Páscoa na terra prometida está descrita em Josué 5.10–12.

1 *Observe o mês de Abibe*. Abibe (que foi, mais tarde, chamado de Nissã) ocorria na primavera (aproximadamente março/abril, no calendário moderno). No mês de Abibe, os israelitas deviam celebrar *a Páscoa do SENHOR*. O estilo exortativo da legislação, em Deuteronômio, é tal que a data específica sequer é mencionada, embora, em outro ponto, fique claro que a celebração ocorreria no

décimo quarto dia do mês (Êx 12.18), e a festa dos pães asmos ocorreria durante os sete dias seguintes (15 a 21 de Abibe). *O SENHOR, seu Deus, lhe trouxe do Egito* – a Páscoa era celebração e comemoração do evento em que a comunidade pactual de Deus foi estabelecida. Por causa da libertação da escravidão que Deus havia concedido ao seu povo, no êxodo, o novo compromisso dos israelitas com Deus na aliança do Sinai tinha se tornado possível. Assim, a Páscoa era a celebração da liberdade, mas, ao mesmo tempo, era um lembrete de que a liberdade do Egito e da dominação terrena tinha sido substituída, quase imediatamente, por um novo compromisso. O novo compromisso se tornou evidente no fato de que a celebração era feita pelos israelitas como povo da aliança de Deus.

2 A palavra traduzida como *animal da Páscoa* (*pesaḥ*) é a mesma usada no v. 1, em que é traduzida por *Páscoa*; o mesmo termo é empregado para designar a festa e o animal sacrificial que simboliza o significado da festa. *Do rebanho ou do gado* – as palavras são um pouco ambíguas e difíceis de serem interpretadas. Em Êxodo 12.3–6, é especificado um cordeiro (um carneiro ou um bode) como o animal do sacrifício, enquanto as palavras aqui pareçam oferecer uma escolha mais ampla. Tem sido sugerido que as palavras se referem não especificamente ao cordeiro pascal, oferecido no primeiro dia, mas aos sacrifícios animais oferecidos nos dias dos pães asmos, que seguiam imediatamente a Páscoa. É possível, no entanto, que a passagem de tempo entre a primeira Páscoa, no Egito, e a renovação da aliança nas planícies de Moabe tenha levado a uma expansão da prescrição original. Ao tempo da renovação do pacto, nas planícies de Moabe, Rubem, Gade e a meia tribo de Manassés já haviam tomado posse de suas terras a leste do Jordão. Suas terras recém-possuídas eram pastagens já ricas em gado (veja 3.19 e comentários). Assim, a permissão indicada neste versículo pode ter em vista o estado de coisas que existia no estágio da conquista a leste do Jordão. No lugar que o Senhor escolher para estabelecer seu nome – veja 12.5 e comentário e também 16.6–7, 11, 15 e 16. A Páscoa original, no Egito, havia sido realizada por famílias em suas casas; o sangue aspergido nos umbrais e nas vergas das portas havia providenciado

proteção da ira destruidora do Senhor (veja Êx 12.21–27). A celebração e comemoração contínuas da Páscoa, entretanto, deviam ser feitas em um só lugar, a saber, onde o santuário do Senhor estivesse localizado. A mudança do evento original para a comemoração desse evento pode ser importante. No Egito, os israelitas eram várias famílias sob a suserania de um poder terreno. Depois do êxodo e da formação da aliança, no Sinai, Israel tornou-se uma nação singular, a família de Deus. Desse modo, a Páscoa também se tornou o ato, simbolicamente falando, da grande família de Deus, celebrado em um único lugar, onde o santuário ou casa de Deus estava localizado.

3 A Páscoa e os pães asmos são, com efeito, as duas partes que constituem uma única grande festa. Nos versículos 3 e 4, a segunda parte da festa se torna o centro da atenção. *Não comerá pão levedado* – talvez porque o processo de fermentação fosse considerado impuro e, portanto, inadequado para a ocasião festiva. *Em sua presença* (*ʻālāyw*) – se a tradução estiver correta (veja também a sentença seguinte, v. 3b), a frase se refere ao santuário onde a presença de Deus seria experimentada. *Por sete dias* (15 a 21 do mês de Abibe) *você comerá pães asmos* – o pão não levedado talvez simbolizasse a natureza apressada da saída do Egito, pois, diferente do pão levedado, poderia ser feito às pressas. Contudo, pode ter acontecido simplesmente que o pão sem fermento fosse o elemento principal da dieta dos hebreus no Egito e, assim, seu uso na festa seria uma recordação dos tempos da antiga escravidão. Tem sido sugerido que a palavra *matstsôṯ* ("pão não levedado") pode estar relacionada à palavra egípcia *ms.t/msw.t*, significando apenas "pão, bolo" e pode, portanto, ter sido o termo empregado para designar a comida dos hebreus no Egito.[7] *Pão de aflição – pois você saiu da terra do Egito com grande pressa* – estas palavras indicam que o pão sem levedo pode ter servido para simbolizar tanto a aflição dos anos de escravidão no Egito quanto a partida rápida da terra. *O dia de seu êxodo* – ou "o dia de sua saída". Toda a festa, a Páscoa e pães asmos, devia servir como um memorial das múltiplas dimensões do êxodo.

4 *E em todo o seu território* – embora o contexto se refira à celebração da festa no santuário, a proibição de comer pães levedados teria de ser aplicada a toda a terra. Dessa maneira, o espírito da festa afetava a vida de todos em Israel, não simplesmente a dos homens (veja o v. 16) que estivessem presentes no santuário. A proibição do fermento e o consumo completo da carne sacrificada durante cada noite da festa simbolizavam, mais uma vez (veja o v. 3a), o tema da pureza na celebração. O fermento, assim como a carne velha (que começaria a se degradar com o calor do dia seguinte ao da preparação), teria sido sinal de impureza e, portanto, proibido na festa.

5–6 Nos versículos seguintes, tanto Páscoa quanto pães asmos são mencionadas; aqui, seguem-se especificações detalhadas com respeito ao lugar e ao tempo do sacrifício pascal. O lugar do sacrifício já havia sido mencionado em um sentido positivo (v. 2b) e, agora, é estabelecido de maneira negativa, isto é, com uma proibição: *Você não sacrificará o animal da Páscoa em nenhum de seus povoados* (v. 5). Isso quer dizer que o sacrifício não poderia ser oferecido fortuitamente, onde parecesse apropriado ou conveniente, mas somente no santuário do Senhor (veja o v. 2b e comentário). O animal devia ser sacrificado *à tarde, ao pôr do sol* (v. 6); o momento do ato devia ser o mesmo que o da primeira Páscoa (Êx 12.6), para que fosse mais vívida a comemoração da proteção oferecida pelo animal sacrificial durante a noite da destruição movida pelo Senhor (Êx 12.29).

7 *E você o cozinhará e comerá no lugar que o SENHOR, seu Deus, escolher* – a saber, nas proximidades do santuário do Senhor. *Você voltará para sua tenda* – a expressão significa, com efeito, "ir para casa", mas não devia ser interpretada no sentido de ir para casa em sentido literal. Depois do sacrifício do animal pascal e da vigília que se seguia, pela manhã as pessoas deviam voltar para seus alojamentos ou tendas em que estivessem hospedadas por ocasião da festa. No sétimo dia dos pães asmos, haveria uma assembleia (NEB "cerimônia de encerramento") na qual os dias de festa seriam formalmente encerrados. Tal como no primeiro dia da festa (Nm 28.18), nenhum trabalho deveria ser feito no dia do encerramento (v. 8).

(b) Semanas ou Pentecostes (v. 9–12)

9 Você contará sete semanas; começará a contar as sete semanas
quando, pela primeira vez, a foice começar a segar o grão.
10 E celebrará a Festa das Semanas ao SENHOR, seu Deus, com
suficientes ofertas voluntárias das suas mãos, que você dará segundo
o SENHOR, seu Deus, o abençoar.
11 E você se alegrará diante do SENHOR, seu Deus, você e seu
filho, e sua filha, e seu servo, e sua serva, e o levita que está em seus
assentamentos, e o estrangeiro residente, e o órfão e a viúva que
estão em seu meio, no lugar que o SENHOR, seu Deus, escolher para
ali estabelecer o seu nome.
12 E você se lembrará de que foi escravo no Egito e cuidará de
cumprir estes estatutos.

A segunda das grandes festas anuais era a Festa das Semanas, também chamada de "Festa da Colheita" (Êx 23.16) e de o "Dia das Primícias" (Nm 28.26); o título "Pentecostes" veio a ser usado em data posterior, baseado na tradução grega (LXX) dos "cinquenta dias" mencionados em Levítico 23.16. A Festa das Semanas celebrava, essencialmente, a graciosa provisão de Deus na colheita. A festa se tornaria parte essencial da vida israelita, no futuro, quando a agricultura se tornasse a base para a sociedade. Em consonância com o restante do discurso de Moisés, esses versículos não contêm todas as detalhadas prescrições com respeito à festa, apenas enfatizam certos pontos importantes no contexto do discurso como um todo.

9 A data da festa é dada em termos relativos e imprecisos neste contexto; sete semanas (uma vez que o título da festa é "semanas") eram contadas do início da colheita dos grãos. Em Levítico 23.15–16, a data é mais explicitamente definida como sendo cinquenta dias (sete semanas, o quinquagésimo dia sendo o dia da festa) depois da oferta de uma gavela no início da Páscoa.

10 *Suficientes ofertas voluntárias* – a oferta era feita livremente em uma quantidade determinada pelo ofertante (veja o n. 11) e não era fixa, como nas ofertas diárias e nos sábados. A ênfase do versículo é sobre o que o indivíduo israelita ofereceria, não sobre todos os

detalhes da festa. A futura bênção de Deus na terra é antecipada mais uma vez.

Festa das Semanas. A palavra *ḥag* é tradicionalmente traduzida como "festa" ou "festival", mas tem conotações não contidas nestas palavras em português. Ela implica também o sentido de "peregrinação" (uma opção seria "festa de peregrinação"), uma vez que as semanas e as duas outras festas aqui mencionadas envolviam jornadas ao lugar onde o santuário do Senhor estivesse localizado (veja o v. 16). As peregrinações serviam não apenas para trazer o povo ao santuário central pelo menos três vezes por ano, mas também para recordar ao povo, regularmente, a sua natureza de comunidade, como povo de Deus. A solidariedade da comunidade pactual seria, assim, expressa e fortalecida a cada ano, até mesmo quando a população do país estivesse espalhada por uma grande área geográfica.

11 A festa devia ser um tempo de regozijo para os membros de toda a comunidade, pois celebrava a bondade do Senhor na provisão de alimento para mais um ano, até a colheita seguinte. Para outros termos empregados neste versículo, veja também 12.7,12,18; 14.29.

12 Além de celebrar a provisão de Deus na colheita, o povo devia se lembrar, no meio de sua alegria, do tempo passado, quando era escravo, no Egito. Isso não devia ser simplesmente uma memória do êxodo (veja os v. 1–3), mas a base para a generosidade para com todas as pessoas mencionadas no verso 11 (servos, estrangeiros, viúvas e órfãos; veja também 15.15).

(c) Tabernáculos (v. 13–15)

13 Você celebrará a Festa dos Tabernáculos por sete dias, quando
ajuntar a produção da sua eira e do seu lagar.
14 E você se alegrará em sua festa, você e seu filho, e sua filha, e
seu servo, e sua serva, e o levita, e o estrangeiro residente, e o órfão,
e a viúva que estão em seus povoados.
15 Por sete dias você celebrará a festa ao SENHOR, seu Deus, no
lugar que o SENHOR escolher, pois o SENHOR, seu Deus, o abençoará
em sua produção e em tudo o que fizer e você será realmente feliz.

A *Festa dos Tabernáculos* (ou "Tendas" ou "Acampamentos") também é chamada de Festa da Ceifa (veja Êx 23.16; 34.22). Tal como a Festa das Semanas, a Festa dos Tabernáculos era uma festa da colheita, mas ocorria alguns meses mais tarde, no outono, quando o produto já estaria ajuntado.[14]

13 A festa teria a duração de sete dias (com uma cerimônia de encerramento no oitavo dia: Lv 23.36). Neste contexto, a data não é precisamente especificada, dizendo apenas que deveria começar quando o produto estivesse ajuntado.

14 Veja também o v. 11; a festa seria um tempo de regozijo para todos os membros da comunidade.

15 A festa devia ser celebrada no santuário do Senhor (*no lugar que o SENHOR*…), tal como as duas outras festas de peregrinação. Seria uma celebração alegre em gratidão pela boa provisão de Deus na colheita dos grãos e dos frutos.

(d) Seção de sumário (v. 16–17)

16 Três vezes no ano, todos os homens aparecerão diante do SENHOR, seu Deus, no lugar que ele escolher: na Festa dos Pães Asmos, na Festa das Semanas e na Festa dos Tabernáculos; e não aparecerão diante do SENHOR de mãos vazias.
17 Um homem deve dar segundo a sua capacidade, segundo a bênção do SENHOR, seu Deus, que ele lhe dará.

Compare esta seção de sumário com Êxodo 23.17; 34.23. *Todos os homens* – estas palavras parecem indicar a exigência mínima da lei, embora fique claro, pelos versículos anteriores (especialmente os v. 11, 14), que outras pessoas também podiam atender as três festas anuais, no santuário do Senhor. *Aparecerão diante do SENHOR* – alternativamente, estas palavras podem ser traduzidas como: "Verão a face do Senhor". *Não aparecerão diante do SENHOR de mãos vazias* – como a festa celebrava a provisão do Senhor na colheita, era adequado que o peregrino trouxesse uma oferta do produto com o qual havia sido abençoado. Sobre o princípio do v. 17, ver também o verso 10 e comentário.

(e) A designação de juízes e oficiais da lei (v. 18–20)

18 Você designará juízes e oficiais em todos os seus povoados,
que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar, segundo as suas
tribos; e eles julgarão o povo com justiça.
19 Você não perverterá a justiça; não mostrará favoritismo; e não
aceitará suborno, pois o suborno cega os olhos de homens sábios e
enfraquece as palavras de homens justos.
20 Você buscará a justiça, e somente a justiça, para que viva e
possua a terra que o SENHOR, seu Deus, lhe dará.

Compare estes versículos com 1.13–18 e comentário. A legislação, aqui, é de natureza geral; a maneira de lidar com casos específicos de dificuldades legais é descrita em 17.8–13.

18 *Juízes e oficiais* – o papel do juiz era, sem dúvida, similar ao do juiz moderno, enquanto que o do "oficial" provavelmente era o de representar o segmento executivo da lei e pode ter sido análogo ao policial moderno. Cada povoado teria suas próprias autoridades legais para lidar com casos ordinários, apenas os casos mais difíceis seriam remetidos ao tribunal central (17.8).

19 As admoestações, neste versículo, embora aplicáveis, em princípio, a todos os homens, são dirigidas particularmente aos juízes e oficiais da lei. *Você não perverterá a justiça* – veja também aplicações mais específicas da proibição em 24.17 (cf. Êx 23.6). Aquele que fosse culpado de perverter a justiça estaria sujeito à maldição de Deus (27.19), pois tal ação contradiz o caráter e o propósito de Deus. *Não mostrará favoritismo* – a linguagem empregada (literalmente, "não distinguirás faces") é a mesma utilizada em 1.7. E não aceitará suborno – veja também Êxodo 23.8. O suborno perturba o verdadeiro curso da justiça, apelando ao lado desprezível da natureza humana. A justiça não seria mais um "direito" de todos os homens. Aquilo que é chamado de "justiça" se tornaria, com efeito, um sistema hipócrita, servindo apenas àqueles que tivessem condições financeiras para manipulá-lo. Porque "Deus não aceita suborno" (10:17), a ação era errada e caía sob a maldição do Deus justo (27.25).

20 Tanto o povo quanto os oficiais da lei deveriam buscar *a justiça, e somente a justiça* (v. 19). A busca da justiça e somente a justiça forneceria uma base para a execução da lei que não era meramente humana, enquanto que perverter a justiça reduziria a execução da lei a uma base na qual critérios injustos se tornariam operantes. A justiça, o princípio subjacente à lei, não foi feita nem concebida pelo homem, mas tinha sua fonte e autoridade no próprio Deus. Consequentemente, a justiça era a única base segura e autoritativa da lei. Somente a busca da justiça e a execução da lei em justiça levariam à prosperidade, a saber, vida e posse da terra prometida (v. 20b).

(f) Legislação relativa ao santuário (v. 21–22)

21 Você não estabelecerá um poste-ídolo de qualquer tipo de madeira além do altar do SENHOR, seu Deus, que você fará.
22 E você não levantará uma coluna para si, o que o SENHOR, seu Deus, odeia.

Em uma primeira leitura, esses versículos parecem estar fora de lugar no contexto dos capítulos 16–17, mas é bem possível que a necessidade moderna de apresentação ordenada não fosse considerada uma necessidade primária em um sermão sobre a lei. Como ficará claro nos capítulos 22–25, o discurso não lida com a maioria dos tópicos de maneira sistemática, mas cobre uma variedade de tópicos menores, de modo mais corrido.

Já havia sido ordenado aos israelitas que destruíssem os postesídolos (*asherim*, plural de *asherah*) e colunas dos centros de culto cananitas (veja 7.5 e o comentário sobre 12.3). Agora, eles são expressamente proibidos de construir qualquer objeto de culto *além do altar do SENHOR* no santuário. *Um poste-ídolo de qualquer tipo de madeira* – o hebraico pode ser traduzido literalmente como "um posteídolo, qualquer árvore…" O que o Senhor, seu Deus, odeia (veja também 12.30–31) – a construção de um poste-ídolo ou uma coluna seria indicação de sincretismo com a religião cananita e, portanto, repulsiva ao Senhor.

6. LEIS A RESPEITO DO SACRIFÍCIO, DA TRANSGRESSÃO DA ALIANÇA, DO TRIBUNAL CENTRAL E DO REINADO (17.1–20)

(a) Proibição de sacrifício de animal defeituoso (v. 1)

1 Você não sacrificará ao SENHOR, seu Deus, um boi ou uma ovelha
em que haja um defeito, qualquer defeito, pois isso é uma
abominação ao SENHOR, seu Deus.

Esta lei se refere às regulamentações referentes às primícias (15.19–23) e aos versículos imediatamente precedentes no capítulo anterior (16.21–22). Assim como as primícias não podiam ser defeituosas (15.21), por exemplo, cegas ou coxas, assim também qualquer outro animal sacrificado ao Senhor deveria ser sem defeito. O princípio era o mesmo nos dois casos, isto é, somente o animal melhor e sem mácula podia ser oferecido ao Senhor. Oferecer menos do que o melhor seria, por implicação, zombar de Deus e desprezar a adoração a Deus. Como Malaquias salientou, tempos depois, a oferta de animais defeituosos e de segunda escolha seria equivalente a desprezar o nome do Senhor (Ml 1.6–8). O ato minaria o próprio propósito do sacrifício, pois ampliaria ainda mais o abismo entre o adorador e seu Deus, que o sacrifício devia eliminar.

Em relação a 16.21–22, a oferta de um sacrifício defeituoso é similar, em termos de resultado, à dessacração do santuário do Senhor por meio da importação de objetos estranhos ao culto israelita (a colocação de um poste-ídolo ou coluna no santuário do Senhor). É possível que a religião cananita não tivesse tal prescrição e, portanto, essa oferta de animal defeituoso seria sinal da assimilação de um sincretismo religioso. Qualquer tipo de sincretismo com religião estranha seria uma *abominação ao SENHOR, seu Deus*.

(b) A transgressão da aliança (v. 2–7)

2 Se for encontrado em seu meio, em um de seus povoados que o
SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar, um homem ou uma mulher

que faça o mal aos olhos do SENHOR, seu Deus, transgredindo a sua
aliança;
3 e for e servir a outros deuses, e os adorar, ou ao sol, ou à lua, ou a
todo o exército do céu, o que não ordenei,
4 e você for informado disso ou disso tomar conhecimento, então você
investigará diligentemente e se, de fato, isso for verdade, e for
estabelecido que esta abominação foi feita em Israel,
5 então você levará às suas portas o homem ou a mulher que fez esta
coisa má e os apedrejará – o homem ou a mulher – com pedras e eles
morrerão.
6 Sobre o testemunho de duas ou três testemunhas, o que deve morrer
morrerá; mas não será entregue à morte sobre o testemunho de uma
só pessoa.
7 No primeiro caso, a mão das testemunhas será contra eles para os
entregar à morte, e depois a mão de todo o povo; assim você
removerá completamente o mal de seu meio.

2–3 A legislação contida nestes versículos, que é intimamente relacionada com 4.15–24 e 13.1–18 quanto ao assunto, trata do pecado mais grave na comunidade israelita. Esse crime é a transgressão da sua aliança (v. 2), que envolve a adoração de divindades estrangeiras e é, portanto, uma ramificação do primeiro mandamento, que reivindica total e indivisa lealdade ao Senhor. O pecado minava a própria base sobre a qual a comunidade pactual existia e, por isso, devia ser tratado com muita severidade, pois ameaçava a segurança e a vida dos israelitas. Assim, o pecado, posto que religioso na forma, era político quanto ao significado. Era análogo aos modernos crimes de traição em tempo de guerra, pois o efeito final de ambos é o enfraquecimento da segurança da terra pátria. O pecado envolvia certos atos, tais como adoração e culto a outros deuses (por exemplo, *ao sol, ou à lua, ou a todo o exército do céu*; veja comentário sobre 4.19).

4–5 Quando o pecado fosse conhecido pelas autoridades, quer por meio de denúncia (*for informado*) quer por meio de rumor (*tomar conhecimento*), uma cuidadosa investigação devia ser feita para determinar os fatos. A palavra *abominação*, nesse contexto, equivale

a "crime", pois o Senhor era o rei do Estado teocrático de Israel e o ato em questão era diretamente contrário à lei de Deus, que, por sua vez, refletia seu amor e interesse por seu povo. Se fosse possível demonstrar que o crime tinha ocorrido, então o criminoso, homem ou mulher, devia ser conduzido para fora dos muros da cidade[4] e executado por meio de apedrejamento pela comunidade.

6–7 Tinha de haver, pelo menos, duas testemunhas válidas contra a pessoa acusada para que os fatos fossem estabelecidos e a penalidade entrasse em vigor. Uma só testemunha não seria suficiente para um caso desta severidade, pois, em última análise, a evidência consistiria meramente na palavra de um israelita contra a de outro. Para a aplicação do princípio de duas ou mais testemunhas, no NT, veja Mateus 18.16; 2Coríntios 13.1; 1Timóteo 5.19. A maneira como a execução devia ser realizada enfatiza o peso da responsabilidade pelo testemunho fiel, que dependia do testemunho ocular em um caso que envolve a pena capital. Ainda que a execução devesse ser levada a cabo por toda a comunidade, *a mão das testemunhas será contra eles* (v. 7a). Lançando as primeiras pedras, as testemunhas aceitavam o ônus da responsabilidade; na eventualidade do surgimento de novas evidências que estabelecessem a inocência do acusado (agora morto) e, portanto, o falso testemunho da testemunha, ela, então, assumiria a responsabilidade pelo erro da execução, aliás, pelo assassinato. Por outro lado, tendo fornecido evidência verdadeira, as testemunhas atiravam as primeiras pedras, mas compartilhavam a responsabilidade com toda a comunidade. Assim, todos juntos eliminariam *completamente o mal de seu meio* (v. 7b). A aplicação da pena capital ao ofensor removia o mal que, pela natureza do crime, havia posto em perigo a continuação da comunidade pactual de Deus.

(c) A jurisdição do tribunal central (17.8–13)

8 Se houver uma questão a ser julgada que seja difícil demais para você, entre um tipo de morte e outro, entre um tipo de demanda e outro, entre um tipo de assalto e outro, questões de contenda em seus povoados, então você se levantará e subirá ao lugar que o SENHOR, seu Deus, escolher

9 e irá aos sacerdotes, aos levitas e ao juiz que estará ali naqueles dias,
e inquirirá; e eles lhe declararão a natureza do juízo.
10 Então você agirá segundo a sentença da lei que eles lhe
declararem do lugar que o SENHOR escolher; e terá o cuidado de agir
segundo tudo o que eles lhe determinarem.
11 Você agirá segundo a sentença da lei que eles lhe
determinarem e segundo o juízo que lhe anunciarem. Não se afastará
do pronunciamento que lhe declararem, nem para a direita nem para
a esquerda.
12 E o homem que agir com presunção, não dando ouvidos ao
sacerdote, que está ali para servir ao SENHOR, seu Deus, ou ao juiz,
esse homem morrerá e você removerá completamente o mal de
Israel.
13 E todo o povo ouvirá e temerá e não se comportará novamente
de modo presunçoso.

Em 16.18–20, foram descritos a estrutura local e os princípios da lei. Nestes versículos, está descrita a corte central da lei, cuja função específica seria lidar com os casos legais que, por uma ou outra razão, fossem complexos demais para as cortes locais. A complexidade em questão é especificada no v. 8. *Entre um tipo de morte e outro* – embora o princípio geral da lei fosse claro, podia não ser claro, em um caso específico, se a morte tinha sido causada acidental ou deliberadamente e, portanto, se o crime era um homicídio culposo ou doloso. Os diferentes tipos de *demanda* talvez envolvessem casos em que, por exemplo, fosse difícil distinguir se a ofensa resultou de intenção ou de negligência. *Assalto* talvez faça referência primariamente a crimes que envolvessem danos físicos, em que seria importante distinguir entre casos de ataque intencional, ferimento acidental e negligência criminosa. Qualquer que seja o sentido dos termos do verso 8, eles foram resumidos em uma expressão: *questões de contenda em seus povoados*. A lei revelada estabelecia tanto os princípios gerais (o Decálogo) quanto as aplicações específicas (lei casuística), mas cada ofensa era, na prática, singular e distinta. Ao longo do tempo, um corpo de julgamentos precedentes poderia tornar mais fácil o tratamento de casos mais complexos. Mas em todas as

questões em que um caso específico se mostrasse complicado demais para as cortes locais darem uma sentença adequada, o caso devia ser remetido ao tribunal central, localizado na localidade central de Israel – *o lugar que o SENHOR, seu Deus, escolher* (v. 8).

No tribunal central, os juízes locais deviam inquirir sobre o caso e receber uma deliberação dos sacerdotes ou juízes. É provável que os casos remetidos fossem tratados, no tribunal central, por ambos, sacerdotes e juízes. A função específica dos sacerdotes seria legislar em matérias de lei cerimonial e a dos juízes, de legislar em questões da lei civil ou criminal. Entretanto, deve ser lembrado que, em uma teocracia, a distinção entre lei religiosa e lei civil era um pouco artificial e poderia não haver uma linha claramente definida entre os tipos de caso que deviam ser julgados por sacerdotes e juízes respectivamente.

Os representantes das cortes locais tinham o dever de agir com base no julgamento do tribunal central, quer concordassem quer não. Dessa maneira, haveria uma autoridade jurídica central em Israel, com poder para resolver problemas e conflitos legais. A recusa em aplicar as decisões do tribunal central acarretaria uma penalidade severa, a saber, a morte. Mas o propósito da penalidade, tal como na seção anterior (17.7), era remover *completamente o mal de Israel* (v. 12). A legislação, assim, removia a possibilidade de que surgisse uma forma de anarquia, em que cada região ou autoridade manipulasse a lei para seus próprios fins, desconsiderando o verdadeiro princípio da lei – *a justiça* (veja 16.20). A severidade da penalidade tinha o objetivo de reforçar o poder decisório da corte central e para criar reverência e respeito no povo, a fim de prevenir a ação criminosa.

(d) Leis pertinentes ao reino (v. 14–20)

14 Quando entrar na terra que o SENHOR, seu Deus, está prestes a
lhe dar e tomar posse dela e habitar nela, você dirá: Designarei um
rei sobre mim, como todas as nações que se acham ao meu redor.
15 Você, de fato, designará um rei sobre você, a quem o SENHOR,
seu Deus, escolher. Você designará um rei sobre você dentre seus
irmãos; você não pode escolher um estrangeiro, que não é seu irmão.

16 Apenas ele não multiplicará para si cavalos e não fará o povo
voltar ao Egito para multiplicar cavalos, pois o SENHOR lhe disse:
Você não voltará por este caminho novamente.
17 E ele não deve aumentar para si mulheres, ou seu coração se
desviará; e não deve aumentar grandemente para si prata e ouro.
18 E acontecerá que, quando se assentar sobre o trono de seu
reino, escreverá para si uma cópia desta lei em um livro, a partir da
cópia que está diante dos sacerdotes, os levitas.
19 Ele a terá consigo e a lerá todos os dias da sua vida, para que
aprenda a temer o SENHOR, seu Deus, guardando todas as palavras
desta lei e estes estatutos e praticando-os,
20 para que seu coração não seja exaltado acima de seus irmãos,
e para que não se afaste do mandamento nem para a direita nem para
a esquerda, para que prolongue seus dias sobre seu reino, ele e seus
filhos, no meio de Israel.

Esta seção, contendo leis relacionadas ao reinado, é a única do tipo, no Pentateuco. Elas tomam a forma de legislação permissiva, em vez de apresentar uma exigência. Isso significa que elas antecipam o tempo quando, por razões práticas e pragmáticas, o reinado se tornaria uma necessidade. Contudo, a legislação não expõe com detalhes o caráter do ofício real. Antes, especifica as atitudes e características a serem requeridas de um rei em um Estado primariamente teocrático. Como Estado teocrático, o único rei verdadeiro de Israel era o Senhor e havia um sentido em que parecia presunçoso que alguém pretendesse assumir esse título. A legislação dada aqui deixa claro que o rei teria de se manter consciente de sua condição humana com um homem entre seus irmãos e também de sua condição em relação ao reinado de Deus. Contudo, a lei dada aqui não devia ser considerada como um guia sobre o papel prático do rei na estrutura do governo.[9]

A lei antecipa um tempo em que, depois de haver possuído a terra, os israelitas decidiriam ter um rei: *Designarei um rei sobre mim, como todas as nações que se acham ao meu redor* (v. 14). No período entre o êxodo e a monarquia, Israel (como um Estado não monárquico) era uma exceção no mundo do Oriente Próximo, na época. Se, portanto,

um rei fosse indicado, os vizinhos de Israel forneceriam a fonte natural para um modelo de reinado. Conquanto o modelo fosse viável em termos políticos, o reinado israelita seria distinto pelo caráter da sua religião, tal como os versículos seguintes deixam claro.

A primeira especificação era que o futuro rei seria divinamente designado (*a quem o SENHOR, seu Deus, escolher*, v. 15). Assim como a localização do santuário seria escolhida por Deus (veja c. 12), assim também seu representante real seria escolhido. Na teoria, portanto, o ofício real não seria dependente nem da popularidade nem do poder militar; ele seria exercido por um homem aprovado por Deus. Além disso, esse homem aprovado seria um israelita, não um estrangeiro. À primeira vista, essa legislação pode parecer um tanto peculiar, uma vez que é difícil conceber uma situação em que um estrangeiro pudesse ser designado para o ofício de rei. No entanto, há uns pontos, tanto da história do Oriente Próximo quanto do AT, que lançam luz sobre a proibição. É possível que os hebreus se lembrassem do tempo de sua peregrinação no Egito e sofressem com as memórias das grandes perturbações internas associadas ao reinado dos reis estrangeiros hicsos (XV e XVI Dinastias). Mas há dois incidentes na tradição bíblica posterior que talvez sejam mais importantes. No tempo dos juízes, há duas referências enigmáticas a Sangar (Jz 3.31 e 5.6). Sangar, aparentemente, não era hebreu (talvez, um soldado mercenário hurrian), ainda que agisse em favor de Israel. De algumas maneiras, ele representa o perigo de algum pró-israelita estrangeiro étnica e religiosamente (como fica implícito em seu título, *ben Anath*, sendo Anate uma deusa cananita) estar em posição de poder na comunidade israelita. Uma ilustração diferente vem do período imediatamente anterior ao início da monarquia, com Saul. Houve uma tentativa abortada de assumir o reino, feita por Abimeleque. Tem sido argumentado que Abimeleque talvez fosse, em parte, um estrangeiro (por parte de mãe) e associado aos cananitas de Siquém. Se for esse o caso, ele seria desqualificado para o ofício de rei em Israel. De qualquer maneira, a proibição contra ter reis estrangeiros objetiva preservar a integridade da religião israelita. Ninguém que não fosse

verdadeiramente israelita conseguiria viver dentro da legislação contida nos versos 18–20 (ver adiante).

Nos versículos 16–17, há três proibições separadas relativas às atividades e ao comportamento do rei. A primeira tem a ver com cavalos. O rei não devia acumular grande quantidade de cavalos. Esses animais representavam riqueza no Oriente Próximo, mas sua função principal era relacionada à guerra, especialmente carros de combate e, em menor extensão, tropas de cavalaria. No período israelita primitivo, a conduta de guerra era largamente realizada com a infantaria. Estrategicamente, a infantaria era fraca para enfrentar carros de combate, mas, no conceito israelita, sua força militar não residia no número ou tipo de suas tropas, mas na força e na presença do Senhor na batalha. Eles já haviam experimentado a liderança de Deus contra um inimigo equipado com carros de combate puxados por cavalos (Êx 15.1,4). Nos dias à frente, haveria ocasiões semelhantes. Por exemplo, na guerra de Débora (Jz 4–5), as forças israelitas estavam em grande desvantagem diante das forças cananitas, equipadas com carros, mas, uma vez mais, a vitória foi alcançada com a intervenção de Deus. No período primitivo, então, parece haver certa suspeita sobre o uso de cavalos para fins militares não por causa de alguma opinião específica sobre o próprio animal, mas porque o cavalo representava as táticas militares dos inimigos de Israel, contra os quais a maior força era o Senhor.

Em 16b, a proibição é dada em detalhes mais específicos: *Não fará o povo voltar ao Egito para multiplicar cavalos*. O sentido exato das palavras é um pouco incerto. Pode ser que legislação proíba, por antecipação, a abertura de relações diplomáticas e comerciais com o Egito, um resultado que seria o comércio de cavalos. Conquanto a Anatólia fosse a fonte primária de cavalos para propósitos comerciais, os habitantes da Palestina, normalmente, recorriam ao Egito como principal fonte de suprimento. Por outro lado, algo diferente de relações diplomáticas e comerciais pode ter sido proibido, como fica implícito nas palavras: *Você não voltará por este caminho novamente*. É possível que o que estivesse em mente fosse o tráfico de pessoas (isto é, de soldados mercenários israelitas) em troca de cavalos. A

consequência de tal ação, para os homens envolvidos, seria a separação da liberdade da comunidade israelita e um retorno à antiga escravidão, no Egito. Poucas coisas seriam piores para um israelita livre.

Segundo, o rei era proibido de *aumentar para si mulheres* (v. 17). A proibição, provavelmente, refere-se a um aumento de mulheres estrangeiras, o que poderia levar a um desvio da verdadeira religião israelita (*ou seu coração se desviará*; veja também 1Rs 11.1–4). O propósito da obtenção de muitas mulheres era, geralmente, político; um casamento com uma princesa estrangeira poderia reforçar um tratado com um país vizinho. Entretanto, o perigo de tal curso de ação já havia sido esclarecido por Moisés em uma parte anterior do discurso (veja 7.3–5 e comentário). Algo implícito no procedimento de um casamento de aliança política é o desvio da única e verdadeira lealdade para o Estado israelita, a saber, o tratado que tem sua expressão na aliança com o Senhor.

A terceira proibição é dirigida contra o acúmulo, pelo rei, de riqueza pessoal (*prata e ouro*, v. 17). O acúmulo de riquezas tenderia a dar ao rei excessivo poder pessoal, de modo que ele se afastasse de seus irmãos (cf. v. 15). Mais especificamente, o desejo de acúmulo de riqueza, que facilmente pode ser tornar uma paixão consumidora, iria de encontro ao verdadeiro caráter do rei ideal, como descrito nos versículos 18–20.

O rei ideal devia escrever *para si uma cópia desta lei em um livro, a partir da cópia que está diante dos sacerdotes, os levitas*. O significado exato destas palavras não é fácil de determinar por causa da ambivalência da expressão *desta lei*, em Deuteronômio. Ele pode ser entendido como uma referência à legislação sobre o rei (v. 14–17). Ou pode ser entendido como uma referência a Deuteronômio como um todo ou como uma referência específica à porção legislativa do livro (c. 12–26). Entretanto, deve ser lembrado que Deuteronômio como um todo descreve a renovação da aliança do Sinai, que tinha sido registrada em data anterior. Poderá ser, então, que *esta lei* se refira ao documento original da aliança do Sinai, talvez ao chamado Livro da Aliança (Êx 24.7).

Esse livro devia ser o *vade mecum* do rei, seu companheiro por toda a vida e fonte de sabedoria e força. Lendo e aprendendo, ele expressaria verdadeira obediência ao seu Deus, exemplificada pela guarda de sua lei e de seus estatutos. A verdadeira reverência a Deus, por sua vez, manteria o rei consciente de seu verdadeiro relacionamento com seus companheiros israelitas (*para que seu coração não seja exaltado acima de seus irmãos*, v. 20). Isso evitaria que, em virtude de sua riqueza, ele se isolasse de seus companheiros (cf. v. 17). Conquanto a questão de se o reinado devia ou não ser dinástico não seja trazida à tona explicitamente, as implicações do verso 20 são condicionalmente dinásticas. O verdadeiro rei exerceria seu reinado sobre o reino por um longo tempo, assim como seus filhos depois dele.

O papel do *livro* na vida do rei é importante para o entendimento das plenas dimensões da fé de Israel. Na primeira parte do discurso, Moisés lembrou à sua audiência os eventos da história passada; com base na experiência de Deus na História (uma forma de revelação), os israelitas obtinham forças para o futuro. Mas a revelação da Palavra de Deus, escrita para as sucessivas gerações, também era uma fonte de força. Os atos e as palavras de Deus foram registrados, mas, enquanto aqueles davam evidência da viva realidade de seu Deus, estas forneciam, em detalhes, a orientação e a sabedoria para a vida diária, em primeiro lugar, para o rei.

7. LEIS REFERENTES AOS LEVITAS, PRÁTICAS ESTRANGEIRAS E PROFECIA (18.1–22)

(a) Os levitas (1–8)

1 Os sacerdotes, os levitas – toda a tribo de Levi – não terá porção e
herança com Israel; comerão ofertas feitas por fogo ao SENHOR e sua
herança.
2 E não terão herança no meio de seus irmãos; o SENHOR é a sua
herança, como lhe disse.

3 E isso será devido aos sacerdotes pelo povo, daqueles que oferecem
sacrifício, seja boi ou ovelha; eles darão ao sacerdote a espádua, as
queixadas e o bucho.
4 Você lhe dará as primícias do seu cereal, do seu vinho novo e do seu
óleo e as primícias da tosquia de suas ovelhas;
5 porque o SENHOR o escolheu de todas as suas tribos para servir em
nome do SENHOR, ele e seus filhos, continuamente.
6 E se o levita vier de um de seus povoados, de todo o Israel, onde
reside – e ele pode vir livremente quando desejar – ao lugar que o
SENHOR escolher,
7 então ele pode servir em nome do SENHOR, seu Deus, como todos
os seus irmãos levitas, que estão ali diante do SENHOR.
8 Comerão igual porção, além daquilo que vier da venda de seu
patrimônio.

Os levitas, que já foram mencionados várias vezes em Deuteronômio, são, agora, assunto de legislação mais detalhada. Deve ser notado, de início, que os levitas também são tema de diversas dificuldades e incertezas em estudos do AT. Tais dificuldades não podem ser completamente resolvidas no contexto desses versículos, mas será feita uma tentativa de clarificar o máximo possível esta passagem específica.[2]

1–2 *Os sacerdotes, os levitas – toda a tribo de Levi*. O significado exato das palavras de abertura é incerto e está relacionado a um problema maior, a saber, o relacionamento entre sacerdotes e levitas e à questão de se todos os levitas eram sacerdotes. De um ponto de vista, as palavras podem ser interpretadas para implicar que todos os levitas eram sacerdotes (embora pudessem ter várias e diversas funções). Alternativamente, o sentido pode ser que alguns levitas eram sacerdotes e outros, não. Se esse fosse o caso, então uma distinção teria de ser nos versículos seguintes, entre a legislação especificamente relacionada aos sacerdotes (v. 3–5) e a legislação que se refere de modo mais geral aos levitas (v. 6–8). Tomando este ponto de vista como hipótese provisional, os versículos 1–2 serão interpretados como se referindo a *todos* os levitas, os versículos 3–5 como se referindo aos sacerdotes levíticos e os versículos 6–8 como

se referindo aos levitas que não agiriam normalmente como sacerdotes.

Nenhum dos levitas teria porção e herança com Israel (v. 1) – isto é, os levitas, como tribo, não receberiam uma porção da terra prometida como território tribal. *Comerão ofertas feitas por fogo ao SENHOR e sua herança*. Se a palavra *'ishsheh* significar "ofertas por fogo", então o sentido é que os levitas receberiam porções dessas ofertas (cf. v. 3). Entretanto, é possível que a palavra deva ser traduzida simplesmente como "ofertas, oferendas", sem qualquer implicação de sacrifício. Essa possibilidade parece bem plausível, no contexto da parte mais geral da legislação. Os levitas seriam mantidos pela generosidade do povo, que já teria sido orientado a não se esquecer deles ou negligenciá-los.[8]

3–5 As provisões a serem alocadas aos sacerdotes levitas são, aqui, descritas: incluem alimentação (porções da carne de animais sacrificiais, milho, vinho e óleo) e material para confecção de vestes (lã). Esses congêneres eram dados aos sacerdotes, mas, em certo sentido, eram pagamentos devidos por serviços prestados. Não havendo território tribal, os sacerdotes se dedicavam especificamente ao serviço do Senhor e mereciam participar da abundância da terra prometida (veja o v. 5).

6–8 Estes versículos contêm legislação permissiva, visando a certas contingências futuras. Alguns levitas, residindo em vários assentamentos israelitas (veja Nm 35.1–8), desejariam ir ao santuário principal (o tabernáculo, com a arca, no *lugar que o SENHOR escolher*). Eles poderiam fazer isso *livremente quando desejarem* (sobre a construção gramatical, veja 12.15 e comentário), para, ali, *servirem em nome do SENHOR, seu Deus* (v. 7). Uma vez que estariam desempenhando os mesmos deveres dos sacerdotes que serviam normalmente no santuário, *comerão igual porção*. As palavras seguintes (… *além daquilo que vier da venda de seu patrimônio*) são obscuras e de sentido incerto no hebraico, embora pareçam designar alguma fonte de renda que não fosse afetada pela transferência do levita de sua residência, ou de algum outro lugar, para o santuário principal.

(b) Proibição de práticas religiosas estrangeiras (v. 9–14)

9 Quando tiver entrado na terra que o SENHOR, seu Deus, está prestes
a lhe dar, não aprenderá a se comportar segundo as práticas
abomináveis daquelas nações.
10 Não será encontrado em seu meio aquele que faz seu filho ou
sua filha ser queimado no fogo, aquele que pratica adivinhação,
aquele que pratica predição ou aquele que interpreta agouros, ou
aquele que pratica feitiçaria,
11 ou aquele que pratica magia, ou aquele que consulta fantasmas
ou espíritos familiares, ou o necromante.
12 Pois todo aquele que pratica essas coisas é uma abominação
ao SENHOR e o SENHOR, seu Deus, está prestes a expulsá-los de
diante de você por causa dessas abominações.
13 Você será perfeito, diante do SENHOR, seu Deus.
14 Pois estas nações, que você está prestes a desapossar, ouvem
os adivinhos e vaticinadores, mas, quanto a você, o SENHOR não
permitiu isso.

O contexto desses versículos é particularmente importante para sua interpretação. O início do capítulo tratou dos levitas (v. 1–8) que ministravam diante do Senhor, de várias formas, em favor do povo. A última seção (v. 15–22), seguinte a esta, trata da profecia, isto é, a entrega da Palavra de Deus ao povo. Esses dois tipos legítimos de ofício religioso são contrastados nesta seção intermediária, que contém legislação proibitiva contra tipos ilegítimos de obreiro e práticas religiosas. O período considerado, como é consistentemente o caso em Deuteronômio, é o tempo em que os israelitas possuiriam a terra prometida (v. 9). Nesse tempo, eles deviam tomar muito cuidado para não copiar seus precedentes na terra em termos de vários ofícios e práticas religiosas.

10–11 Segue-se uma lista abrangente de tipos religiosos de obreiro e de mágicos que seriam proibidos em Israel. O significado exato de todos os termos empregados é, hoje, incerto, mas a ênfase da lista deve ser achada em seu caráter de ampla proibição de todo o tipo de adivinhação, magia e consultas ao mundo espiritual, típicas da religião dos cananitas.[11] *Aquele que faz seu filho ou sua filha ser*

queimado no fogo (veja 12.31 e comentário), o contexto indica que a referência não é simplesmente ao sacrifício infantil, mas ao oferecimento de uma criança com o propósito específico de determinar ou discernir o curso dos acontecimentos. Isso quer dizer que o sacrifício teria intenção mágica. *Aquele que pratica adivinhação*[13] *aquele que pratica predição ou aquele que interpreta agouros* – são proibidos vários métodos de adivinhação (isto é, emprego de meios considerados sobrenaturais para descobrir o curso de eventos futuros). A magia também devia ser proibida. Distinta da adivinhação, a magia tentava influenciar eventos ou pessoas por meio de métodos sobrenaturais. Os métodos proibidos eram feitiçaria e o uso de encantamentos (v. 11), embora a distinção entre os dois termos não seja clara, nesse contexto. Finalmente, são proibidos diversos tipos de consulta com o mundo dos espíritos (de novo, com o propósito de saber e, talvez, determinar o futuro). *Aquele que consulta fantasmas* – a referência é ao tipo de pessoa que invoca e consulta fantasmas (veja a consulta que Saul fez à feiticeira de Em-dor, 1Sm 28.8–14). *Espíritos familiares* – alguns praticantes consultavam apenas espíritos conhecidos ou específicos. A necromancia também é uma forma de predição por meio da comunicação com os mortos.

12–14 Essas ofícios e práticas estrangeiros, que eram *uma abominação ao SENHOR*, deviam ser proibidos em Israel precisamente porque eram parte da razão para o julgamento de Deus sobre os cananitas, expulsando-os da terra. Para manter sua posse, o povo de Israel deveria ser *perfeito, diante do SENHOR, seu Deus* (v. 13). Nestes versículos, aparece novamente a essência da tradição pactual. A promessa da aliança do Senhor assegurava o dom da terra, mas sua posse continuada dependeria da fidelidade dos israelitas às obrigações pactuais, a saber, a obediência que os tornaria perfeitos (ou sem mácula).

(c) O profeta (v. 15–22)

15 O SENHOR, seu Deus, levantará para você um profeta como eu,
de seu meio, de seus irmãos; você o ouvirá –

16 assim como você pediu ao SENHOR, seu Deus, em Horebe, no
dia da assembleia, dizendo: Não posso continuar a ouvir a voz do
SENHOR, meu Deus, nem posso olhar para o grande fogo novamente,
para que não morra.
17 E o SENHOR me disse: Eles estão certos no que disseram.
18 Levantarei um profeta para eles, do meio de seus irmãos, assim
como você; e colocarei minha palavra em sua boca e ele lhes falará
tudo o que eu lhe ordenar.
19 E acontecerá que aquele que não der ouvidos às minhas
palavras que ele falará em meu nome, eu mesmo o farei responsável.
20 Mas o profeta que agir presunçosamente, dizendo uma palavra
em meu nome, que não lhe ordenei que dissesse, ou que falar em
nome de outros deuses – esse profeta morrerá.
21 E se você disser a si mesmo: Como distinguiremos a palavra
que o SENHOR não falou?
22 Quando o profeta falar no nome do SENHOR e a palavra não
for verdadeira ou não se cumprir, esta é a palavra que o SENHOR não
disse. O profeta a disse em presunção. Não tenha temor dele.

Havendo proibido certos métodos ilegítimos de comunicação com o mundo sobrenatural (v. 9–14), o sermão sobre a lei, agora, volta-se para a profecia, o verdadeiro e único meio pelo qual a Palavra de Deus devia ser entregue ao povo. A legislação a seguir tem dois níveis de significado.[17] Seu significado imediato reside na provisão para a continuação da profecia depois da morte do profeta Moisés. Mas, além disso, a própria passagem é uma profecia, tal como esclarece a interpretação dada no Novo Testamento.

15 *Um profeta como eu, de seu meio, de seus irmãos* – o sentido primário em que os futuros profetas lembrariam Moisés seria em sua função, que era declarar a Palavra de Deus. Os profetas seriam israelitas (não estrangeiros, v. 9–14), que deviam declarar a Palavra de Deus e que, portanto, a ouviriam e obedeceriam (*você o ouvirá*).

16–19 A instituição dessa contínua linha de profetas foi marcada pelos eventos em Horebe, quando o povo, temeroso de ouvir pessoalmente a voz de Deus, pediu que Moisés agisse como mediador em seu favor (veja 5.23–27 e comentário). O profeta divinamente

designado, falando diretamente a Palavra de Deus (v. 18), fornecia, assim, aos israelitas um modo de conhecer e entender o curso dos eventos humanos que era totalmente diferente do de seus vizinhos. E como a palavra do profeta era falada com autoridade divina, ignorá-la acarretaria o juízo de Deus: *eu mesmo o farei responsável* (v. 19).

20–22 Em razão da natureza grave da falha em obedecer a palavra do profeta, a legislação, agora, volta-se à questão do discernimento entre a verdadeira e a falsa profecia. Além disso, a natureza criminosa da falsa profecia é enfatizada com a imposição da pena capital para o ofensor. Contudo, para saber se a palavra do profeta devia ser ou não obedecida e para poder condenar o falso profeta, tinham de ser estabelecidos critérios para distinguir entre o verdadeiro e o falso profeta. Em alguns casos, pelo menos, a distinção podia ser feita com facilidade. Quando um profeta, em Israel, falasse *em nome de outros deuses*, ele não apenas era falso profeta, mas também era culpado da quebra do primeiro mandamento e, portanto, merecedor da pena de morte. O caso de discernimento mais difícil seria aquele em que um profeta proferisse suas próprias palavras, afirmando serem as palavras de Deus. Nesse caso, entre outros crimes, seria culpado de grosseira presunção (v. 20). Os critérios para se distinguir as verdadeiras palavras de Deus são expressos muito sucintamente em duas cláusulas. (a) *A palavra não é verdadeira* – o hebraico traz, literalmente, "a palavra não é". A implicação parece ser que a palavra não tem substância ou que o que o profeta diz simplesmente "não é assim". Isso quer dizer que a palavra supostamente falada por Deus por intermédio do profeta não estava de acordo com o que o Senhor já havia revelado e era, portanto, automaticamente, suspeita. (b) *Ou não se cumprir* – esta cláusula se refere a palavras de julgamento ou de natureza preditiva. A verdade das palavras estaria no seu cumprimento.

Provavelmente seria errado considerar esses critérios como regras a serem aplicadas rigidamente cada vez que o profeta abrisse a boca. Quando um profeta anunciasse a vinda do juízo de Deus e cobrasse arrependimento, não faria sentido esperar para ver se o juízo realmente aconteceria para só então se arrepender (tarde demais!).

Antes, os critérios apresentam um apelo pelo qual o profeta adquiria sua reputação como verdadeiro profeta e porta-voz de Deus. Ao longo do ministério profético ficaria patente, em coisas importantes ou corriqueiras, o caráter de um profeta como verdadeiro porta-voz de Deus e começaria a ser visto claramente. Da mesma maneira, os falsos profetas seriam desacreditados e, então, tratados segundo a lei.

Com o passar do tempo, os versículos concernentes ao profeta vieram a ser reconhecidos dentro do judaísmo como tendo um ponto de referência futuro. Em seu "segundo sermão", Pedro cita estes versículos de Deuteronômio[21] e vê seu cumprimento profético em Jesus (At 3.22–23). O paralelo entre Jesus e Moisés, profeticamente expresso aqui, é marcante. O profeta Moisés, no papel de líder do povo e de porta-voz de Deus, foi instrumental na fundação do primeiro reino, o reino de Israel. Conquanto tenha sido seguido por muitos autênticos profetas na história do reino, nenhum deles foi comparável a ele na significância de sua obra sob a direção de Deus. Da mesma maneira, Jesus também marcou a vinda de um novo reino; não era um reino político deste mundo, como o de Moisés, mas o "reino de Deus". O profeta Moisés mediou a aliança que devia ser a constituição do reino de Israel, cujo verdadeiro rei era Deus. O profeta Jeremias sinalizou o fim desta era e apontou para uma nova aliança (Jr 31.31–34) e um novo tipo de reino. Esses indicadores do passado encontraram seu cumprimento em Jesus.

8. CIDADES DE REFÚGIO E PROCEDIMENTO LEGAL (19.1–21)

(a) A lei a respeito das cidades de refúgio (v. 1–13)

1 Quando o SENHOR, seu Deus, eliminar as nações cuja terra o
SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar, e você as desapossar e
viver em suas cidades e em suas casas,
2 você separará três cidades no meio de sua terra, que o SENHOR, seu
Deus, lhe dará para possuir.

3 Você fixará a distância dos caminhos e dividirá em três o território de sua terra, que o SENHOR, seu Deus, o fará herdar, para que todo homicida possa encontrar refúgio ali.
4 E este é o procedimento para o homicida que fugir para lá, para salvar sua vida. Aquele que matar seu próximo sem intenção e que não o odiava antes disso.
5 Aquele, por exemplo, que for com seu próximo à floresta para cortar lenha e sua mão mover o machado para cortar a árvore, mas o ferro se soltar do cabo e ferir seu próximo, de modo que morra – este homem pode fugir para uma dessas cidades e salvar sua vida,
6 para que o vingador do sangue, enquanto estiver consumido pela ira, não persiga o homicida e o capture, porque o caminho é longo, e tire sua vida, muito embora não mereça a pena de morte, porque não o odiava antes disso.
7 Por isso estou lhe ordenando: você separará três cidades.
8 E se o SENHOR, seu Deus, estender seu território, como prometeu por juramento aos seus pais, e lhe der toda a terra que prometeu dar aos seus pais,
9 mas você deve tomar cuidado para cumprir todos estes mandamentos que estou lhe ordenando hoje, amando o SENHOR, seu Deus, e andando sempre em seus caminhos – então você poderá separar mais três cidades além destas três,
10 para que o sangue inocente não seja derramado no meio de sua terra, que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar como herança, pois você seria responsável pelo sangue derramado.
11 Mas se houver um homem que odeia seu próximo e armar uma emboscada para ele, e se levantar contra ele para lhe tirar a vida, para que morra, e fugir para uma dessas cidades,
12 então os anciãos de sua cidade enviarão e o tirarão dali, e o entregarão ao poder do vingador do sangue e ele morrerá.
13 Seus olhos não terão piedade dele e você eliminará de Israel a culpa pelo sangue inocente, e tudo lhe irá bem.

As “cidades de refúgio” já foram mencionadas, brevemente, no cap. 4.41–43. Nessa passagem, três cidades foram mencionadas pelo nome e separadas para servir como cidades de refúgio para as tribos que residiriam a leste do vale do Jordão. Nesses versículos, nenhuma

cidade é mencionada pelo nome, pois os israelitas ainda não haviam cruzado o Jordão e tomado posse da terra que Deus lhes prometera (v. 1). Os versículos descrevem o procedimento para a indicação das cidades e sua função em relação à lei criminal israelita. A instituição de cidades de refúgio parece ser uma expansão de uma lei mais simples contida em Êxodo 21.12–14, em que o altar (presumivelmente o altar do santuário do Senhor) oferecia proteção para o homicida, mas não para o assassino. Entretanto, quando os israelitas tomassem posse da terra, o santuário e seu altar ficariam localizados a uma distância considerável da maior parte da população. As cidades de refúgio, localizadas estrategicamente em todo o território israelita, suplementariam essa função particular do santuário e de seu altar.

2 *Você separará três cidades* – perfazendo o total de seis cidades, contando com as outras três a leste do Jordão. *No meio de sua terra* – as cidades seriam localizadas em bases geográficas ou regionais, mas não necessariamente em relação ao território tribal. O propósito da distribuição seria prover lugares de refúgio em pontos de fácil acesso para todas as áreas da futura terra de Israel. Alocar uma cidade por tribo poderia corromper o propósito das cidades, transformando a lei em relação ao homicídio doloso e ao homicídio culposo uma questão tribal de justiça e de vingança.

3 *Você fixará a distância dos caminhos* – o sentido desta cláusula é difícil de ser determinado, mas parece estar relacionado à localização relativa das cidades ao longo da terra.[5] A implicação das palavras é que as três cidades deviam estar distribuídas pela terra, de maneira que nenhum fugitivo estivesse em particular desvantagem debaixo da lei por causa da distância de sua residência até as cidades de refúgio. *E dividirá em três o território de sua terra* – veja os comentários sobre o versículo 2.

4–7 *E este é o procedimento…* – os versículos que seguem descrevem a função das cidades de refúgio em relação ao crime de homicídio doloso. O homicida é definido como aquele que mata uma pessoa acidentalmente, *sem intenção* (isto é, sem premeditação) e sem que antes tenha tido sentimento de ódio contra o próximo. Um

exemplo básico e simples é dado no verso 5: dois homens vão a uma floresta para cortar madeira e um deles é morto em um acidente provocado por um defeito no machado de seu amigo. O homem responsável pela morte acidental de seu companheiro poderia buscar abrigo na cidade de refúgio mais próxima.

O vingador do sangue (*go'ēl haddām*) (v. 6) – o sentido exato desta expressão tem sido objeto de considerável debate. Tradicionalmente, tem sido interpretada como se referindo ao parente mais próximo da vítima, sobre quem pesava a responsabilidade de vingar o sangue derramado. Mais recentemente, entretanto, a expressão tem sido interpretada como se referindo ao representante dos anciãos da cidade em que a morte teria ocorrido; seria, portanto, um oficial ("protetor do sangue") e não um parente do morto.[9]

O sentido da expressão possivelmente está em algum ponto entre essas duas alternativas. O vingador de sangue bem pode ser o parente mais próximo do morto; sua responsabilidade, entretanto, não era simplesmente matar a pessoa responsável pela morte (acidental ou intencional), mas de levá-la perante as cortes de sua cidade, que decidiriam o caso do modo adequado. Se a morte fosse acidental, o homicida seria enviado a uma cidade de refúgio. A cidade de refúgio não era simplesmente um lugar de segurança, mas um lugar em que o homicida fazia expiação pelo ato de que era culpado.[11] Se fosse determinado que a morte teria sido um assassinato, o culpado seria executado.

O problema considerado no verso 6 é que o vingador do sangue podia ser consumido pela ira e matar o fugitivo. Embora pareça que isso tenha sido permitido sobre uma base permissiva,[13] havia o perigo de uma injustiça ser cometida se o fugitivo fosse, de fato, um homicida acidental (e, portanto, não merecesse a pena capital) em vez de um assassino (v. 6). Por essas razões, as cidades de refúgio deviam ser separadas (v. 7).

8–10 É feita provisão para a adição de mais três cidades de refúgio (elevando o total para nove), caso uma porção ainda maior do território fosse ocupada pelos israelitas do que a que foi considerada nos versos 1–7. Tal provisão foi necessária porque parte do princípio

subjacente à designação de cidades de refúgio era o fácil acesso (veja o comentário sobre o v. 3) e, se houvesse um aumento de posse de terras, as primeiras três cidades que foram separadas ficariam muito distantes dos moradores do novo território. *E se o SENHOR, seu Deus, estender seu território* – conquanto os versos 1–7 pareçam considerar as terras a oeste do Jordão, estas palavras indicam uma concepção bem maior da terra prometida do que a já mencionada em 1.7 e 11.23–24. Uma vez que todo o território (da fronteira do Egito ao Eufrates) nunca foi completamente possuído pelos israelitas, parece que a provisão contida nesses versículos não foi efetivada durante a história de Israel. A condição (v. 9) da qual dependia a aquisição deste território maior é muito semelhante à que é declarada em 11.22; as palavras são outro lembrete do estilo *sermônico* da apresentação da lei em Deuteronômio. Esta provisão adicional para mais cidades de refúgio tem em vista o mesmo propósito contido nos versículos 1–7, isto é, evitar derramamento de sangue inocente e sua correspondente responsabilidade em Israel (v. 10).

11–13 Estes versículos indicam o método para se lidar com o abuso das cidades de refúgio. O crime mencionado no verso 11 é o de homicídio culposo, não homicídio doloso, pois armar uma emboscada envolve premeditação. O assassino pode fugir para a cidade de refúgio, mas a proteção que elas oferecem não cobre o tipo de crime de que ele era culpado. *Os anciãos de sua cidade* (v. 12) – a saber, a cidade em que o criminoso vivia e, presumivelmente, a cidade na qual o crime teria sido cometido. Esses anciãos, que eram os guardiões da lei na cidade, requeririam a extradição do criminoso. Eles, então, o entregariam *ao poder* (lit. "na mão") *do vingador do sangue e ele morrerá* – se a interpretação sugerida no verso 6 estiver correta, então o sentido é que o *vingador do sangue* atuaria como promotor público e apresentaria sua evidência contra o acusado diante do tribunal (dos anciãos) da cidade. Sobre convicção segura, o vingador do sangue, então, seria responsável pela execução, juntamente com outros membros da comunidade (veja, por exemplo, 13.9). *Seus olhos não terão piedade dele* – veja também 7.16. A razão para a severidade da ação era a remoção da mancha da terra que resultaria do

derramamento de sangue inocente. Dado que o Senhor habitava com seu povo na terra prometida, ele não podia ser desonrado (ver Nm 35.34).

(b) A remoção de um marcador de limites (v. 14)

14 Não remova o marcador de limites de seu próximo, que os predecessores fixaram, em sua herança que você herdará na terra que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar para possuir.

Sobre a natureza dos marcadores de limites e as implicações de sua remoção, veja o comentário sobre 27.17; na passagem, as mudanças indevidas dos marcos-limites recebem a maldição de Deus.

A situação considerada na legislação envolvia o exercício de pressão indevida por parte de um rico proprietário de terras sobre um vizinho pobre, talvez em uma tentativa de adquirir sua terra. *Que os predecessores* (talvez ancestrais) *fixaram* – os limites deviam ser demarcados quando a terra fosse possuída e distribuída entre os israelitas e a legislação tem em vista um tempo futuro, quando seriam feitas tentativas para mudar os marcos. Herança, nesse contexto, pode se referir aos territórios particulares dentro da terra, em vez de à terra toda.

(c) A lei referente às testemunhas (v. 15–21)

15 Uma só testemunha não testemunhará contra um homem a respeito de qualquer iniquidade ou de qualquer pecado que cometa; um fato será estabelecido pelo testemunho de duas ou três testemunhas.
16 Se uma testemunha maliciosa testemunhar contra um homem, acusando-o de apostasia,
17 então os dois homens que são partes da disputa ficarão diante do SENHOR, diante dos sacerdotes e dos juízes que estiverem em ofício naqueles dias.
18 E os juízes investigarão diligentemente e se, de fato, o testemunho for falso e a testemunha for falsa e tiver acusado falsamente seu irmão,

19 então você fará com ele o que ele planejava fazer ao seu irmão
e eliminará o mal de seu meio.
20 E os demais ouvirão isso e temerão; e não farão mais coisa
semelhante no seu meio.
21 Você não mostrará compaixão: vida por vida, olho por olho,
dente por dente, mão por mão e pé por pé.

A lei referente às testemunhas em casos criminais, a qual já havia sido declarada de modo conciso em relação a um crime em particular (veja 17.6), é, agora, submetida a mais elaboração. A declaração básica (v. 15) é a mesma, em conteúdo, do verso 17.6, embora, aqui, não esteja limitada à pena de morte, na qual se incorria pela transgressão da aliança.

Testemunha maliciosa (ou "violenta"), v. 16 – a despeito da exigência de mais de uma testemunha (v. 15), inevitavelmente surgiriam casos em circunstâncias específicas em que haveria apenas uma testemunha. A testemunha única não podia ignorar que um crime tivesse acontecido simplesmente porque não havia outra testemunha para confirmar a história.[18] Por outro lado, um caso em que houvesse uma só testemunha seria particularmente difícil de se decidir e provavelmente seria remetido ao tribunal central (veja 17.8–13). *Acusando-o de apostasia* (*sarah*) – a palavra significa, literalmente, "afastamento" (das prescrições da lei) e talvez pudesse ser traduzida como "crime". Portanto, a situação considerada é aquela em que uma testemunha falsa levantaria acusação criminal contra seu companheiro israelita. Ao tempo em que a acusação era trazida, seria imaginado pelas autoridades que outras testemunhas se apresentariam. Na ausência de mais testemunhas, o problema legal era o de determinar qual das partes da disputa estaria dizendo a verdade.

O procedimento a ser seguido era o de enviar as duas partes em disputa ao tribunal central, localizado junto ao santuário do Senhor. Ali, ambos se colocariam diante do Senhor (v. 17), um modo simbólico de ser referir ao santuário (veja 17.8), e o caso seria ouvido pelos sacerdotes e juízes que, na ocasião, exercessem o ofício no tribunal central. Os juízes procederiam a uma diligente investigação

do caso (v. 18) e emitiriam julgamento com base nos achados. Se ocorresse que a testemunha que levantou a acusação estivesse prestando falso testemunho, então uma punição seria determinada na base da intenção do crime. A *lex talionis* seria aplicada (v. 19). Sobre o v. 20, veja 13.12 e comentário; compare o verso 21a com o verso 13a. A *lex talionis* (lei de retaliação) é declarada mais completamente em Êxodo 21.23–25 e Levítico 24.17–20. Com exceção da primeira frase relativa ao assassinato (uma *vida por uma vida*), é incerto quão literalmente as frases seguintes devem ser interpretadas. A força da colocação das frases pode estar em afirmar o princípio de compensação proporcional.

9. A CONDUTA DE GUERRA (20.1–20)

A guerra já foi o tópico de uma porção anterior do discurso de Moisés (veja 7.1–26). Neste capítulo, são dadas instruções detalhadas com respeito à conduta de guerra. Mais legislação sobre guerra e questões relacionadas a assuntos militares ocorrem em 21.10–14; 23.9–14; 24.5; 25.17–19. Esta legislação, tal aquela sobre o reinado (17.14–20), tem um caráter idealista e um tanto irrealista, que pode reflitir a antiguidade da passagem e o estágio relativamente antigo da conquista (isto é, a conquista do lado leste do Jordão) que formavam seu contexto. Depois de uma seção introdutória (v. 1–4), há leis referentes à isenção do serviço militar (v. 5–9; cf. 24.5), à maneira de lidar com cidades inimigas (v. 10–18) e a árvores nas proximidades das cidades inimigas (v. 19–20).

(a) Instruções gerais (v. 1–4)

1 Quando for para a guerra contra seus inimigos, e vir carros e cavalos
e um povo mais numeroso que você, não os temerá, pois o SENHOR,
seu Deus, aquele que o tirou da terra do Egito, estará com você.
2 E acontecerá que, quando se aproximar para a guerra, então o
sacerdote irá à frente e discursará ao povo,

3 e lhe dirá: Ouça, ó Israel, hoje você está se aproximando para a
guerra contra seus inimigos. Não seja tímido o seu coração! Não
tema e não fique alarmado e não trema por causa deles,
4 pois o SENHOR, seu Deus, vai com vocês, para lutar por vocês contra
seus inimigos, para lhes dar a vitória.

1 Quando os israelitas se engajassem em batalha, os números maiores e equipamentos militares superiores dos inimigos (*carros e cavalos* – o exército dos israelitas consistia somente de infantaria) não deviam lhes causar ansiedade. A força dos israelitas não estava em números nem na superioridade das armas, mas em Deus. O poder de Deus não era simplesmente uma questão de fé, mas de experiência. No êxodo do Egito, Deus (*aquele que o tirou da terra do Egito*) já havia provado sua força e bravura em guerra contra o maior inimigo que Israel havia conhecido.

2–4 Imediatamente antes de a batalha começar, o sacerdote *discursará ao povo*[6] (v. 2). Sua mensagem, em substância, já foi sumariada no verso 1. O povo não devia ficar ansioso quanto ao resultado da batalha, pois seu Deus estaria presente com ele na parte mais severa da batalha e lhe garantiria a vitória (v. 3–4). No contexto da fé israelita, medo e tremor deviam ser prerrogativa dos inimigos – a prerrogativa de Israel era a vitória!

No NT, a linguagem de guerra é usada frequentemente no NT, ainda que em um sentido figurado. Em nossa guerra, *não militamos segundo a carne* (2Co 10.3–4; veja também Ef 6.12), mas contra um inimigo mais sutil. Mas assim como os israelitas conheciam a força vitoriosa de seu Deus pela experiência do êxodo do Egito, assim também o cristão está do lado vitorioso, pois Jesus Cristo, por meio de sua morte e ressurreição, despojou "os principados e as potestades" (Cl 2.15). Tal como a vitória era prerrogativa de Israel, também é a prerrogativa do cristão.

(b) Isenções do serviço militar (v. 5–9)

5 Então os oficiais discursarão ao povo: Que homem há que tenha
construído uma casa nova e ainda não tenha começado a viver nela?

Que vá e volte para sua casa, para que não morra na guerra e outro homem more nela.
6 E que homem há que tenha plantado uma vinha e não a tenha colocado em uso? Que vá e volte para sua casa, para que não morra na guerra e outro homem a use.
7 E que homem há que tenha se casado com uma mulher, mas ainda não a tenha possuído? Que vá e volte para sua casa, para que não morra na guerra e outro homem a possua.
8 Então os oficiais continuarão a se dirigir ao povo e dirão: Que homem há que esteja com medo e de coração tímido? Que vá e volte para sua casa, para que não faça o coração de seus irmãos se derreter como o seu.
9 E quando os oficiais tiverem terminado de discursar ao povo, designarão capitães militares à frente do povo.

As diversas isenções ao serviço militar aqui declaradas seguem a lógica dos versículos 1–4. O sucesso de Israel na guerra não seria baseado na superioridade do poderio militar sobre o inimigo, mas dependeria da presença e do poder de Deus no meio do exército. Consequentemente, isenções ao serviço militar podiam ser concedidas com base na disposição moral e em razões. O objetivo dos oficiais do exército não seria conseguir a *maior* força armada possível, mas o *melhor* exército possível. O melhor exército possível era aquele que estava totalmente comprometido com o Senhor e absolutamente confiante em sua força e habilidade para a batalha que tinham à frente.

5 Depois que o povo (exército) tivesse ouvido o sacerdote, então os *oficiais* se adiantariam para falar. Primeiro, anunciariam três categorias de isenção ao serviço militar, baseadas em motivos compassivos (v. 5–7). Como representantes militares das tribos, os oficiais estariam em posição de saber quais homens se qualificariam para essas isenções. A primeira categoria de qualificados para isenção consistia daqueles que tivessem edificado *casa nova e ainda não tenha começado a viver nela*. A esses era permitido viver em casa por um período antes de serem convocados para prestar o serviço militar.[13]

6 O segundo grupo a receber isenção era o daqueles que tinham plantado uma vinha, mas ainda não a tinham colocado em uso. O procedimento é esclarecido em Levítico 19.23–25 (com referência a frutos em geral). Por três anos, nenhum fruto era retirado das árvores; no quarto ano, os frutos eram dedicados ao Senhor. No quinto ano, a colheita podia ser colocada em uso comum e o fruto podia ser comido. Assim, aqueles que ainda estivessem empenhados nesse longo e importante processo de preparar uma vinha para uso deviam ser isentos do serviço militar. Embora as vinhas fossem cultivadas na Palestina e formassem uma parte importante da futura atividade agrícola de Israel, deve ser observado que vinhedos eram cultivados na área do delta do Nilo desde tempos muito antigos, e alguns israelitas talvez já estivessem familiarizados com o processo do cultivo de vinhas.

7 Finalmente, um homem que estivesse comprometido com uma mulher para casamento devia ficar isento do serviço militar. Aqui, a base de compaixão para a isenção é mais claramente evidente. Veja também similar isenção em 24.5, em que um homem recém-casado recebia um ano de isenção do serviço militar.

A base dessas isenções se torna mais clara quando vista contra o pano de fundo da função da guerra, no antigo Israel. O propósito da guerra, nos primeiros estágios da história de Israel, era o de tomar posse da terra que Deus havia prometido a seu povo. No período posterior da história, a guerra foi travada com propósitos defensivos, para proteger a terra de agressores externos. A posse da terra prometida, em outras palavras, estava no âmago das guerras em Israel e o plano de Deus era que Israel vivesse, trabalhasse e prosperasse na terra. A construção de casas e vinhedos, o casamento e outras coisas como estas eram parte essencial da vida na terra prometida e, se essas coisas cessassem, as guerras perderiam sua razão de ser. Assim, nessas isenções ao serviço militar, fica claro que os importantes aspectos da vida normal na terra tinham precedência sobre as exigências do exército, mas esta abordagem um pouco idealista (em termos modernos) era possível apenas por causa da profunda

convicção de que a força militar e a vitória residiam, em última instância, não no exército, mas em Deus.

8 *Então os oficiais continuarão* – veja também o versículo 5a; a repetição da cláusula introdutória não indica necessariamente um acréscimo posterior ao texto, mas realça uma categoria de isenção diferente neste versículo da contida nos v. 5–7. O sacerdote já havia admoestado o povo a não ser temeroso na batalha (v. 3–4). Não obstante, certamente haveria aquele que estivesse *com medo e de coração tímido*. Pessoas assim não deveriam ser forçadas a entrar na batalha, desprezadas em função de seu medo ou julgadas em corte marcial. Deviam ser, antes, enviadas para casa juntamente com os demais qualificados para isenção. A razão para isso é clara, pois o medo, em um exército, é como praga infecciosa, que pode rapidamente se espalhar pelos esquadrões com seu efeito debilitante. O poder do exército, é verdade, residia na presença de Deus, mas, para experimentar a presença de Deus na batalha, o povo tinha de estar completamente comprometido com o Senhor e o medo minaria a totalidade do compromisso.

9 Somente depois das palavras dos oficiais o processo mais detalhado de organização militar aconteceria. Fica evidente, neste versículo, que não há concepção de uma força militar permanente, com oficiais e soldados regulares. Depois que aqueles que tinham recebido isenção tivessem partido, ficaria claro quem estava disponível para o serviço militar. Desses, eram indicados os *capitães militares*, que seriam responsáveis por seus homens, no conflito adiante.

(c) Cidades inimigas (v. 10–18)

10 Quando se aproximar de uma cidade para lutar contra ela, você
lhe oferecerá termos de paz.
11 E acontecerá que, se ela lhe pedir termos de paz e abrir as
portas para você, então todo o povo que for encontrado nela se
tornará sujeito a trabalhos forçados para você e lhe servirá.
12 Mas se não buscar termos de paz com você, mas fizer guerra
contra você, então você a sitiará.

13 Então o SENHOR, seu Deus, a entregará em seu poder e você
entregará os homens à morte pela espada.
14 Somente as mulheres, as crianças e os animais e tudo o que
estiver na cidade, todo o seu espólio, você tomará como despojo; e
você terá prazer no espólio de seus inimigos, que o SENHOR, seu
Deus, lhe entregar.
15 Assim você agirá com todas as cidades que estiverem em um
caminho distante de você, que estiverem entre as cidades das nações
que estão próximas.
16 Somente não permita que viva alguma coisa que respira das
cidades desses povos, que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe
dar como herança,
17 mas certamente as destruirá: os heteus e os amorreus, os
cananitas e os ferezeus, os heveus e os jebuseus, assim como o
SENHOR, seu Deus, lhe ordenou;
18 para que não possam ensinar-lhe a agir segundo todas as suas
abominações, que fazem para seus deuses, pois você pecaria contra
o SENHOR, seu Deus.

Duas situações são consideradas nesses versículos, a saber, a conquista das cidades inimigas, na periferia ou além da terra prometida (v. 10–15), e a conquista das cidades pertencentes aos povos cujas terras Israel estava prestes a conquistar (v. 16–18).

10–15 Às cidades que petenciam à primeira categoria deviam, primeiramente, ser oferecidos *termos de paz* (*shalôm*). O versículo indica que os israelitas deviam oferecer, aos habitantes dessas cidades, os termos de um tratado vassalar. Se a cidade aceitasse os termos, devia abrir os portões para os israelitas como símbolo de rendição e para conceder aos israelitas acesso à cidade. Os habitantes se tornariam vassalos e serviriam a Israel (v. 11). Se a oferta fosse rejeitada, os israelitas deviam invadir a cidade. Uma vez obtida a vitória (a vitória de Deus era tida como certa, ver o v. 13a), os israelitas deviam executar todos os homens; tudo o mais devia ser poupado. Os israelitas teriam prazer (lit., “comer, consumir”) no espólio adquirido com a vitória que Deus lhes concederia. Esta abordagem relativamente humana à conquista militar só devia ser

aplicada à cidade a alguma distância da terra, que era dever de Israel conquistar.

16–18 O tratamento das cidades que os israelitas enfrentariam imediatamente depois de cruzar o Jordão devia ser mais severo. Nenhum ser vivo poderia sobreviver. *Certamente as destruirá* (v. 17) – a lei de *herem* teria de ser cumprida (veja 2.34 e 7.1–2). Há duas razões para essa total destruição, mas apenas uma é declarada nesse contexto. A razão não declarada é que os israelitas eram instrumentos do julgamento de Deus; a conquista era não somente o meio pelo qual Deus concedia ao seu povo a terra prometida, mas também era o meio pelo qual executava seu juízo sobre os cananitas por causa de sua pecaminosidade (veja 9.4). A segunda razão, que é declarada, aparece no v. 18: se os cananitas sobrevivessem, sua religião iníqua poderia desviar Israel de servir ao Senhor.

Às seis nações relacionadas no versículo 17, uma sétima pode ser acrescentada, os *girgazeus*, segundo a evidência da LXX e de versões samaritanas; sobre essas sete nações, veja 7.2 e comentário.

(d) Árvores nas vizinhanças das cidades inimigas (v. 19–20)

19 Quando sitiar uma cidade por muitos dias, fazendo guerra
contra ela para capturá-la, não destruirá suas árvores, metendo um
machado contra elas, porque você pode comer delas, mas não as
cortará. Pois são as árvores do campo um homem para serem sitiadas
por você?
20 Somente as árvores que você souber que não produzem fruto
comestível você pode destruir e cortar; então fará baluartes contra a
cidade que está fazendo guerra contra você, até que caia.

A prática de derrubar as árvores e devastar a terra era empregada pelos egípcios e outras potências militares no Oriente Próximo. Em contraste com a total confusão causada pelas grandes potências militares desse tempo, Israel devia discriminar o uso de seu poder destrutivo e ser guiado pelo bom senso e requerimentos utilitários. Árvores frutíferas não deviam ser derrubadas. Elas não somente

podiam prover alimento para o exército que fazia o sítio, mas, depois da vitória, tornariam-se parte das novas possessões de Israel. *Pois são as árvores do campo um homem para serem sitiadas por você?*[20] – embora as árvores pertencessem ao inimigo, elas não eram um inimigo e não deviam ser tratadas com ira vingadora, como se fossem pessoas. Nem mesmo árvores que não produziam frutos deviam ser cortadas, a não ser para cumprir certas exigências específicas, como a construção de baluartes. O significado exato de "baluartes" (*mâtzôr*) é incerto, mas é sabido que aríetes, baluartes e escadas eram utilizados em guerras no Oriente Próximo; a construção de tudo isso requeria madeira. *Até que caia* – mais uma vez, a vitória do exército do Senhor é tida como sendo o resultado certo da campanha de guerra.

10. LEIS REFERENTES AO ASSASSINATO, À GUERRA E A ASSUNTOS FAMILIARES (21.1–23)

(a) Assassinato cometido por pessoa desconhecida (v. 1–9)

1 Quando um homem assassinado for encontrado no interior da terra
que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar para possuir e não se
souber quem o matou,
2 seus anciãos e seus juízes sairão e medirão a distância até as cidades
que estiverem ao redor do homem assassinado.
3 E os anciãos daquela cidade que estiver mais próxima do homem
assassinado tomarão uma novilha do rebanho, que não tenha sido
usada e que não tenha puxado um jugo.
4 Então os anciãos daquela cidade levarão a novilha a um vale que
tenha águas correntes, que não tenha sido lavrado e não tenha sido
plantado e ali, no vale, quebrarão o pescoço da novilha.
5 E os sacerdotes, os filhos de Levi, virão à frente, pois o SENHOR, seu
Deus, os escolheu para servir-lhe e para abençoar em nome do
SENHOR, e toda disputa e todo caso de assalto será decidido por sua
palavra.
6 E todos os anciãos daquela cidade mais próxima ao homem
assassinado lavarão suas mãos sobre o pescoço quebrado da novilha
no vale;

7 E dirão: Nossas mãos não derramaram este sangue e nossos olhos
não viram isso acontecer.
8 Perdoe ao seu povo, Israel, a quem o SENHOR resgatou, e não lance
a culpa pelo sangue inocente no meio de seu povo, Israel, mas
perdoa-lhe a culpa pelo sangue derramado.
9 Assim você eliminará a culpa pelo sangue inocente de seu meio,
quando fizer a coisa certa aos olhos do SENHOR.

Na legislação anterior, foram feitas distinções entre homicídio doloso e homicídio culposo, juntamente com a maneira de lidar com esses crimes (17.8; 19.4–13). Nesta passagem considera-se a ocorrência de um crime (presumivelmente, homicídio culposo, embora possa ser doloso), mas as autoridades não sabem quem teria sido o responsável. Por causa das implicações religiosas do assassinato, em que toda a terra incorria em culpa, o assunto não podia ser simplesmente deixado como caso aberto (usando linguagem moderna) no distrito policial. Algumas ações tinham de ser tomadas imediatamente, embora a ação descrita nesses três versículos não impedisse a continuação da investigação da causa da morte pelos oficiais da lei. Tanto o crime quanto os procedimentos envolvidos têm paralelos na literatura e texto legais do Oriente Próximo, embora vários pontos da prática israelita sejam totalmente característicos.

1 *O homem morto* (lit., "o perfurado") é achado *no interior da terra*. O corpo é encontrado, presumivelmente, por acidente, talvez por um fazendeiro ou por alguém que passava pelo local. A cláusula qualificadora que segue (*na terra que*…), embora seja típica de Deuteronômio, não obstante indica a natureza séria da descoberta, pois a terra em que o corpo é achado é a terra em que o Senhor habita (Nm 35.34).

2 Uma vez que a pessoa responsável pelo crime seria desconhecida, um procedimento legal específico devia ser seguido. Os anciãos e juízes mencionados neste versículo são os representantes de uma autoridade legal central, não de uma autoridade local (como no v. 3). Esses homens deviam medir *a distância até as cidades*, a fim de determinar a cidade mais próxima do lugar em que o corpo teria

sido encontrado. Essa cidade assumiria a responsabilidade de levar a cabo os procedimentos a seguir.

3–4 Os anciãos da cidade que devia aceitar a responsabilidade pelo crime deviam tomar uma novilha. A novilha não podia ter sido usada para o trabalho no campo; podia, assim, ser considerada sagrada para seu uso no ato simbólico. A novilha devia ser levada para fora da cidade, para um lugar que (como a novilha) tinha de preencher certas especificações. Teria de ser um vale, ou ravina, com uma corrente de água perene; em outras palavras, a corrente devia ser alimentada por uma fonte, ao contrário das correntes de rios intermitentes, que fluíam somente depois de uma chuva pesada.[5] Além disso, o vale não podia ter sido arado nem plantado; tal como com a novilha, a terra do vale não podia estar sujeita ao uso humano. Então o pescoço da novilha devia ser quebrado no vale. Deve-se observar que este não seria um sacrifício no sentido normal, pois o texto não afirma explicitamente que o sangue devia ser derramado. O animal simplesmente seria morto quando o pescoço fosse quebrado.

5 Os sacerdotes levitas também tinham um papel a desempenhar na cerimônia; sua presença parece ser, primariamente, como de representantes do tribunal central. Em um caso de execução de pena (capital), em que uma pessoa sofria ofensa, os sacerdotes deviam estar envolvidos na decisão judicial (17.8–9). Muito embora a parte culpada não fosse conhecida na presente situação, sua presença também era necessária. Pode ser, também, que os sacerdotes tivessem parte ativa na cerimônia; veja comentário do v. 7 (adiante).

6 Os anciãos da cidade que aceitasse a responsabilidade pelo homem morto lavariam as mãos sobre a novilha com o pescoço partido. O simbolismo das diversas ações se torna claro: o crime merecia punição, como indicava o pescoço quebrado da novilha, mas a lavagem das mãos dos anciãos mostra que, embora aceitassem a responsabilidade pelo que tinha acontecido, não obstante estavam livres da culpa ligada ao crime. A ação simbólica é reforçada pelas palavras faladas nos versículos subsequentes.

7 *E dirão* – o verbo aqui empregado é o mesmo do nono mandamento (*ʿanah*), de modo que o sentido pode ser: “e eles

testificarão" (RSV). Entretanto, o significado simples do verbo ("responder") pode ter sido o pretendido. Talvez fosse parte do papel dos sacerdotes (v. 5) a verbalização das palavras que deveriam ser repetidas ou respondidas pelos anciãos da cidade. Primeiro os anciãos se declarariam livres de culpa direta, isto é, não teriam cometido o crime (*Nossas mãos não derramaram este sangue*) nem tinham visto o que aconteceu. A última cláusula do verso 7, provavelmente, indica mais do que simples testemunho visual; pode ser que indique que não tinham visto nem soubessem de nada que pudesse levar à condenação do culpado. Ao pronunciar tais palavras, os anciãos falavam não apenas por si mesmos, mas pela cidade que representavam.

8 Depois de declarar inocência do ato e de conhecimento do ato, então os anciãos oravam por perdão, indicando que, apesar da inocência, a comunidade ainda arcava com a responsabilidade pelo crime. O perdão é buscado por todo o povo (*Israel* é mencionado duas vezes, na oração por perdão) e não apenas pela cidade mais próxima do crime. A base para o perdão é fornecida na oração: não é o mérito de Israel, mas o fato de que Deus havia redimido (veja também 7.8) seu povo da escravidão do Egito. A remissão tinha sido um ato da graça de Deus e, com base nesse glorioso precedente, os anciãos buscavam outro ato de graça, recebendo o perdão de Deus. Mas, além disso, se toda a terra fosse punida por causa de um ato de assassinato cometido por pessoa desconhecida, então a grande obra de Deus, iniciada no êxodo, poderia ser levada a um fim precoce. Assim, a oração por perdão tem em vista não apenas o bem-estar do povo, mas o propósito de Deus.

9 O versículo resume a seção: no caso de homicídio doloso por meio de mão desconhecida, o procedimento descrito eliminaria *a culpa pelo sangue inocente de seu meio*.

(b) Casamento com mulher prisioneira de guerra (v. 10–14)

10 Quando sair para guerrear contra seus inimigos e o SENHOR, seu Deus, os entregar em seu poder e você os levar cativos,

11 e você vir entre os cativos uma mulher de boa aparência e a
desejar, você pode tomá-la para si como esposa;
12 mas a levará para sua casa e ela rapará a cabeça e cortará as
unhas.
13 Então despirá as vestes de seu cativeiro e viverá em sua casa e
lamentará por seu pai e por sua mãe por um mês inteiro. Então,
depois disso, pode tomá-la e ser seu marido e ela será sua esposa.
14 E se acontecer que você não tenha prazer nela, então a deixará
ir para onde quiser; mas não a venderá por dinheiro, não a tratará
como mercadoria, porque você a humilhou.

10 A legislação sobre guerra continua, começando com as mesmas palavras da seção anterior sobre o assunto (20.1). A situação imaginada é uma em que a guerra é promovida contra os *inimigos*, a vitória é concedida pelo Senhor e alguns dos inimigos são levados cativos.[11] A última cláusula do verso 10 deixa claro que a guerra em questão é contra um inimigo distante, circunstância em que era permitido fazer cativos (veja 20.13–15 e comentário).

11 Se um homem visse uma bela mulher entre os cativos e a desejasse, era livre para *tomá-la… como esposa*. O casamento, no entanto, não devia ser consumado imediatamente.

12–13 Primeiro a mulher cativa devia ser levada à casa do homem. Ali, ela devia rapar a cabeça, cortar as unhas e despir-se das *vestes do seu cativeiro* (presumivelmente, as roupas que vestia ao tempo de sua captura, em vez de algum tipo de uniforme de prisioneiro de guerra). Essas ações podem ter um duplo significado. Indicam sua transferência de uma comunidade estrangeira para a família de Israel; e podem indicar, também, sua lamentação. Durante um mês inteiro, ela deveria lamentar por seu pai e sua mãe; embora o luto pudesse indicar a morte de seus pais na guerra, pode indicar simplesmente que ela foi tomada à força da casa de seus pais. Somente depois de expirado esse mês é que seria permitido ao homem consumar o casamento.

14 Uma cláusula de contingência é adicionada no final da declaração básica da lei. Se, depois da consumação do casamento, ele fosse considerado mal sucedido (do ponto de vista do marido) por

causa de algum tipo de incompatibilidade, ele podia se divorciar dela. A mulher, no entanto, teria certos direitos: estaria livre para *ir para onde quiser* (lit. "segundo o seu próprio desejo"). O homem não poderia vendê-la *por dinheiro*, isto é, como escrava. Os direitos assegurados à mulher parecem designados como um tipo de compensação pelas perdas sofridas tanto com o casamento quanto com o divórcio.

(c) Leis relativas a viúvas e filhos primogênitos (v. 15–17)

15 Se um homem tiver duas mulheres, a amada e a odiada, e ambas, a amada e a odiada, lhe derem filhos, mas o filho primogênito for da esposa odiada,
16 então, no dia que der a seus filhos como herança aquilo que possui, não pode tratar o filho da esposa amada como o primogênito, em preferência ao filho da esposa odiada, o verdadeiro primogênito.
17 Mas reconhecerá o primogênito, o filho da esposa odiada, dando-lhe dupla porção de tudo o que tem, pois é o primeiro descendente de seu poder procriativo; o direito de primogenitura lhe pertence.

Embora a monogamia fosse a forma normal de casamento, a poligamia era permitida na lei hebraica, ainda que estivesse sujeita a uma série de problemas. Como esses versículos deixam claro. Pode ser significativo que esta seção ocorra em um contexto que contém diversas referências à guerra (20.1–20; 21.10–14). Em tempo de guerra, havia falta de homens por causa das mortes em batalha e a poligamia era um modo de lidar com o que se tornaria um grave problema social. Observe, também, que a poligamia era, aparentemente, uma prática bem antiga no Oriente Próximo (Gn 4.19).

15 A situação imaginada nesta passagem é similar à que já era conhecida de tempos antigos, na vida de Jacó (Gn 29.30). Assim, fica claro que a lei, aqui, não pretendia atribuir certos direitos ao primogênito, mas se propunha a salvaguardar os direitos que já eram

dele. A linguagem do versículo concebe uma situação do tipo mais extremo – em que uma esposa é a amada e a outra, a odiada – a fim de antecipar todas as possíveis ramificações, muitas das quais podiam ser menos graves.

16 *No dia que der a seus filhos como herança…* – uma vez que o pai estaria vivo, a ação corresponde a de escrever um testamento, em que seriam designadas as porções que caberiam a cada filho, depois da morte do pai. Nessa situação, o pai estaria proibido de seguir sua inclinação natural, que seria a de mostrar preferência pelo filho mais velho de esposa amada, mesmo que o filho da esposa odiada fosse seu verdadeiro primogênito e, como tal, tivesse direitos legais específicos.

17 A lei salvaguardava os direitos do primogênito, a despeito dos sentimentos do pai pela mãe, de receber *dupla porção*, pois, não obstante os sentimentos paternos, é *o primeiro descendente* (lit. "o primeiro") *de seu poder procriativo*.

(d) Filho rebelde (v. 18–21)

18 Se um homem tiver um filho rebelde e insubmisso, que não dá
ouvidos à voz de seu pai ou à voz de sua mãe, e eles o admoestarem,
mas ele não lhes der ouvidos,
19 então seu pai e sua mãe o pegarão e o levarão aos anciãos da
cidade, às portas de seu lugar de residência.
20 E dirão aos anciãos da cidade: Este nosso filho é rebelde e
insubmisso. Ele não dá ouvidos à nossa voz. É um glutão e beberrão.
21 Então, todos os homens da cidade o apedrejarão e ele morrerá.
E você eliminará o mal de seu meio, e todo o Israel ouvirá e temerá.

A legislação contida nesses versículos fornece detalhes para o procedimento a seguir em casos particulares envolvendo pais e filhos. A lei geral que cobre este assunto é a do quinto mandamento, que proíbe que filhos desonrem seus pais. Como foi sugerido no comentário sobre o quinto mandamento, o tipo de comportamento considerado nesta legislação seria de natureza muito grave. Qualquer que fosse a forma explícita desse comportamento, sua ameaça implícita seria contra a segurança e a continuidade da comunidade

pactual de Deus. Como tal, devia ser tratada com firmeza e severidade. O contexto do comportamento na unidade familiar, entretanto, tornaria muito difícil para os pais processarem os próprios filhos, sabendo que uma condenação implicaria a pena de morte. Talvez por isso a desonra aos pais recaía sob a maldição de Deus (veja 27.16 e comentário), de maneira que, mesmo sem processo formal, os culpados desse crime experimentariam a ira divina.

18 Primeiro é dado um exemplo da situação. O filho é culpado de falta em duas acusações: (a) ele é *rebelde e insubmisso* e, embora a natureza da rebelião não seja especificada, claramente envolvia a desonra aos pais (e, por implicação, a desonra a Deus); (b) mesmo depois de advertido e admoestado, o que incluía a explanação sobre as consequências de seu comportamento, o filho ainda se recusa a atender os pais. Em tal situação, parece não haver esperança de que o filho emende seus caminhos.

19 A responsabilidade de processar o filho e levá-lo aos anciãos, então, cabia aos pais, que eram responsáveis pela lei na comunidade local e desempenhavam sua função legal às portas.

20 Então os pais exporiam o caso aos anciãos, identificando-se como os responsáveis pelo jovem (*este nosso filho*) e declarariam seu crime (*é rebelde e insubmisso. Ele não dá ouvidos à nossa voz*) e indicariam que seu caráter não era próprio de um membro da comunidade pactual de Deus: *é glutão e beberrão*. Estas últimas palavras não especificam crime, mas fornecem um exemplo do tipo de vida que o havia levado à desobediência à autoridade parental. O crime, em outras palavras, é o de desobediência, mas o resultado do crime é a dissolução de um estilo de vida adequado.

21 Os versículos fornecem uma descrição muito compacta do processo legal, de modo que os detalhes não são fornecidos. Quando os pais tivessem entregado o filho e declarado a evidência, o caso seria tratado da maneira apropriada e, após a devida deliberação, seria dada a sentença. Sobre esse ponto, há alguns detalhes. *Todos os homens da cidade* deviam participar da execução por apedrejamento. Aqui, fica clara a distribuição da responsabilidade por toda a comunidade. Os pais tinham a responsabilidade de processar o filho pela ofensa em

questão; entretanto, não podiam tomar a lei nas próprias mãos. O julgamento seria feito pelos homens da cidade. A razão para os homens realizarem o julgamento está na natureza do crime. Embora acontecesse, inicialmente, dentro da esfera da família, o crime afetava toda a comunidade de Deus. Portanto, devia ser punido por representantes da comunidade. *E você eliminará o mal de seu meio, e todo o Israel ouvirá e temerá* – veja também o v. 9.

(e) Um homem enforcado (v. 22–23)

22 E se houver um homem que tenha cometido um crime que incorre na pena de morte e for entregue à morte, e você o pendurar em uma árvore,
23 seu corpo não permanecerá durante a noite na árvore, mas você terá o cuidado de sepultá-lo no mesmo dia, pois um homem pendurado é amaldiçoado por Deus; e você não contaminará sua terra, que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar como herança.

22 A sequência deste versículo indica que o enforcamento não era um método de execução, mas algo que era feito depois da morte do criminoso, no mesmo dia. Quando um homem era morto, ele era pendurado numa *árvore* ou em um "poste de madeira". A cena terrível, então, servia de advertência à população sobre os resultados da quebra daquelas leis passíveis de pena de morte. Embora a prática de pendurar corpos em árvores fosse empregada em operações militares,[25] o contexto, aqui, indica seu uso com os que eram executados por quebrar certas leis da comunidade pactual. A legislação, no entanto, não inicia a prática, que parece ser bem antiga, apenas lhe impõe certas limitações.

23 A limitação imposta sobre a prática era que o corpo devia ser removido da árvore ou poste de madeira até o pôr do sol e, então, ser sepultado. Deixar o corpo pendurado contaminaria a terra, não somente de modo literal (por meio da rápida decomposição exposto ao clima quente), mas simbolicamente, pois a terra pertencia a Deus, que a havia dado a Israel.

Amaldiçoado por Deus. O corpo não era *amaldiçoado por Deus* (lit. “maldito de Deus”) porque estava pendurado em uma árvore, mas estava pendurado em uma árvore porque era amaldiçoado por Deus. E o corpo não era amaldiçoado por Deus simplesmente porque estava morto (pois todos morrem), mas por causa da razão de sua morte. Quebrar a lei de Deus e viver como se ele não se importasse ou não existisse era, com efeito, amaldiçoá-lo; e todo aquele que amaldiçoasse a Deus seria amaldiçoado por ele. Quebrar a lei de Deus e, consequentemente, incorrer em pena capital era sofrer o pior tipo possível de morte, pois o meio de execução representava formal e final separação da comunidade do povo de Deus. Assim, o uso desse versículo, na Epístola de Paulo aos Gálatas, é bem marcante. Cristo tomou sobre si a maldição da lei, a pena de morte. O modo de sua morte, crucificação, simbolizou dramaticamente o sentido de sua morte. Sua separação da família de Deus tornou possível nossa admissão à família de Deus, pois a maldição da transgressão da lei – que teria barrado permanentemente a admissão – foi removida.

11. LEIS VARIADAS E REGULAMENTAÇÃO DO COMPORTAMENTO SEXUAL (22.1–23.1)

(a) A ajuda a ser dada ao próximo (v. 1–4)

1 Você não verá o boi ou a ovelha de seu irmão extraviar-se e não o
avisará. Você terá o cuidado de restituí-los ao seu irmão.
2 Se seu irmão não viver próximo de você, ou se você não o conhecer,
então você levará o animal para sua casa e ele permanecerá com
você até que seu irmão procure por ele e você o restituirá.
3 E você fará o mesmo com o jumento, e o mesmo com suas vestes, e
o mesmo com a propriedade perdida de seu irmão, que ele perder e
você encontrar. Você não encobrirá essa informação.
4 Você não verá o jumento ou o boi de seu irmão caído no caminho e
encobrirá essa notícia. Você terá o cuidado de ajudá-lo a levantá-lo.

A lei, no discurso de Moisés, não apenas contém proibições, mas também requer ações positivas por parte dos israelitas em circunstâncias específicas. Aqui, é prescrito que um israelita deve

oferecer assistência a um conterrâneo (*irmão*). Essa assistência exigiria esforço pessoal e iniciativa. A lei considera a tendência humana natural para não se envolver ou não sair do caminho para ajudar alguém. Duas categorias de assistência são observadas: (a) a restauração de uma propriedade perdida (v. 1–3); (b) ajuda direta ao próximo em uma circunstância difícil (v. 4). O princípio subjacente à legislação é o mesmo nos dois casos.

1–3 Um homem pode ver o boi ou a ovelha de seu próximo se extraviando. Os animais são citados apenas como exemplo, um boi ou um asno sendo mencionados em Êxodo 23.4. O animal perdido devia ser devolvido ao próprio dono, a menos que o proprietário vivesse a longa distância do que o achou, ou fosse desconhecido. Nesse caso, o proprietário era responsável por procurar a propriedade perdida. A lei devia ser aplicada a toda propriedade perdida, não apenas a posses mais valiosas, como animais domésticos. O princípio expresso pela expressão popular "achado não é roubado", não se aplica, mas o procedimento observado no verso 2 indica que, se fosse encontrada uma propriedade cujo dono fosse desconhecido e ninguém a reclamasse, então, presumivelmente, a propriedade perdida permaneceria em poder de quem a achou.

A expressão *não encobrirá essa informação* é uma tradução do hebraico *hiṯ'allem*, significando, literalmente, "esconder-se". O verbo dá uma boa indicação do espírito da lei hebraica. Ao contrário da lei babilônica (veja o n. 2), ela não diz respeito primariamente a um ato criminoso, como apropriação ilegal de propriedade perdida. Antes, lida com a responsabilidade assumida como membro da comunidade pactual. Um homem não podia se "esconder" da responsabilidade, ou não avisar sobre os acontecimentos ao seu redor que exigissem uma ação positiva de sua parte.

4 A segunda categoria especifica o dever de prestar ajuda direta ao próximo, em uma situação de crise. Se um animal de carga estivesse caído no caminho, o homem devia ajudar seu próximo a colocá-lo em pé novamente. O animal estaria carregando grande peso e, portanto, não seria capaz de erguer-se sozinho e seria pesado demais para um

homem só. Uma tarefa difícil se tornaria, assim, muito mais fácil com a ajuda que era oferecida por um companheiro israelita.

(b) Travestismo (v. 5)

5 A mulher não usará coisas de homem, e o homem não vestirá roupas
de mulher, pois qualquer pessoa que fizer essas coisas é uma
abominação ao SENHOR, seu Deus.

Este breve versículo não se refere simplesmente à moda ou ao estilo das roupas, como fica claro na advertência da cláusula final. Refere-se, em uma primeira leitura, à prática do travestismo, uma forma de comportamento sexual diferente dos padrões, embora sua definição tenha de ser qualificada, como segue. *Coisas de homem* – o hebraico não se refere especificamente às vestes masculinas, mas a coisas pertinentes ao homem. As palavras, portanto, incluiriam não apenas roupas, mas ornamentos, armas, etc., normalmente associadas com o homem. Na segunda cláusula, as vestes femininas são especificadas explicitamente.

Embora o travestismo possa parecer um comportamento diferente dos padrões relativamente inofensivos, um ou ambos os aspectos podem estar sujeitos à presente legislação. Primeiro, o travestismo tende a estar associado com certas formas de homossexualidade; segundo, no mundo antigo é provável que a prática de travestismo estivesse associada a cultos de certas divindades. Em qualquer dos casos, a prática de travestismo seria *uma abominação ao SENHOR*. Em Levítico 18.22 e 20.13, o comportamento homossexual é descrito como sendo uma *abominação*. Há menos evidência para estabelecer a associação do travestismo com cultos estrangeiros nas fontes externas, embora uma coleção de textos da "sabedoria assíria" forneça evidência indireta.[6] Se o travestismo estivesse realmente associado à prática de religiões estrangeiras, deve ser observado que coisas associadas a religiões estrangeiras são descritas como *abominação*, em Deuteronômio (veja 7.25; 18.12).

(c) Aves no ninho (v. 6–7)

6 Se, por acaso, você encontrar, no caminho, um ninho de ave, com filhotes ou ovos, e a mãe sobre os filhotes ou ovos, você não tomará a mãe com os filhotes.
7 Tenha o cuidado de libertar a mãe, mas leve os filhotes, para que tudo lhe vá bem e você possa prolongar sua vida.

Essa legislação, que é peculiar a Deuteronômio, é afirmada de maneira tão concisa que seu sentido não é mais claro ao leitor moderno, ainda que tenha sido claro em seu contexto original. Entre as diversas interpretações sugeridas, é frequentemente afirmado que a legislação reflete algum tipo de preocupação humanitária com a relação parental no mundo animal. Não fica claro, entretanto, como é que tomar os filhotes, mas liberar a mãe, pode ser considerado um ato humanitário.

É mais provável que a lei tivesse a ver com a conservação do suprimento de alimentação. Aos israelitas, era permitido comer certos tipos de ave limpa (14.11); a razão óbvia para tomar pássaros novos (v. 7) seria a de prover alimento para a família. Uma vez que os pássaros em questão não seriam aves domésticas, esta fonte de alimento seria de casual ou acidental (v. 6a). Dado o contexto, as provisões da lei podem ser vistas mais claramente. Se fosse encontrado um ninho com a mãe e seus filhotes ou ovos, a ação natural seria de tomá-los todos e, assim, obter mais alimento. O efeito dessa ação, no entanto, seria mau. Em termos comerciais, seria trocar um lucro a longo prazo por ganho imediato. Tomar e matar a mãe eliminaria uma futura potencial fonte de alimento. Tomar a mãe e deixar os filhos impossibilitaria a sobrevivência da nova geração. Assim, tomando os filhos, ou os ovos, mas deixando a mãe, o alimento seria obtido sem o corte da cadeia produtiva. A legislação, desse modo, tem algo em comum com as modernas leis sobre conservação. O abate em larga escala, de qualquer espécie, pode causar uma séria diminuição de seus números e sua eventual extinção.

(d) Medida de segurança na construção de casas (v. 8)

8 Quando edificar uma casa nova, você fará um parapeito no terraço, para que não traga culpa de sangue sobre sua casa, se alguém cair dela.

O terraço de uma casa podia ser usado para muitos propósitos, tais como dormir (no verão), várias atividades familiares e recreação. Por causa de seu uso, o terraço devia ser cercado com um parapeito, a fim de servir de muro de segurança. Ainda que tais parapeitos envolvessem aumento no custo e no tempo de construção, deviam ser exigidos por lei.

Se ocorresse um acidente e alguém caísse do terraço, morrendo ou ferindo-se, o dono da casa não seria responsabilizado se sua casa tivesse um parapeito (em primeiro lugar, seria menos provável que um acidente ocorresse). Sem o parapeito, entretanto, o proprietário da casa seria responsabilizado pela morte ou danos, uma vez que a falha em prover a requerida precaução de segurança equivalia, na lei, a negligência culposa. À parte das implicações legais do versículo, contudo, a legislação reflete a preocupação com o valor e a proteção da vida humana. Precauções de segurança deviam ser tomadas a fim de proteger a vida, que era dom de Deus. Tal como nos versículos 6–7, a lei reflete aquilo que, muitas vezes, pensamos ser uma preocupação moderna.

(e) Proibição de certas misturas (v. 9–11)

9 Você não semeará sua vinha com dois tipos diferentes de semente, para não perder o campo todo, tanto a semente que semeou quanto o produto da vinha.
10 Não lavrará com um boi e um jumento juntos.
11 Não usará material misturado, lã e linho costurados juntos.

A razão (ou razões) subjacente a esta legislação também não é muito clara para o homem moderno. Ela pode refletir uma preocupação teológica, a saber, a manutenção das distinções na ordem criada. As leis podem combater certas práticas empregadas em outros países, que podiam ter associações mágicas.[9] Ou pode ser que tivesse alguma preocupação pragmática ou utilitária. As três leis são

agrupadas porque todas contêm proibições contra misturas, mas cada uma pode ter tido uma intenção particular ou diferentes razões motivadoras.

9 *Para não perder* – literalmente, "para que não consagre, separe". O sentido parece ser que a transgressão da lei resultaria em que todo o produto da vinha seria levado ao santuário de Deus, como se fosse despojo de guerra. A lei proibia costumes como plantar vegetais entre as fileiras de videiras ou, talvez, misturar videiras com outras árvores, na vinha. É possível que a lei hebraica refletisse certa antipatia a uma prática egípcia. Há várias pinturas egípcias, de tumbas da 18ª e 19ª dinastias, que mostram jardins e pomares em que diversos tipos de árvore frutífera eram cultivados lado a lado.[12]

10 Deve ser observado que, dos dois animais mencionados aqui, o boi era "limpo" e o jumento era "impuro", em termos das leis dietéticas anteriormente prescritas em Deuteronômio (14.1–8).

11 Novamente, embora a razão precisa para a proibição seja incerta, ela pode estar relacionada a algum costume praticado no Egito. A palavra *sha'ạṭnēz*, que não é hebraica, parece ser tomada do egípcio. Isso pode indicar que a razão para a proibição deve ser encontrada no Egito. Pode ser observado que, durante a 18ª dinastia, vários complicados tipos de padrões de entrelaçamentos foram introduzidos no Egito, talvez provenientes da Síria,[14] e teriam, portanto, associações repreensíveis (não mais conhecidas) aos israelitas.

(f) Borlas (12)

12 Você fará borlas para si nos quatro cantos de seu manto, com o qual você se cobre.

Depois da prescrição negativa concernente ao material usado nas vestes (v. 11), é, agora, adicionada uma prescrição positiva. *Borlas* (literalmente "fios retorcidos") deviam ser preparadas e presas aos quatro cantos do manto *com o qual você se cobre*. A razão para isso não é declarada no versículo, mas é dada uma legislação completa sobre o assunto, em Números 15.37–41. As borlas serviam para

lembrar ao povo todos os mandamentos do Senhor, para que os obedecesse e não seguisse seus próprios caminhos. Prendendo as borlas ao manto que era usado frequentemente (veja o n. 15), o povo se lembraria continuamente da lei de Deus. Se esta lei estiver colocada logo após a lei contida no verso 11 por uma razão específica, então, talvez, seja o caso de que a mistura do material naquele versículo lembrasse ao povo outras práticas religiosas (do Egito) contrárias à lei de Deus.

(g) Alegações concernentes à *virgindade de uma mulher recémcasada (v. 13–21)*

13 Se um homem tomar uma mulher e se casar com ela e depois
a odiar
14 e lhe fizer acusações sem comprovação e lhe trouxer má
reputação, dizendo: tomei esta mulher e, quando me cheguei a ela,
não encontrei nela os sinais de virgindade;
15 então o pai da moça, juntamente com sua mãe, tomarão e
trarão os sinais de virgindade da moça aos anciãos da cidade, à porta,
16 e o pai da moça dirá aos anciãos: Dei minha filha a este homem
por esposa, mas ele a odiou;
17 E agora fez acusações sem fundamento, alegando: Não
encontrei sinais de virgindade em sua filha, mas estes são os sinais
de virgindade de minha filha. Então ele estenderá a roupa diante dos
anciãos da cidade.
18 E os anciãos da cidade tomarão o homem e o castigarão,
19 e o multarão em cem ciclos de prata e ele pagará ao pai da
moça, porque trouxe má reputação a uma virgem israelita. E ela será
sua esposa e ele não poderá se divorciar dela todos os seus dias.
20 Mas se essa acusação for verdadeira – os sinais de virgindade
não forem encontrados na moça,
21 então levarão a moça até a porta da casa de seu pai e os homens
da cidade a apedrejarão e ela morrerá, pois agiu vergonhosamente
em Israel, cometendo fornicação na casa de seu pai. E você eliminará
o mal de seu meio.

Duas situações estão em vista nessa legislação, ambas as quais relacionadas à virgindade da noiva. Na primeira situação, um homem e uma mulher se casam; por uma razão não especificada, o homem passa a odiar a mulher. Em uma tentativa de se livrar dela, ele a acusa – falsamente – de haver mantido relação sexual pré-marital com outro homem, não sendo, portanto, virgem na época do casamento. Descoberto que a acusação é falsa, o homem devia ser punido e multado. A segunda situação, brevemente declarada, diz respeito à eventualidade de a acusação ser verdadeira e declara a penalidade a ser aplicada à mulher.

13 Embora a sequência de tempo não seja claramente especificada, é provável que a ação declarada na última cláusula (*a odiar*) aconteça imediatamente após a consumação do casamento. Igualmente, a razão para o ódio não é explicitada, embora possa estar relacionada a algum fator desconhecido antes do casamento, como falta de compatibilidade sexual.

14 O homem, então, levanta acusação pública contra a mulher. A acusação não tem fundamento fatual e traz à mulher má reputação. A acusação específica é que o homem não encontrou a mulher virgem no momento da consumação do casamento.

15 Quando tais acusações eram feitas, a responsabilidade legal de defender a mulher era de seus pais. Eles eram responsáveis porque tinham dado sua filha em casamento àquele homem, indicando, por esse ato, que ela estava qualificada para o casamento (isto é, uma virgem). Os pais da mulher levariam seu caso aos anciãos da cidade, aos quais, presume-se, o homem teria levantado a acusação inicial (v. 14). O papel dos pais era apresentar defesa adequada contra a acusação feita. O caso legal era, então, conduzido *à porta* da cidade, o lugar normalmente usado para tais transações (veja 21.19 e comentário). Os pais levavam, para defender sua filha, *os sinais de virgindade*.

16–17 O pai daria resposta falada às acusações, primeiro, identificando-se como o pai que deu a filha em casamento e, então, repudiando a acusação e exibindo a evidência à corte. A evidência consistia dos sinais de virgindade da filha, isto é, um lençol marcado

com sangue proveniente do leito matrimonial da filha na noite de núpcias. O sangue seria evidência de que, no momento da consumação do casamento, a mulher era virgem.

18–19 Os procedimentos completos da corte não são descritos. Entretanto, o versículo diz que, quando, nesse caso, fosse determinado que o homem era culpado de haver levantado falsa acusação, ele devia ser punido, física e financeiramente. *E o castigarão* – a palavra hebraica (*yisser*) implica punição corporal, como flagelo. Além disso, ele seria multado em cem peças de prata, presumivelmente *shekels*, as quais seriam pagas ao pai como ressarcimento de danos e em recompensa pelas injúrias sofridas pela família em função da acusação infundada e maledicente. A última cláusula parece injusta a uma mulher nessas circunstâncias (*ele não poderá se divorciar dela*…), mas impedia que, por fim, o homem alcançasse seu intento inicial.

20–21 Se a acusação feita pelo marido se provasse verdadeira, então a mulher devia ser executada por apedrejamento (cf. 13.9), do lado de fora da casa do pai. A localização da execução apontava para a vergonha que pesava sobre a família. Embora não haja sugestão de que o pai soubesse da ofensa da filha (e, portanto, não fosse culpado de deliberado engano ao dar a filha em casamento), não obstante, como cabeça do lar, ele era considerado responsável pelo comportamento da filha. *Cometendo fornicação na casa de seu pai* – o sentido não é que o ato tivesse sido realizado na casa (ainda que possa ter sido), mas de que a mulher era culpada de fornicação enquanto residia na casa da família, antes do casamento. Seu ato era equivalente a transformar a casa da família em "casa de má reputação". A punição severa indicada para a mulher não era apenas em virtude do pecado de fornicação, mas também por causa de haver enganado tanto o pai quanto o noivo apresentando-se como virgem. Assim como a honra de Israel estava em jogo na vindicação da justiça para uma mulher inocente (v. 19), assim também um ato iníquo trazia descrédito e desgraça sobre todo o Israel (v. 21). A fim de manter a pureza da comunidade pactual de Deus, o povo devia *eliminar o mal* de seu meio.

(h) Adultério e estupro (22.22–30)

22 Se um homem for achado deitado com uma mulher casada
com outro homem, então os dois morrerão, o homem e a mulher. E
você eliminará o mal de Israel.
23 Se houver uma moça virgem, noiva de um homem, e um
homem a encontrar na cidade e se deitar com ela,
24 então você levará os dois aos portões da cidade, e os apedrejará
e eles morrerão – a moça, por não ter gritado por socorro na cidade
e o homem por ter humilhado a esposa de seu próximo. E você
eliminará o mal de seu meio.
25 Mas se, no campo, o homem encontrar uma moça noiva, e a
agarrar e se deitar com ela, então somente o homem morrerá;
26 você não fará nada à moça; ela não cometeu um crime capital,
pois, quando um homem se levanta contra o seu próximo e o mata,
assim é neste caso,
27 pois a encontrou no campo. A moça noiva gritou por socorro,
mas não houve quem a resgatasse.
28 Se um homem encontrar uma moça, uma virgem que não é
noiva, e a agarrar e se deitar com ela, e forem encontrados,
29 então o homem que se deitou com ela dará ao pai da moça
cinquenta peças de prata e ela será sua esposa, porque ele a
humilhou. Ele não pode se divorciar dela todos os seus dias.
30 Um homem não tomará a mulher de seu pai e não descobrirá
a nudez de seu pai.

Após a legislação concernente à virgindade de uma mulher recém-casada, segue-se uma série de leis relativas a vários tipos de comportamento sexual ilícito. O princípio geral subjacente a essa série é expresso no sétimo mandamento, a proibição do adultério (5.18), com o qual a série começa.

22 (i) Adultério; para mais detalhes, veja o comentário sobre 5.18. O crime de adultério devia ser punido com a morte. Ambas as partes envolvidas seriam mortas, uma vez que o crime envolvia o consentimento dos dois.

23–24 (ii) A sedução de uma mulher comprometida. A mulher prometida (mas ainda não casada) é tratada pela lei como se fosse

casada. A razão disso fica clara quando nos lembramos de que o crime não consiste apenas do ato, mas também da falta de fidelidade implicada no ato. Tanto a mulher casada quanto a prometida estavam comprometidas com um relacionamento específico com um homem; o crime envolvia a quebra desse relacionamento por meio de um ato de infidelidade. Embora o estupro pudesse ocorrer na cidade, o caso em questão não é um exemplo de estupro, pois, se a mulher tivesse gritado por socorro teria sido atendida. Como não há evidência de que a mulher tenha pedido socorro, pode-se admitir que ela tenha consentido com os avanços do homem. Assim, como no caso de adultério, ambas as partes seriam executadas por apedrejamento.

25–27 (iii) O estupro de uma mulher prometida que ocorresse no campo. Diversas características distinguem este caso de (ii). Primeira, o crime ocorre no campo; então, ainda que a mulher grite por socorro, não há alguém por perto para socorrê-la. Segunda, fica claro que o homem emprega força. No caso (ii), um homem "encontra" uma mulher e se "deita" com ela (v. 25). Neste caso, o homem a encontra e agarra e depois se deita com ela. Embora ambas as partes tenham consentido no caso (ii), neste, a mulher não consentiu e, portanto, não era culpada de nenhum crime. Somente o homem devia ser executado pelo crime de estupro (como no caso de homicídio doloso, a mulher foi uma vítima involuntária do ataque; ela sofreu como resultado desse ataque, mas em nenhum sentido era culpada).

28–29 (iv) O estupro de uma mulher solteira. O homem usa força sobre a mulher, que é virgem e não está comprometida com um homem; os dois são descobertos enquanto o crime estaria sendo cometido. Neste caso, o homem devia pagar os danos ao pai, no montante de cinquenta peças (*shekels*) de prata, e teria de se casar com a mulher. A penalidade é menos severa que no caso de adultério com uma mulher casada ou noiva, pois o crime não envolvia a quebra de um relacionamento no mesmo sentido que um adultério. Insistindo que o homem se casasse com a mulher, a lei protegia a mulher e qualquer filho que pudesse nascer como resultado dessa união. A mulher estaria protegida pela lei pelo fato de o homem não poder se divorciar dela.

30 (v) Adultério com a mulher do pai. A lei provavelmente especifica que um homem não pode manter relação sexual com sua madrasta, não com sua mãe. Para mais discussão a respeito da linguagem e da expressão usadas neste versículo, veja o comentário sobre 27.20, em que é observado que esse crime recebe a maldição de Deus.

12. LEIS VARIADAS (23.1–25)

(a) Admissão à assembleia do SENHOR (v. 1–8)

1 Aquele cujos testículos forem esmagados ou cujo órgão masculino
for cortado não entrará na assembleia do SENHOR.
2 Um bastardo não entrará na assembleia do SENHOR; nem mesmo na
décima geração, seus descendentes entrarão na assembleia do
SENHOR.
3 Um amonita ou um moabita não entrarão na assembleia do SENHOR;
nem mesmo na décima geração, seus descendentes entrarão na
assembleia do SENHOR para sempre.
4 Porque não foram se encontrar com você no caminho com pão e
água quando você saiu do Egito; e por terem pago a Balaão, filho de
Beor, de Petor, Mesopotâmia, para amaldiçoá-lo.
5 Mas o SENHOR, seu Deus, não quis ouvir a Balaão e, por sua causa,
o SENHOR, seu Deus, converteu a maldição em bênção, pois o
SENHOR, seu Deus, o amava.
6 Você não procurará a paz ou a amizade com eles todos os seus dias,
para sempre.
7 Você não abominará o edomita, pois é seu irmão. Não abominará o
egípcio, pois você foi estrangeiro residente em sua terra.
8 Os filhos que lhes nascerem na terceira geração podem entrar na
assembleia do SENHOR.

O tema comum que corre por meio das leis contidas nesta seção é a questão da admissão *na assembleia do SENHOR (v. 1,2,3,8).* A *assembleia* (*qahal*) do Senhor se refere ao povo da aliança de Deus, especialmente quando reunido em sua presença. Embora, em Deuteronômio, o uso normal do substantivo (e o verbo relacionado) apareça em um contexto que trata de Horebe/Sinai, aqui, a palavra faz

referência geral a Israel como uma comunidade adoradora.[3] Assim, *entrar na assembleia* indicaria uma pessoa que se tornasse um verdadeiro israelita e que, portanto, participaria da adoração ao Senhor. O termo *assembleia* é um pouco mais restrito em sua intenção do que *Israel*, interpretado como um todo, pois havia estrangeiros residentes e outros que, embora fizessem parte da comunidade, não eram membros plenos dela. Várias categorias de pessoa deviam ser barradas permanentemente da comunidade do Senhor ou ser admitidas sob certas condições específicas.

(i) Um homem que tivesse sido emasculado não devia ter acesso à assembleia do Senhor. Essa proibição, provavelmente, não tinha a intenção de excluir da comunidade aqueles cujo estado de emasculação tivesse sido produzido por acidente ou enfermidade. "O autocastrado, que carregasse em seu corpo o sinal de seu reconhecimento de outro deus, não entrará na congregação."[6]

(ii) Um bastardo (*mamzer*) não tinha acesso à assembleia do Senhor (v. 2). O termo *mamzer* é usado apenas duas vezes no AT e seu sentido específico é incerto (veja também Zc 9.6). Pode se referir a crianças nascidas em virtude de relação incestuosa. É possível, entretanto, que algo mais específico estivesse sob consideração; o termo *mamzer* pode se referir a crianças nascidas de prostitutas cultuais (veja os v. 18–19 adiante). Nesse caso, os filhos teriam sido concebidos e nascido em um ambiente diretamente ligado ao culto de uma religião estrangeira e, portanto, seriam uma abominação aos olhos de Deus e dos israelitas. Por isso, não seriam admitidos na assembleia do Senhor.

(iii) Amonitas e moabitas são permanentemente proibidos de ter acesso à assembleia do Senhor (v. 3–6). Sua permanente exclusão recebe ênfase no v. 3: *nem mesmo na décima geração… para sempre*. As duas cláusulas principais subordinadas, no v. 4, referem-se aos amonitas e moabitas, respectivamente, não aos dois juntos. Os amonitas foram criticados por não terem oferecido hospitalidade livremente (*pão e água*) aos israelitas; os moabitas foram criticados pela tentativa de usar Balaão para trazer a maldição de Deus sobre os israelitas (veja Nm 22–24). O que não é mencionado, mas pode estar

implícito, é que, na tradição hebraica, amonitas e moabitas eram tidos como descendentes de relações incestuosas entre Ló e suas filhas (Gn 19.30–38). Este ponto pode sugerir uma ligação entre a proibição nesses versículos e o conteúdo do verso 2. Uma razão a mais para a proibição dos moabitas surge do referido incidente de Balaão. Quando tentaram provocar a maldição de Deus sobre os israelitas, por meio de Balaão, os moabitas foram frustrados por causa do amor de Deus por seu povo, o qual mudou a maldição em bênção (v. 5). Entretanto, a tentativa dos moabitas teve um efeito "bumerangue", pois a tentativa para amaldiçoar Israel trouxe a maldição de Deus sobre eles mesmos (veja Gn 12.3). Como povo amaldiçoado por Deus, os moabitas não seriam admitidos na assembleia do Senhor.

Os israelitas também foram proibidos de estabelecer tratados políticos com Amom e Moabe. A linguagem empregada no verso 6 (*paz, amizade*) reflete diretamente a terminologia dos tratados políticos do Oriente Próximo.

(iv) Edomitas e egípcios não deviam ser "abominados" e podiam ter acesso à assembleia do Senhor (v. 8–9). O verbo "abominar" indica uma atitude diretamente oposta à bondade amorosa (*ḥesed*) a ser experimentada e expressa dentro da comunidade pactual. Nem os edomitas nem os egípcios deviam ser abominados, mas tratados com respeito. O edomita era um *irmão* do israelita; segundo a tradição hebraica, os edomitas eram descendentes de Edom/Esaú. A jornada no Egito, não obstante as dificuldades dos últimos dias, foi um período de desenvolvimento em direção à nacionalidade de Israel (26.5). Assim, por diversas razões, edomitas e egípcios deviam ser tratados de maneira diferente dos amonitas e moabitas. Se edomitas e egípcios assumissem residência em Israel, então os filhos da terceira geração de imigrantes poderia ter acesso à assembleia do Senhor. Depois de um lapso de três gerações, não haveria dúvida de que edomitas e egípcios residentes em Israel fossem autênticos no desejo de se tornarem membros plenos da família de adoradores de Deus.

(b) Pureza no acampamento militar (v. 9–14)

9 Quando você sair contra seus inimigos, deve se prevenir contra tudo
o que é impuro.
10 Se houver entre vocês um homem que não está limpo por causa
do que aconteceu à noite, então ele sairá do acampamento; não
entrará no meio do acampamento.
11 Mas, caindo a noite, ele se lavará em água e pode entrar no
meio do acampamento quando o sol se puser.
12 E você terá um sinal fora do acampamento e irá para esse
lugar.
13 E você terá uma trolha entre suas armas, para que, quando se
abaixar fora, possa fazer um buraco com ela; então você se virará e
cobrirá seu excremento.
14 Pois o SENHOR, seu Deus, anda no meio do seu acampamento
para livrá-lo e lhe entregar seus inimigos; por isso seu acampamento
deve ser santo, para que ele não veja algo indecente nele e se afaste
de você.

Essa peça a mais de legislação militar se refere aos padrões de limpeza a serem mantidos no acampamento durante a campanha militar. Os princípios gerais são declarados primeiro (v. 9) e, então, seguem-se dois exemplos específicos (v. 10–11, 12–14), embora, sem dúvida, os princípios se estendam além desses exemplos. A legislação tem a ver com questões de higiene, mas a higiene estava estreitamente relacionada a uma importante preocupação religiosa, a saber, a presença de Deus no acampamento militar (veja o v. 14). Os israelitas deviam se guardar de qualquer coisa *que não está limpa* (*ra'*); o adjetivo *ra'*, dependendo do contexto, pode significar "ruim, desagradável, mau, impuro, etc." O contexto do verso 9 indica o sentido de *impuro,* higiênica e ritualmente.

O primeiro exemplo se refere a um homem considerado impuro *por causa do que aconteceu à noite* (v. 10). Na analogia de Levítico 15.16, essas palavras eram geralmente interpretadas como significando a emissão noturna e involuntária de sêmen. Esta passagem, contudo, é diferente e menos específica que a de Levítico 15.16 e é possível que algo mais esteja em vista. As referências podem ser simplesmente ao hábito de urinar no acampamento, quer por

incontinência quer por preguiça (ou cansaço) de se sair do acampamento. Essa interpretação parece ser um paralelo mais natural com a legislação contida nos versículos 12–14 e, assim, pode se referir a uma ocorrência mais natural e mais típica de um acampamento militar. Um homem que se comportasse dessa maneira devia permanecer fora do acampamento no dia seguinte; ao anoitecer, ele se lavaria, novamente por razões higiênicas e religiosas, e lhe seria permitido regressar ao acampamento, depois do pôr do sol.

A segunda parte da legislação diz respeito à provisão e manutenção dos sanitários fora do acampamento. *Você terá um sinal*… – o sentido é que o procedimento descrito no verso 13 aconteceria em um lugar certo, que seria na saída do acampamento. *Você terá uma trolha entre suas armas* – não era necessário que cada homem tivesse seu instrumento (uma pá), mas haveria uma entre os equipamentos de campanha que estaria à disposição no local apropriado quando o acampamento fosse planejado. Dessa maneira, o excremento humano não seria deixado na superfície da terra, mas enterrado em um buraco, com uso da pá. As razões higiênicas para tal procedimento são óbvias, especialmente em clima quente. O viajante moderno, particularmente em áreas do Oriente Próximo, logo percebe a ausência do procedimento.

A razão dada para esta legislação está no fato da presença de Deus no acampamento militar (v. 14). *O SENHOR, seu Deus, anda no meio do seu acampamento* – embora essas palavras expressem a realidade religiosa ou espiritual para os israelitas, elas também aludem à presença da arca no acampamento, que simbolizava visualmente a presença de Deus. Por causa da presença de Deus, o campo devia ser santo. Nada havia, nessa questão que fosse visivelmente *indecente* (*‘erwâh*) – a palavra indica algo que era “indecoroso”, “inconveniente” sem ter necessariamente qualquer conotação moral. Ainda que a legislação faça exigências ao povo por causa da presença de Deus, inversamente a pureza no acampamento serve para lembrar ao povo sobre a presença de Deus em seu meio.

(c) Legislação a respeito de escravos fugidos (v. 15–16)

15 Você não entregará ao seu senhor um escravo que tenha fugido
dele para você.
16 Permanecerá com você, em seu meio, no lugar que escolher
em um de seus povoados, onde lhe parecer melhor. Você não o
maltratará.

A legislação sobre escravos *hebreus* está contida em 15.12–18, embora, naquela passagem, não haja provisão sobre a maneira de se lidar com o escravo hebreu fugido. No presente contexto, entretanto, a legislação lida com a situação em que um escravo escapa de seu senhor em um país estrangeiro e busca refúgio em território israelita; esse significado parece claro na linguagem do verso 16. Em tal situação, o escravo fugido devia receber refúgio em Israel e não devia ser devolvido ao seu dono. Ele podia viver onde quisesse e não podia ser maltratado nas mãos dos israelitas. Esta breve porção de legislação é importante por causa da luz que lança sobre as implicações políticas da aliança ou tratado entre Deus e Israel. Nos tratados de paridade e suserania do Oriente Próximo, eram feitas provisões para a extradição de vários tipos de fugitivo de um país e seu retorno ao país de origem. Israel, no entanto, não tinha esses tratados de extradição, pelo menos em relação a escravos fugidos. Fazer isso implicaria um tratado com um poder estrangeiro que minaria o comprometimento total exigido de Israel pela aliança com o Senhor. A legislação, então, não apenas provia refúgio para escravos fugidos (como os israelitas tinham sido em seu passado recente), mas preservava a santidade do relacionamento pactual.

(d) Legislação concernente à prostituição (v. 17–18)

17 Não haverá prostitutas cultuais entre as filhas de Israel e não
haverá prostitutos cultuais entre os filhos de Israel.
18 Você não trará preço de prostituição ou o pagamento de um
cachorro à casa do SENHOR, seu Deus, em pagamento por algum
voto, pois as duas coisas são abominação ao SENHOR, seu Deus.

Há duas leis distintas, aqui; presumivelmente, foram colocadas juntas por causa de sua relação comum com o tema da prostituição.

Primeira, em Israel, homens e mulheres jovens não deveriam se tornar prostitutos cultuais. Um prostituto cultual (heb. *qaḏesh/qᵉḏeshah*: lit. "o santo") era uma pessoa pertencente à classe de serventes templários das religiões dos vizinhos de Israel.[23] Desempenhavam sua função em relação aos rituais de fertilidade dedicados a certas divindades. Tanto por causa da associação com religiões estrangeiras quanto por causa da natureza do ato *de per si*, a prostituição cultual era proibida, em Israel, como sendo *abominação ao SENHOR, seu Deus*.

A segunda parte da legislação proíbe o pagamento de voto a Deus com "dinheiro sujo". Quando um voto era pago a Deus, não era como se Deus requeresse o dinheiro; o pagamento simbolizava a gratidão a Deus em virtude de sua graciosa provisão, mas o dinheiro que fosse obtido por meios pecaminosos não podia ser parte da oferta a Deus e, portanto, não podia ser usado como pagamento de voto. *Preço de prostituição* – o termo traduzido como "prostituição" (*zônah*) indica uma prostituta comum, não especificamente uma prostituta cultual. *Ou o pagamento de um cachorro* – o sentido dessas palavras é duvidoso, ainda que geralmente sejam entendidas como sendo dinheiro de prostituição masculina. Como as atividades que forneciam os fundos eram uma *abominação*, o dinheiro não podia ser levado à casa do Senhor.

(e) Legislação concernente ao empréstimo com juros (v. 19–20)

19 Você não emprestará por interesse ao seu irmão: interesse por dinheiro, interesse por comida, interesse por qualquer coisa que seja emprestada.
20 Você pode emprestar por interesse ao estrangeiro, mas não pode emprestar por interesse ao seu irmão, para que o SENHOR, seu Deus, possa abençoá-lo em tudo o que fizer na terra em que você está prestes a entrar para possuir.

No mundo moderno, empréstimos bancários, comerciais e assim por diante se tornaram parte integrante do dia a dia, de modo que é

fácil para o leitor moderno de Deuteronômio presumir que a legislação esteja relacionada a uma prática semelhante. No tempo refletido no livro de Deuteronômio, entretanto, a sociedade de Israel não estava baseada em uma estrutura financeira comercial complexa. Empréstimos eram feitos, normalmente, como tentativas para aliviar a pobreza, como fica claro em legislações paralelas a esses versículos. Uma vez que, em tempos de crise, deveriam ser feitos empréstimos a conterrâneos israelitas (v. 20, *irmão*), *emprestar por interesse* seria inapropriado por duas razões. Primeira, tenderia, a longo prazo, a agravar a crise que havia produzido a necessidade do empréstimo. Segunda, revelaria uma atitude indigna de um membro da comunidade pactual. O homem suficientemente abastado para fazer o empréstimo seria rico apenas por causa da graciosa provisão de Deus. Se, então, ele emprestasse alguma coisa por interesse (dinheiro, alimentos) a um irmão em crise, estaria abusando da provisão de Deus. Ele devia dar emprestado livremente, sem juros, refletindo, assim, gratidão a Deus, continuando a receber bênção contínua de Deus (v. 20b).

Ao israelita, era permitido, no entanto, emprestar por interesse a um estrangeiro. Uma vez que o estrangeiro não era membro da comunidade pactual, não era considerado necessário tratá-lo da mesma maneira que um israelita.

(f) A realização de votos (v. 21–23)

21 Quando fizer algum voto ao SENHOR, seu Deus, não será tardio
em cumpri-lo, pois o SENHOR, seu Deus, certamente o requererá de
você e haverá pecado em você.
22 Mas, se você se abstiver de fazer o voto, não haverá pecado
em você.
23 Tome cuidado com o que diz e cumpra-o; o que você votou ao
SENHOR, seu Deus, é como uma oferta voluntária que você prometeu
com suas próprias palavras.

Quando um homem fizesse um voto a Deus, quer de realizar um ato quer simplesmente como uma expressão de sua devoção, então

esse homem deveria cuidar de cumprir fielmente aquilo que prometeu. Havendo feito um voto, era requerido não apenas que o cumprisse, mas que o fizesse no mais curto período. A falha no cumprimento ou a procrastinação indefinida seria equivalente a um pecado (v. 22b). Seria melhor não fazer o voto do que fazer e não cumprir.

O povo, então, é orientado a ser muito cuidadoso em suas palavras de compromisso, pois ficaria preso a elas. Quando um homem fizesse voluntariamente um voto a Deus, estaria agradando a Deus, mas somente na medida em que suas palavras encontrassem cumprimento em um ato concomitante. O princípio subjacente à injunção está arraigado na natureza da aliança. Deus fez sua promessa em palavras ao seu povo; sua palavra era confiável e seria cumprida – não foi apenas uma sedução verbal a fim de assegurar a lealdade do povo. Fazer um voto a Deus e não cumpri-lo seria contrário ao espírito da aliança.

(g) Alimentação no campo (v. 24–25)

24 Quando entrar na vinha do seu próximo, você pode comer uvas livremente, até ficar satisfeito, mas não as coloque em um cesto.
25 Quando entrar na seara do seu próximo, você pode arrancar as espigas com as mãos, mas não meterá a foice na seara do seu próximo.

A situação considerada pela lei nesta legislação é a de alguém viajando pelo país, de um lugar a outro. Quando passa por uma vinha ou campo de grãos, essa pessoa poderia aplacar sua fome colhendo uvas e comendo-as, ou colhendo espigas. Este privilégio não podia ser negado ao viajante, pois a colheita era parte da graciosa provisão de Deus. Todo privilégio, no entanto, pode ser facilmente mal utilizado e, por isso, a legislação proíbe que os produtos alimentícios sejam retirados da vinha ou do campo. Em outras palavras, os direitos de propriedade são reconhecidos; as uvas ou grãos pertenciam ao fazendeiro que os plantava e cultivava. Ele devia ser generoso ao

permitir que os viajantes se revigorassem, mas a colheita e sua remoção só podiam ser feitas por ele.[30]

13. LEIS DIVERSAS (v. 24.1–22)

(a) Legislação concernente ao casamento, divórcio e novo casamento (v. 1–4)

1 Se um homem tomar uma mulher e se tornar seu marido, se ela não
encontrar favor aos seus olhos, porque ele encontrou algo indecente
nela e escrever uma carta de divórcio para ela e a colocar na mão
dela, e a mandar embora de casa,
2 e ela sair de sua casa e se casar com outro homem,
3 mas este homem a odiar e lhe der uma carta de divórcio e a colocar
na mão dela e a mandar embora de sua casa, ou se este homem que
a tomou por esposa morrer,
4 seu primeiro marido, que a mandou embora, não pode se casar
novamente com ela, tomando-a por esposa novamente, depois que
ela tiver sido desonrada, pois isso seria uma abominação diante do
SENHOR. E você não produzirá pecado na terra que o SENHOR, seu
Deus, lhe dará como herança.

Em termos precisos, há uma só peça de legislação nessa passagem, contida no verso 4a. Os primeiros três versículos, que formam uma prótase gramatical, especificam exatamente as condições que devem confluir para a execução da legislação do verso 4 (a apódose). Desse modo, falando estritamente, a legislação se refere somente a casos específicos de novo casamento. A prótase contém informações incidentais sobre casamento e divórcio, mas não legisla especificamente sobre esse assunto. Os versículos não instituem o divórcio, mas o tratam como prática já estabelecida, que pode ser uma questão de costume ou de uma legislação não mais conhecida.

O procedimento para o divórcio está contido nos versículos 1 e 3; a declaração é tão sucinta que todos os detalhes não ficam claros. A mulher *não encontra favor* aos olhos do homem; a razão para o desagrado é ter encontrado algo indecente nela. *Coisa indecente* (*‘erwaṯ daḇar*) pode ter sido uma expressão legal técnica; o sentido

preciso não é mais claro. A mesma expressão é usada em 23.14, sugerindo algo impuro, ainda que as palavras não pareçam ter conotações normais. Neste contexto, as palavras podem indicar alguma deficiência física na mulher, embora esse sentido seja incerto. Uma deficiência física como a incapacidade de gerar filhos pode estar implícita.[4]

Se o homem decidisse se divorciar da mulher, devia escrever uma carta de divórcio e entregá-la formalmente à mulher. Ela, então, seria mandada embora da casa do homem, mas a posse da carta de divórcio lhe daria certa proteção sob a lei contra qualquer outra ação realizada pelo homem. Na situação considerada nesta peça específica de legislação, a mulher divorciada se casa com outro homem. O segundo casamento termina, ou por um segundo divórcio ou pela morte do segundo marido. Aí, então, surge a legislação específica: sob todas essas circunstâncias, o primeiro marido não poderia se casar novamente com sua ex-esposa. *Depois que ela tiver sido desonrada* – a linguagem (*desonrada*) sugere adultério (ver Levítico 18.20). O sentido é que o novo casamento da mulher, depois do primeiro divórcio, é semelhante ao adultério, no sentido de que a mulher coabita com outro homem. Se ela se casar novamente com o primeiro marido, depois de se divorciar do segundo, a analogia com o adultério ficaria ainda mais completa; a mulher vive, primeiro, com um homem, depois, com outro, e, finalmente, retorna para o primeiro. Portanto, a intenção da legislação parece ser a de aplicar certas restrições a uma prática de divórcio já existente. Se o divórcio se tornasse fácil demais, poderia ser mal usado e se tornaria uma forma "legal" de cometer adultério. Assim, a legislação restringe o que poderia ter sido uma brecha no antigo costume. O propósito da restrição era manter livre de pecado a terra que Deus em breve daria como herança ao seu povo.

(b) Mais um exemplo do serviço militar (v. 5)

5 Se um homem se casar com uma nova esposa, ele não sairá com o exército, nem alguma responsabilidade lhe será atribuída; ele ficará livre em casa por um ano e fará feliz a esposa com quem se casou.

Para mais fundamento para a isenção do serviço militar, veja 20.5–8. A presente legislação, neste contexto, provê um equilíbrio positivo ao conteúdo negativo dos versos 1–4, em que certos abusos da condição matrimonial são colocados sob restrição. Aqui, uma prescrição positiva é colocada, com o objetivo de promover a boa condição e o bom desenvolvimento de um relacionamento conjugal recente. Um homem recém-casado ficava isento, por um ano, (a) do serviço militar e (b) de qualquer responsabilidade.[6] A legislação, assim, previne contra a morte prematura de um marido, o que resultaria em tornar a esposa viúva quase que imediatamente após o casamento e também contra a ausência do marido de casa por um longo período, logo após o casamento. Essa salvaguarda tinha o objetivo de promover o crescimento do relacionamento familiar, que refletia, em miniatura, a grande família do povo da aliança de Deus. Permanecendo em casa por um ano, o homem faria feliz a esposa com quem se casou.

(c) Legislação concernente a pedras de moinho (v. 6)

6 Um homem não tomará em penhor pedras de moinho, ou uma pedra
de moinho superior, pois isso seria tomar uma vida como penhor.

Em uma passagem anterior (23.19), um homem é proibido de emprestar por interesse a um irmão israelita; ele poderia emprestar, mas a fim de socorrê-lo em uma dificuldade, desde que não cobrasse juros. A pessoa que receberia o empréstimo forneceria algum bem em garantia, demonstrando, assim, sua intenção de pagar o empréstimo (falhando nisso, o bem seria dado como pagamento). Esta legislação diz respeito ao bem dado como promessa de pagamento à pessoa que fez o empréstimo. O credor era proibido de tomar como penhor pedras de moinho, ou uma pedra de moinho superior. Em cada lar israelita havia uma pequena máquina de moer que era parte essencial e básica do equipamento culinário. Toda manhã, a dona de casa preparava farinha a fim de prover o pão diário para a família.[9] Portanto, retirar as pedras (ou mesmo somente a pedra superior, tornando o moedor inútil) seria causar dificuldades para a família, o que, por sua vez,

seria contrário ao espírito de generosidade que caracterizaria a pessoa que fez o empréstimo. *Pois isso seria tomar uma vida como penhor* – o sentido é que se tiraria um meio de sobrevivência.

(d) Legislação concernente ao sequestro (v. 7)

7 Se um homem for encontrado roubando a vida de um de seus irmãos de entre os israelitas e tratando-o como mercadoria ou vendendo-o, esse ladrão morrerá; e você eliminará o mal de seu meio.

Para uma discussão mais completa sobre o conteúdo desta legislação, veja o comentário sobre o oitavo mandamento (5.19). O crime é de rapto, embora não no sentido literal de sequestro de uma criança com o objetivo de devolvê-la mediante pagamento. O roubo seria seguido por venda para escravidão, quer mediante pagamento em dinheiro quer troca por mercadoria. *Roubando a vida* – o crime é assassinato social, pois ainda que a vítima não morra literalmente, sendo vendida à escravidão, ela é efetivamente cortada da família pactual de Deus. Consequentemente, a penalidade para esse crime é severa – a morte! Separá-lo da comunidade pactual seria impedi-lo de compartilhar da bênção de Deus para o povo na terra prometida.

(e) Legislação concernente à lepra (v. 8–9)

8 Tenha cuidado, em uma erupção de lepra, de ser muito diligente em fazer tudo o que os sacerdotes levíticos lhe disserem; o que eu lhe ordenar, você terá o cuidado de fazer.
9 Lembre-se do que o SENHOR Deus fez com Miriã, no caminho de seu êxodo do Egito.

Essa pequena passagem é interessante no sentido de que se refere a uma grande seção de legislação já existente, sem especificar completamente todo o seu conteúdo. A exortação, neste ponto, presume que a legislação sobre a lepra já seja conhecida dos ouvintes e, assim, Moisés apenas exorta o povo a ser diligente no cumprimento dessa legislação. *Lepra* (*tsara‘at*) – o termo hebraico pode não ser tão específico quanto o termo médico atual, mas indica uma variedade de

doenças de pele malignas e infecciosas. A exortação para se obedecer a lei referente à lepra é ilustrada e enfatizada por um apelo à lembrança (v. 9) do caso da lepra de Miriã e dos procedimentos de purificação pelos quais o povo lidou com ela (Nm 12.9–16).

(f) Mais legislação relacionada a penhores (v. 10–13)

10 Quando fizer algum tipo de empréstimo ao seu próximo, não entrará em sua casa para tomar o penhor.
11 Você ficará do lado de fora e o homem a quem você está fazendo o empréstimo trará o penhor ao lado de fora.
12 E se for um homem pobre, você não dormirá com o penhor.
13 Certamente você lhe devolverá o penhor quando o sol se puser, para que ele durma em seu manto e o abençoe. E isso será considerado justiça para você diante do SENHOR, seu Deus.

Sobre penhores, veja também o verso 6; v. 17b (adiante); Êxodo 22.25–27. A legislação fornece mais proteção ao pobre que é forçado, pelas circunstâncias, a pedir empréstimo a um conterrâneo israelita.
(a) O homem a quem o pedido é feito não pode entrar na casa da pessoa que toma o empréstimo; deve esperar do lado de fora, onde o penhor lhe será trazido (v. 10–11). Esta exigência protege a privacidade da casa da pessoa que recebe o empréstimo e deixa por conta dela a escolha do artigo a ser dado como penhor. Isso significa que o empréstimo é tomado com honra, sem que as posses de quem o recebe sejam expostas ao credor para que ele escolha um item a ser penhorado;
(b) No caso de uma pessoa muito pobre, ela só tem seu *manto* para oferecer como penhor (v. 12–13). Essa peça de vestuário é semelhante a um cobertor, usada como casaco durante o dia e à noite como cobertor. *Você não dormirá com o penhor* – isto é, no caso de tomar roupa de cama como penhor, o credor não poderia mantê-lo em seu poder à noite, privando o devedor de sua única proteção contra o frio da noite. O espírito de ambas as partes da legislação inspira a humanidade e a caridade que deviam caracterizar a comunidade pactual de Deus. Inevitavelmente, haveria pessoas necessitadas entre

os israelitas (15.11), mas suas dificuldades deviam ser aliviadas por legislações como esta, que reflete os termos do amor pactual de Deus por seu povo.

(g) Legislação contra a opressão do pobre (v. 14–15)

14 Você não reterá o salário do pobre e necessitado, seja um de seus irmãos ou um de seus estrangeiros residentes, que está em sua terra e em seus povoados.
15 Você lhe dará seu salário no mesmo dia, antes de o sol se pôr, pois é um homem pobre e disso depende seu coração. Então ele não clamará ao SENHOR contra você, para que haja pecado em você.

O tema que liga esses versículos à seção anterior é uma preocupação pelo bem-estar do pobre; nesse caso, entretanto, o homem pobre trabalha para outro homem a fim de suprir suas necessidades de sustento. *Você não reterá o salário do pobre e necessitado* – alternativamente, o hebraico pode ser traduzido: "Você não oprimirá o trabalhador contratado". O homem pobre que trabalhava como empregado devia ser pago no final do labor diário, quer fosse israelita quer fosse estrangeiro residente em Israel. A legislação se refere especificamente à contratação de pessoas pobres, cujas necessidades eram tais que um pagamento semanal (ou maior) causaria dificuldades. O dinheiro seria necessário dia a dia para alimentar a família; a legislação expressa, mais uma vez, a preocupação humanitária para com aqueles que fossem menos afortunados do que seus conterrâneos.

A falha em agir dessa maneira configuraria pecado na comunidade de Israel (v. 15b), pois o pobre e necessitado clamaria a Deus por ajuda para minorar sua angústia. Deus ajuda o necessitado; mas quando a ajuda deve ser oferecida pelo povo de Deus, o próprio povo, pela sua falha, atrai o julgamento do Senhor sobre sua cabeça. O uso desta legislação no NT (Tg 5.4) torna claro que ela protege não somente o pobre, mas também o rico; o homem rico, cumprindo suas obrigações para com seus empregados pobres, mantém a integridade

da comunidade. No entanto, a falha em lidar honestamente com transações desse tipo acarreta severas condenações (Tg 5.1–6).

(h) Responsabilidades individuais dentro da família (v. 16)

16 Os pais não serão entregues à morte por causa dos filhos, nem os filhos serão entregues à morte por causa dos pais; cada um será entregue à morte por seu próprio pecado.

Nos capítulos precedentes, a pena de morte foi observada diversas vezes como julgamento a ser pronunciado de acordo com certos tipos de crime. Esta pequena peça de legislação se refere à prática da pena capital; o princípio é de que um homem seria responsável por seu próprio *pecado* (ou "crime") e deveria pagar a penalidade. Se um pai fosse condenado à morte, o filho não devia ser executado com ele ou em seu lugar, e vice versa. Essa peça de legislação deve ser equilibrada com outro princípio, declarado em 5.9. Por um lado, um homem era tratado como um indivíduo em termos de sua responsabilidade criminal sob a lei. Por outro, a natureza do ato criminoso do pai (por exemplo) poderia ser tal que os filhos fossem afetados; ver comentário sobre 5.9. O indivíduo responsável pelo crime devia aceitar a punição prevista na lei, mas as repercussões do ato poderiam ir além, atingindo a família. Esta breve peça de legislação torna claro o princípio subjacente a toda lei, em Deuteronômio, a saber, que a presença da lei e a exigência de que ela fosse obedecida colocavam sobre todo homem a responsabilidade sobre suas ações tanto dentro da comunidade de Israel quanto diante de Deus.

(i) O estrangeiro residente, o órfão e a viúva (v. 17–22)

17 Você não perverterá a justiça devida a um estrangeiro residente ou a um órfão e não tomará em penhor a roupa de uma viúva;

18 mas se lembrará de que foi escravo no Egito e que o SENHOR,
seu Deus, o redimiu dali. Portanto, estou lhe ordenando que cumpra
esta lei.
19 Quando ajuntar sua colheita em seu campo, mas esquecer nele
um feixe de espigas, não voltará para apanhá-lo; ele pertence ao
estrangeiro residente, ao órfão e à viúva. Assim o SENHOR, seu Deus,
o abençoará em tudo o que fizer.
20 Quando sacudir suas oliveiras, você não recolherá o que ficar
nos ramos; isso pertence ao estrangeiro residente, ao órfão e à viúva.
21 Quando ajuntar as uvas de sua vinha, não a respigará; isso
pertence ao estrangeiro residente, ao órfão e à viúva.
22 E você se lembrará de que foi escravo na terra do Egito. Por
isso estou ordenando que você cumpra esta lei.

Essa é a quarta seção da legislação, neste capítulo, referente a várias classes de pessoas necessitadas; veja também v. 6, 10–13, e 14–15. As classes mencionadas são os estrangeiros, as viúvas e os órfãos, que já foram objeto da legislação caritativa na apresentação da lei (14.29).

17 Você não perverterá a justiça… – veja 16.19 e comentário. Sobre roupas como penhor, veja os versículos 12–13.

18 Esse verso é essencialmente o mesmo que o 22 (adiante); veja 15.15 e comentário.

19–22 Provisão para alimentação de pessoas desprivilegiadas, tais como estrangeiros, órfãos e viúvas. (a) Quando os campos fossem ceifados, qualquer feixe de espigas deixado por engano se tornaria propriedade de estrangeiros, órfãos ou viúvas; a remoção desses feixes não seria considerada roubo. O fazendeiro generoso poderia, até mesmo, "esquecer" alguns feixes de espigas. (b) As oliveiras eram batidas de maneira que as azeitonas caíssem ao solo e pudessem ser recolhidas. Depois disso, o fazendeiro não devia verificar cada ramo à cata das restantes; qualquer fruto que permanecesse no pé *pertence ao estrangeiro residente, ao órfão e à viúva* (v. 20). (c) Semelhante procedimento devia ser empregado quando as uvas fossem colhidas nas vinhas. O espírito dessa legislação expressa claramente o tipo de consciência que deveria haver na comunidade pactual de Israel em

relação a todas as classes de pessoa. Ao longo de Deuteronômio, há uma forte antecipação da terra prometida que logo seria possuída pelos israelitas. A maioria das famílias israelitas receberia um lote de terra em que deveriam cultivar os produtos da terra, grãos e frutos. Mas haveria aqueles que não seriam proprietários de terras e, assim, facilmente poderiam se sentir marginalizados na comunidade em função de não partilharem diretamente da posse da terra prometida e dada por Deus. Esta legislação garante que estrangeiros residentes, órfãos e viúvas, ainda que não possuíssem terras próprias, podiam participar do fruto da terra. O modo de sua participação no fruto da terra seria tal que poderiam manter sua honra e seu respeito próprio. Eles não teriam de mendigar ou buscar uma "ajuda"; poderiam ir diretamente ao campo de cultivo ou pomar, depois da colheita, e, como os fazendeiros, trabalhariam em sua própria pequena colheita quando procurassem e pegassem o cereal e o fruto que tivesse sido deixado ali. E os fazendeiros que permitissem ficar para trás alguns produtos, não estariam simplesmente sendo caridosos com os menos afortunados; estariam expressando sua gratidão a Deus, que os havia retirado da escravidão do Egito e lhes havia dado uma terra própria.

14. LEIS VARIADAS (25.1–19)

(a) Disputas legais e punição (v. 1–3)

1 Se houver uma disputa entre homens, e a levarem ao tribunal, e os juízes julgarem entre eles e declararem um homem justo e o outro culpado,
2 e se o homem culpado merecer ser açoitado, então o juiz o fará deitar-se e ser açoitado em sua presença, com um número de açoites proporcional à sua culpa.
3 Ele pode receber quarenta açoites, não mais, para que não aconteça que, continuando sendo açoitado com muitos açoites, seu irmão seja humilhado aos seus olhos.

Na parte inicial do discurso sobre a lei, foi observado que, quando um homem levantasse falsas acusações sobre a virgindade de sua esposa, ele não apenas teria de pagar pelos danos, mas também

receberia punição física; veja comentários sobre 22.18. Nesta seção do discurso, a legislação é mais geral e diz respeito ao procedimento adequado para a administração da punição física. No caso discutido, há uma disputa legal entre dois homens; a natureza da disputa não é conhecida nem há legislação paralela que esclareça a situação. A fim de resolver a questão, os homens são levados ao tribunal. Os juízes julgam – o hebraico diz simplesmente "eles julgarão". A parte culpada é identificada pelos juízes e eles determinam o tipo de punição a ser aplicada na proporção da gravidade da ofensa. Duas decisões devem ser tomadas: (i) se a ofensa admite punição física, e, se for assim, (ii) quantos açoites seriam aplicados, à luz da gravidade do ato. Se o juiz declarasse que a punição física era adequada, o flagelo deveria ser administrado em sua presença. Desse modo, o juiz verificaria que a sentença foi adequadamente executada e que o ofensor não foi tratado com leniência nem com excesso pelo oficial da lei encarregado da tarefa. O flagelo seria provavelmente aplicado com uma vara e o número máximo de varadas seria quarenta.[2] O conteúdo desta legislação deixa muito claro que a punição física estava sujeita a muitas salvaguardas para evitar abusos. A punição física só poderia ser infligida depois de julgamento adequado e, então, executada, dentro do limite especificado, sob supervisão do juiz. Desse modo, tomava-se o cuidado para que a punição fosse, por um lado, apropriada ao crime, e, por outro, que o criminoso não recebesse castigo excessivo. A parte culpada era ainda *seu irmão* (v. 3b: um conterrâneo israelita) e não devia ser humilhada publicamente.

(b) Legislação referente ao boi (v. 4)

4 Você não atará um boi quando ele estiver debulhando o grão.

Esta breve peça de legislação, que não tem paralelos exatos em outro material legal, no Pentateuco, não perece ter nenhuma relação particular com o contexto imediato. Expressa preocupação com o animal, talvez emanada da preocupação geral implícita em 5.14. Um dos métodos usados no Oriente Próximo para fazer a debulha era por meio de um animal (*boi*, embora cavalos fossem usados em tempos

mais modernos) que pisa o terreiro destinado a esse processo, separando, assim, as espigas dos grãos. Algumas vezes, o boi puxava uma grade de debulha, o que tinha o mesmo efeito. Presumivelmente, a proibição de amordaçar o boi era para permitir que ele se alimentasse de tempos em tempos. Não deveria ser negado sustento ao animal quando estivesse trabalhando em favor do homem.

(c) Casamento levirato (v. 5–10)

5 Se irmãos viverem juntos, e um deles morrer sem filhos, a esposa do homem morto não sairá com um homem estranho; seu cunhado a tomará como sua esposa e agirá como um cunhado.
6 E acontecerá que o primogênito que ela tiver representará o nome de seu irmão morto e seu nome não será apagado em Israel.
7 E se o homem não desejar tomar sua cunhada, ela irá aos anciãos, à porta, e dirá: Meu cunhado não levantará um nome para seu irmão em Israel. Ele não quer agir comigo como um cunhado.
8 E os anciãos da cidade o chamarão e falarão com ele; mas se ele permanecer firme e disser: Não quero tomá-la,
9 então sua cunhada se aproximará dele à vista dos anciãos e removerá as sandálias de seus pés e cuspirá em seu rosto e responderá, dizendo: Assim seja feito ao homem que não edificar a casa de seu irmão.
10 E, em Israel, seu nome será: “Casa do descalçado”.

A legislação concernente ao casamento levirato é peculiar à apresentação da lei em Deuteronômio. A prática, entretanto, era mais antiga e, aqui, ela recebe autoridade legal na comunidade pactual de Israel. A passagem se divide em duas seções: (i) declaração da legislação concernente ao casamento levirato (v. 5–6); (ii) declaração do procedimento a ser seguido no caso de um homem não se dispor a cumprir suas responsabilidades (v. 7–10).

(i) A lei do casamento levirato estabelecia que um homem devia aceitar a responsabilidade pela viúva de seu irmão que não tinha filhos, casando-se com ela. Entretanto, a lei se aplicava somente em certas condições. Primeira, a fim de a lei ser aplicada, os dois irmãos tinham de estar vivendo juntos; seriam, assim, parte de uma grande

unidade familiar, tendo compartilhado algumas responsabilidades. Segunda, a viúva teria de não ter filhos em um sentido específico: teria de não ter um *filho*. Aparentemente, a lei ainda teria efeito se a mulher tivesse uma *filha*, mas não um filho, pois o primogênito seria o herdeiro responsável pela guarda da herança paterna. Sob ambas as condições, a mulher não devia buscar outro marido (*um homem estranho*) fora da família imediata. O irmão do falecido marido, já residente na casa, devia desposá-la. *Cunhado* – a palavra hebraica *yaḇam* tem um sentido mais específico do que a palavra em português, referindo-se especificamente ao cunhado que era responsável pelo cumprimento da lei do levirato sob as circunstâncias já descritas.[7] O macho primogênito, resultante do casamento levirato, devia representar o nome de seu irmão morto. Isto é, pela lei, ele seria o equivalente do filho do falecido e daria ao falecido uma descendência em Israel. Podia haver várias razões para a legislação fornecer ao homem morto uma posteridade em Israel. Primeira, é claro, havia a questão da herança da propriedade do falecido.[9] Mas outra razão pode estar na natureza da aliança, pois, desde os tempos de Abraão, as promessas da aliança de Deus eram feitas "entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações" (veja Gn 17.7–9). Embora cada homem participasse do relacionamento pactual durante seu tempo de vida, havia sempre um futuro para a família de Deus. Ainda que não participasse pessoalmente desse futuro, podia participar dele por meio dos que viriam depois dele. Assim, a provisão de posteridade por meio do casamento levirato era um ato, mais uma vez, em harmonia com a aliança entre Israel e Deus.

(ii) O cunhado tinha o direito legal de recusar a obrigação para com a viúva de seu irmão, embora o exercício desse direito incorresse na grave desaprovação da comunidade. Se o cunhado se recusasse a se casar com a cunhada viúva, ela levaria o caso às autoridades legais: *aos anciãos, à porta*, no lugar onde a lei era conduzida oficialmente; veja 21.19 e o comentário. Primeiro lhes diria: *Meu cunhado não levantará um nome para seu irmão em Israel… – nome*, aqui, tem o sentido de "posteridade", a saber, um filho que perpetuaria o nome de seu pai. Então, o homem era intimado e afirmava formalmente que

não desejava se casar com a mulher. A seguir, na presença da corte, a mulher simbolicamente humilharia o homem, removendo sua sandália ou sapato e cuspindo em sua face. O gesto não era de simples raiva, mas refletia publicamente os sentimentos da mulher e da comunidade com respeito à recusa. A remoção do sapato ou sandália indicava que o cunhado tinha fugido à responsabilidade[11] e, portanto, mereceria a vergonha simbolizada pela cusparada. O nome dado à sua casa (v. 10) indica a vergonha que recairia sobre o homem que continuasse a viver na casa em que não havia representante vivo de seu irmão falecido. A razão pela qual um cunhado podia se recusar a se casar com a viúva provavelmente deve ser encontrada no desejo de ganhos pessoais. Se ele se casasse com a mulher e tivesse com ela um filho homem, esse filho, que legalmente seria filho do morto, herdaria a propriedade de seu "pai". Na ausência de tal filho, entretanto, o irmão sobrevivente tinha esperança de ser herdeiro do irmão falecido (Nm 27.9; isso se aplicaria somente se a viúva não tivesse nenhum filho, homem ou mulher). Se o motivo fosse esse, mereceria reprovação da comunidade.

(d) Intervenção em uma briga (v. 11–12)

11 Quando homens estiverem brigando, um homem e seu irmão,
e a esposa de um deles se aproximar para resgatar seu marido do
poder de seu oponente, e colocar a mão em suas partes íntimas e
apertá-las,
12 você cortará fora a mão dela; não terá piedade.

Dois homens brigam entre si, ambos israelitas (*um homem e seu irmão*). A mulher do homem que foi atacado procura apartar a briga, agarrando as partes íntimas do agressor; tal ação, contudo, é proibida e a mulher terá sua mão decepada.

Essa é a única ocorrência da lei, no Pentateuco, ainda que haja outra referência à briga entre homens.[13] A lei ilustra, em termos gerais, que os fins não justificam os meios. Ainda que o objetivo (salvar o marido de um ataque) fosse honrado, o meio utilizado não seria tolerado. A razão específica para a proibição, entretanto, é mais

incerta. Poderá ter sido uma questão de proteção da modéstia da mulher. Mais provavelmente, pode estar implícito que a ação da mulher causaria dano permanente ao agressor.[15] Nesse caso, pode ser significativo que o dano resultaria na incapacidade de o homem poder gerar filhos. Nesse caso, a posição da lei é importante, pois segue a legislação (v. 5–10) relativa a um homem cuja morte prematura impediu a procriação. Até certo ponto, portanto, ambas as porções da legislação têm um tema comum.

Deveria ser observado, finalmente, que a punição prescrita para a violação dessa lei é uma extensão da *lex talionis* (veja 19.21 e comentário). Por razões óbvias, dado à diferença de sexos das pessoas envolvidas no incidente, a *lex talionis* não poderia ser literalmente aplicada. Pode ser que esse caso muito particular de lei casuística tivesse a intenção de ser um exemplo de como a lei de talião devia ser interpretada quando não fosse possível aplicá-la literalmente.

(e) Pesos e medidas (v. 13–16)

13 Você não terá dois tipos de medida em sua bolsa, um grande e
um pequeno.
14 Você não terá dois tipos de medida em sua casa, um grande e
um pequeno.
15 Você terá um peso integral e justo; você terá uma medida
integral e justa, para que se prolonguem os seus dias sobre a terra
que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar.
16 Pois quem quer que fizer essas coisas, agindo injustamente, é
uma abominação ao SENHOR, seu Deus.

Para legislação paralela, veja Levítico 19.35–37; prescrições semelhantes são conhecidas em textos do Oriente Próximo.

Assim como a administração da justiça devia ser conformada aos mais altos padrões morais (16.18–20), assim também as atividades comerciais deviam ser conduzidas de acordo com princípios éticos rígidos. Em ambos os casos, o resultado seria vida longa na terra prometida (v. 15b; ver também 16.20b).

Falsos pesos e medidas, por meio dos quais o mercador exploraria seus clientes (cf. Am 8.5), são proibidos. Ao comprar, um mercador obteria mais do que aquilo pelo que estava pagando, usando maiores *pesos* (lit., "pedras") ou *medidas* (heb., *'êpah*). Ao vender, ele podia enganar o comprador com pesos e medidas menores, entregando menos do que aquilo pelo que o comprador estaria pagando. Em vez de ter dois conjuntos de falsos pesos ou medidas, o mercador tinha de ter um conjunto de cada, para comprar ou vender, os quais teriam valores legais. Sobre o verso 16, veja 18.12; 22.5.

(f) "Lembra-te" de "Amaleque" (v. 17–19)

17 Lembre-se do que Amaleque lhe fez no caminho de seu êxodo do Egito:
18 como o atacou no caminho e lançou um ataque contra sua retaguarda, contra todos os desgarrados que estavam atrás de você, quando você estava abatido e cansado. E não temeu a Deus.
19 E acontecerá que, quando o SENHOR, seu Deus, lhe der descanso de todos os seus inimigos que estão ao seu redor na terra, que o SENHOR, seu Deus, lhe dará como herança para possuir, você apagará a memória de Amaleque de debaixo do céu. Você não esquecerá.

Lembre-se do que Amaleque lhe fez (v. 17) – veja Êxodo 17.8–16. O relato de Êxodo descreve um encontro específico entre Israel e Amaleque, em Refidim. Os versículos 17–18, aqui, entretanto, provavelmente têm em vista vários encontros com os amalequitas, dos quais o referido em Êxodo 17 foi o primeiro. É sabido que os amalequitas, juntamente com alguns cananitas, infligiram uma derrota a Israel, perto de Hormá (Nm 14.39–45), e deve ter havido várias outras escaramuças ao longo do caminho, das quais nenhum relato detalhado sobreviveu. Os ataques pela retaguarda dirigidos contra os homens extenuados e dispersos que tinham ficado a alguma distância do corpo principal dos israelitas (v. 18), sugerem que, à parte das batalhas, os amalequitas foram uma fonte constante de

perturbação para Israel. A inimizade dos amalequitas e a natureza vil de seus ataques atraíram a severa punição descrita no verso 19.

Esta breve passagem sobre os amalequitas, quase ao final da apresentação da lei, parece, à primeira vista, fora de lugar no presente contexto. Em substância, ela não pode estar relacionada ao material anterior sobre nações estrangeiras (23.3–8), o qual se refere especialmente à admissão na assembleia do Senhor. Entretanto, quanto ao conteúdo da apresentação da lei, estes versículos estão diretamente relacionados ao que deve ser feito na terra uma vez que Deus tenha dado ao seu povo a posse da terra prometida. Eles dizem respeito, em outras palavras, aos "negócios não concluídos" e a importância do assunto fica clara em Êxodo 17.14. O comportamento dos amalequitas havia sido de tanta gravidade que seu julgamento futuro tinha sido escrito em um livro. A menção no livro consistia das palavras de Deus e era uma promessa de que os amalequitas seriam apagados de debaixo dos céus. Agora, fica clara a importância dos versos 17–19 no contexto da lei. A apresentação da lei em Deuteronômio tem como base a lei da aliança, escrita em um livro (Êx 24.4,7). Assim, também, o extermínio dos amalequitas foi escrito em um livro. Isso foi apresentado novamente aos israelitas como lembrança de que se tratava de "negócio não acabado" a ser concluído uma vez que estivessem assentados na terra prometida. *Você não esquecerás* (v. 19) – na história futura de Israel, a agressividade contínua dos amalequitas deu aos israelitas pouca chance de esquecimento, até que, finalmente, deixara de ser uma nação, no tempo de Ezequias (1Cr 4.43).

15. O CUMPRIMENTO CERIMONIAL DA LEI (26.1–15)

1 E acontecerá que, quando entrar na terra que o SENHOR, seu Deus
está prestes a lhe dar como herança e você tomar posse dela e habitar
nela,
2 então você tomará parte das primícias de todos os frutos da terra que
ajuntar em sua terra, que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar,
e a colocará em um cesto e irá ao lugar que o SENHOR, seu Deus,
escolher para estabelecer seu nome.

3 E você irá àquele que será o sacerdote naqueles dias e lhe dirá: Declaro, hoje, ao SENHOR, meu Deus, que entrei na terra que o SENHOR prometeu por juramento aos nossos pais que nos daria.
4 Então o sacerdote tomará o cesto de suas mãos e o colocará diante do altar do SENHOR, seu Deus.
5 E você responderá e dirá diante do SENHOR, seu Deus: um arameu doente foi meu pai, e desceu ao Egito e viveu ali como estrangeiro, pequeno em número; e ali se tornou uma grande, poderosa e populosa nação.
6 E os egípcios nos trataram mal e nos afligiram e nos impuseram grande labor.
7 Mas clamamos ao SENHOR, Deus de nossos pais, e o SENHOR ouviu nossa voz e viu nossa aflição, nossa labuta e nossa angústia.
8 E o SENHOR nos trouxe do Egito com mão poderosa e braço estendido e com grande espanto, e com sinais e maravilhas.
9 E nos trouxe a este lugar e nos deu esta terra, uma terra que mana leite e mel.
10 E agora, veja, trouxe as primícias da terra que o SENHOR meu Deus, me deu. Então você as colocará diante do SENHOR, seu Deus, e se ajoelhará em adoração diante do SENHOR, seu Deus.
11 E você se alegrará em toda a bondade que o SENHOR, seu Deus, concedeu a você e à sua casa – você, e o levita, e o estrangeiro residente que está em seu meio.
12 Quando acabar de entregar todo o dízimo de sua produção no terceiro ano, o ano do dízimo, e o tiver dado ao levita, ao estrangeiro residente, ao órfão e à viúva, e eles tiverem comido em seus povoados e estiverem satisfeitos,
13 então você dirá diante do SENHOR, seu Deus: Removi completamente a porção santa da casa e a dei ao levita, ao estrangeiro residente, ao órfão e à viúva, de acordo com todos os seus mandamentos que o SENHOR me ordenou. Não negligenciei nenhum dos seus mandamentos e não me esqueci.
14 Não comi nada dela confiando em minha própria força e não removi nada dela em um estado de impureza, e não dei nada dela aos mortos. Obedeci à voz do SENHOR, meu Deus. Fiz segundo tudo o que o SENHOR me ordenou.

15 Olhe desde sua santa morada, desde o céu, e abençoe o seu
povo, Israel, e a terra que o SENHOR nos deu, assim como prometeu
por juramento aos nossos pais – uma terra que mana leite e mel!

Enquanto o conteúdo principal das estipulações específicas (Dt 12–26) antecipe a continuidade futura da vida de Israel na terra prometida, a legislação contida em 26.1–15 se relaciona a duas cerimônias em particular, que deveriam ser observadas depois que os israelitas tomassem posse da terra e começassem seu novo estilo (agrícola) de vida. Nesse sentido, 26.1–15 segue naturalmente 25.17–19, que também se refere a uma ação específica a ser realizada depois da posse da terra. A passagem precede naturalmente a legislação de 27.1–26, em que é ordenada a renovação da aliança nas vizinhanças de Siquém, a ser realizada logo que cruzassem o Jordão, nos estágios iniciais da conquista.

As duas cerimônias em particular, que deveriam ser celebradas em diferentes tempos e lugares, eram: (i) a oferta, pela primeira vez, das primícias da terra (v. 1–11); (ii) a primeira celebração dos dízimos trienais (v. 12–15). Embora estes versículos descrevam duas cerimônias específicas, o conteúdo dos versículos também é valioso para o discernimento fornecido para a celebração normativa e contínua das festas mencionadas. A opinião de que 26.1–15 lida com duas cerimônias em particular, cada uma a ser comemorada em ocasião distinta, está implícita não apenas pela linguagem e colocação da passagem ao final das estipulações específicas, mas também pelo fato de que a legislação geral com respeito à celebração regular de ambas as cerimônias já tinha sido mencionada no discurso sobre a lei.

(i) A primeira oferta das primícias da terra (v. 1–11). Esta cerimônia devia acontecer na terra prometida (*quando entrar na terra*), depois da conquista (*e você tomar posse dela*), e quando os israelitas tivessem começado a viver na terra e a serem sustentados pelo seu produto (*e habitar nela*). Os primeiros frutos da colheita deviam ser oferecidos durante a Festa das Semanas (16.9–12; cf. 18.4). Sobre a ligação entre a Festa das Semanas e a oferta das primícias, veja Números 28.26. Ao contrário da Páscoa e da cerimônia da aliança, a oferta das primícias seria uma nova instituição religiosa

em Israel. Antes da posse da terra, Israel não era um povo agrícola e, assim, não havia colheita para comemorar. Desse modo, a primeira oferta das primícias pelos israelitas, quando tomassem posse da terra, marcaria a inauguração da nova vida que há tanto tempo vinha sendo antecipada com base na promessa pactual de Deus.

A festa devia ser celebrada no santuário – *o lugar que o SENHOR, seu Deus, escolher*… (v. 2). Quando fosse ao santuário, o povo tomaria uma parte das primícias que tivesse levado e a colocaria em cestos. A parte no cesto simbolizava a totalidade do que tivessem levado, para fins da cerimônia que se seguiria. Então, carregando seu cesto, cada homem iria até ao sacerdote que oficiasse no santuário, em cuja presença faria uma declaração (v. 3). A declaração era um testemunho pessoal de que havia entrado na terra prometida e o cesto era um símbolo de que já começava a experimentar as bênçãos da nova terra e nova vida dadas por Deus. Mas a declaração não apenas refletia a experiência humana, mas era um testemunho da fidelidade de Deus, aquele que havia prometido a terra há tanto tempo e que, agora, cumpria a promessa antiga.

É difícil ter certeza do procedimento a ser seguido nessa lembrança da cerimônia, pois o relato é bem conciso. O sacerdote tomaria o cesto das mãos do homem e o depositaria diante do altar do Senhor (v. 4). O verso 10, entretanto, diz que o próprio homem o colocaria *diante do SENHOR* (isto é, no altar), e isso, às vezes, é entendido como contradição e como sendo indicativo de revisão editorial de material diverso. O que é provavelmente considerado, no entanto, é que o sacerdote realizaria uma ação e diria algumas palavras e, depois, o homem repetiria a ação e as palavras. Assim, a declaração a ser feita pelo adorador (v. 5b–10a) é introduzida com as palavras: *E você responderá e dirá*… (5a). Embora esta seja uma expressão idiomática hebraica usada para introduzir o discurso direto, aqui pode ter o sentido preciso de responder as palavras (e, depois, a ação) do sacerdote; veja também o comentário sobre 21.7. Nessa interpretação, o sacerdote tomaria o cesto das mãos do adorador e proferiria certas palavras, quer as dos versos 5b–10a (a serem repetidas pelo adorador) quer outras, às quais as palavras de 5b–10a seriam a resposta. Então,

o cesto seria passado de volta ao adorador, que faria sua própria declaração antes de colocá-lo diante do altar.

As palavras a serem ditas pelo adorador têm sido objeto de considerável debate entre modernos acadêmicos do AT. G. von Rad argumentou que os versículos têm todas as características e atributos de um *credo* e que essa breve passagem pode ser reconhecida como o mais antigo exemplo de *credo* na história religiosa de Israel. Embora a tese de von Rad contenha muitos critérios valiosos sobre a natureza dos versículos,[2] o contexto em que a passagem aparece pesa contra a visão de que os versos 5b–10a sejam um credo. Segundo o contexto, essas palavras deviam ser proferidas pelo adorador em um momento específico para celebrar um evento em específico, o começo do pleno assentamento na terra prometida. Primariamente, as palavras refletem essa ocasião específica, embora, sem dúvida, tenham continuado a ser usadas na adoração subsequente em Israel.

Um arameu doente foi meu pai – a referência é a Jacó, que entrou no Egito com seus filhos. No tempo em que desceu ao Egito, Jacó já era idoso (130 anos; Gn 47.9) e pronto para morrer (Gn 45.28; 46.30). Jacó é descrito como um *arameu*, talvez refletindo seu casamento com Lia e Raquel, ambas aramaicas. O fato de que Jacó, o chefe da família que foi para o Egito, estivesse enfermo ou "perecendo" enfatiza ainda mais a obra surpreendente de Deus ao cumprir suas promessas pactuais. *E viveu ali como estrangeiro* – as palavras servem para contrastar o estado da pessoa que está fazendo a declaração. Ele, agora, tem uma terra de sua propriedade e traz a Deus os primeiros frutos que ela dá. Em contraste, seus antepassados não tiveram terra que chamassem sua e viveram como peregrinos em terra estranha. Com pouca gente – ver a lista contida em Gênesis 46.8–27, em que é observado que havia setenta pessoas na família de Jacó, por esse tempo. Desse pequeno começo, os descendentes de Jacó se tornaram uma nação no Egito.

A declaração começa com Jacó na terra de Canaã e, então, descreve sua mudança para o Egito; a segunda parte (v. 6–8) começa no Egito e, então, descreve o grande êxodo. O povo de Deus era maltratado no Egito e clamava por socorro; Deus ouviu seu clamor e tirou-o da terra

da escravidão com demonstração de grande poder. Sobre o êxodo do Egito, veja o comentário sobre Deuteronômio 6.20–25. Depois do êxodo vem a terceira seção; Deus trouxe seu povo à terra prometida, *a terra que mana leite e mel* (veja também 6.3). Dessa estrutura, fica claro que a declaração do adorador não é exatamente um credo. O motivo expresso nos versículos é gratidão pela *terra* e, por isso, a progressão é como segue: (a) Jacó, o chefe da família, não possuía terra; (b) no Egito, Israel era uma "nação", mas não possuía terra e não tinha boas expectativas de adquirir uma; (c) Deus, em sua graça, superou todas as barreiras e deu uma *terra* para seu povo. Assim, a ausência de qualquer menção à feitura da aliança, em Horebe (Sinai), é bem natural, embora seria uma omissão curiosa se a passagem fosse, de fato, um credo. A passagem não recorda *todos* os grandes eventos da história de Israel, mas seleciona aqueles que mais naturalmente realçam a doação da terra por Deus ao seu povo.

O clímax da declaração ocorre no v. 10a. Lembrando todos esses eventos em que Deus se moveu a levar seu povo à terra; a primeira geração de verdadeiros residentes retorna a Deus com uma oferta de frutos da terra que o Senhor mesmo lhes havia dado. Este seria um momento dramático, o clímax de vários séculos durante os quais a promessa de Deus fora esperada, e seria adequado que ele fosse marcado com ofertas de gratidão. Conquanto fosse um momento solene, era tempo, também, de grande regozijo (v. 11) não apenas por parte do israelita dono da terra, mas também por parte do levita e do estrangeiro residente, que participavam de modo menos direto da bênção de Deus.

(ii) Se a oferta das primícias aconteceu no primeiro ano de pleno assentamento na terra, a cerimônia descrita nos versos 12–15 ocorreu dois anos depois, durante o terceiro ano. O dízimo do terceiro ano foi entregue nas cidades ou assentamentos israelitas e aquilo que foi dizimado devia ser distribuído entre as várias classes de pessoas menos privilegiadas (v. 12); veja a legislação sobre o assunto em 14.28–29. Depois de distribuir o dízimo, o adorador faria uma declaração *diante* (ou "na presença de") *do SENHOR, seu Deus*. Uma vez que as palavras, provavelmente, deviam ser ditas nos povoados,

não no santuário central, elas podem indicar que este culto e a declaração do terceiro ano aconteciam em casa (veja também o v. 15, adiante). A declaração tem três partes: (a) uma afirmação positiva (v. 13); (b) uma afirmação negativa (v. 14); (c) uma oração de conclusão (v. 15).

(a) Na afirmação positiva, o israelita declara seu cumprimento da lei relativa ao dízimo do terceiro ano; a afirmação termina com duas cláusulas negativas, enfatizando o pleno cumprimento da lei. (b) A afirmação negativa (v. 14) atesta que a tarefa foi realizada de maneira apropriada. Os dois comentários negativos, nessa parte da afirmação, embora não sejam, hoje, completamente claros em seu sentido, parecem apontar para certos fatores que, se presentes, teriam anulado o cumprimento da lei. *Confiando em minha própria força* – aquele que oferecia o dízimo devia se lembrar de que sua oferta não era algo produzido pelo seu engenho ou habilidade agrícola.[7] *Não dei nada dela aos mortos* – sobre a proibição de práticas religiosas associadas com os mortos, veja 14.1 e comentário. É possível que uma prática cananita esteja implicada nessas palavras e que o ofertante estivesse afirmando que nenhuma parte do dízimo teria sido ofertada a Baal, "o morto". Essas duas afirmações negativas são seguidas de duas declarações positivas (v. 14b), de que toda a lei de Deus tinha sido cumprida.

(c) A declaração termina com uma oração (v. 15). *Olhe desde sua santa morada* – talvez, porque a oração seja feita em casa ou no povoado ela é dirigida a Deus no *céu*, sem referência *ao lugar que o SENHOR, seu Deus, escolher* (v. 2), a saber, o santuário. *Céu* é uma maneira teológica de se referir à "habitação" do Deus transcendente. Provavelmente seria errado supor que, de acordo com a crença hebraica, Deus realmente vivesse "lá em cima", pois o céu e terra fazem parte da ordem divina da criação. Porém, a linguagem das palavras de abertura da oração é muito marcante, pois afirma peremptoriamente a transcendência de Deus e deixa claro que ele pode ouvir as orações do seu povo feitas em casa e nos povoados espalhados por toda a terra. A oração pede a bênção contínua de Deus – *contínua* porque o dízimo é um sinal de que os israelitas já vinham

experimentando a bênção de Deus. O povo ora que *Israel* e a *terra* (não tanto o território, mas o solo que produz a colheita) sejam abençoados e a base sobre a qual a oração é feita é a promessa de Deus feita aos antepassados. Quando ora a Deus para que cumpra sua promessa, a pessoa pode descansar segura de que Deus quer e é capaz e está desejoso de responder a oração. Uma *terra que mana leite e mel* – veja o 6.3.

D. CONCLUSÃO À DECLARAÇÃO DA LEI (26.16–19)

16 Neste dia, o SENHOR, seu Deus, está lhe ordenando que
cumpra estes estatutos e juízos e você terá o cuidado de cumpri-los
com todo o seu coração e com toda a sua alma.
17 Hoje você proclamou que o SENHOR é seu Deus, que andará
em seus caminhos e que cumprirá seus estatutos e seus
mandamentos e que ouvirá a sua voz.
18 E hoje o SENHOR proclamou, sobre você, que você é um povo
altamente estimado, assim como lhe disse, e que você deve cumprir
todos os seus mandamentos,
19 e que o estabelecerá acima de todas as nações que fez, para
louvor, renome e honra, e para que você seja um povo santo ao
SENHOR, seu Deus, como ele disse.

Essa breve passagem conclui o discurso sobre a lei; contudo, mais exatamente, é uma conclusão do discurso sobre estipulações específicas. A breve introdução às estipulações específicas no próprio discurso (12.1) é refletida no verso 16; toda esta seção ainda está dentro do discurso – isto é, ainda são palavras faladas, não uma parte escrita da introdução (veja 4.44–49). As estipulações específicas já foram apresentadas; o povo é orientado a obedecê-las *com todo o seu coração e com toda a sua alma* (veja também 6.5).

Os versículos 17–19 dizem respeito a uma parte da cerimônia de renovação da aliança. Embora a própria cerimônia não seja explicitamente mencionada, as palavras de Moisés dão indícios de sua natureza. Depois da plena declaração da lei, o povo, reunido nas planícies de Moabe, faz uma declaração de sua lealdade a Deus. Deus, por sua vez, declara sua fidelidade ao povo, pela boca de Moisés, o

mediador na cerimônia de renovação da aliança. As palavras faladas serviam como ato de compromisso entre as partes nessa cerimônia de renovação da aliança.[2] O conteúdo dos versículos 17–19 pressupõe que tais declarações tenham sido feitas e as palavras do discurso sumarizam o conteúdo das declarações.

Hoje (v. 17–18) – o tempo é aquele em que o discurso sobre a lei foi proferido nas planícies de Moabe. *Hoje você proclamou* (v. 17–18) – o verbo indica uma declaração formal de compromisso e pode ser um termo técnico do vocabulário de pactos/tratados. Os israelitas declaram que o Senhor é o seu Deus; tal declaração os compromete a viver totalmente dominados por Deus. Consequentemente, eles andarão *em seus caminhos* (veja também 8.6), obedecerão a sua lei e *ouvirão* (isto é, "obedecerão") *a sua voz*. Sobre a declaração de Deus a respeito de seu povo, veja também 7.6; 28.1. *Para louvor, renome e honra* – Israel, permanecendo fiel ao Deus da aliança, seria renomado entre as nações não por causa de mérito inerente, mas porque a comunidade pactual refletiria a glória do Deus da aliança na vida nacional. Essa glória era o potencial da comunidade do povo de Deus. Nos dois capítulos seguintes é feita uma advertência solene a respeito de desastres naturais que poderiam sobrevir a Israel, em caso de infidelidade ao Deus da aliança.

IV. DISCURSO DE MOISÉS: BÊNÇÃOS E MALDIÇÕES (27.1–28.1)

A. A RENOVAÇÃO DA ALIANÇA É ORDENADA (27.1–26)

1. A ESCRITA DA LEI E O OFERECIMENTO DE SACRIFÍCIOS (27.1–10)

1 Moisés e os anciãos de Israel ordenaram ao povo, dizendo: Cumpra
todo o mandamento que estou lhe ordenando hoje.
2 E acontecerá, no dia que você cruzar o Jordão para a terra que o
SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar, que você levantará grandes
pedras e as caiará.

3 E você escreverá todas as palavras desta lei sobre elas, quando tiver cruzado o rio, para que vá bem na terra que o SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar, uma terra que mana leite e mel, assim como o SENHOR, Deus de seus pais, lhe disse.
4 E acontecerá, quando tiver cruzado o Jordão, que você levantará essas pedras – como estou lhe ordenando hoje – sobre o Monte Ebal e as caiará.
5 E ali edificará um altar ao SENHOR, seu Deus, um altar de pedras; você não trabalhará sobre elas com ferramenta de ferro.
6 Você edificará um altar ao SENHOR, seu Deus, com pedras completas e sobre ele oferecerá ofertas queimadas ao SENHOR, seu Deus.
7 E você sacrificará ofertas de paz e as comerá ali e se alegrará diante do SENHOR, seu Deus.
8 E você escreverá todas as palavras desta lei sobre as pedras, fazendo isso do modo mais claro que puder.
9 Então Moisés e os sacerdotes, os levitas, se dirigiram a todo o Israel, dizendo: Fique em silêncio e ouça, ó Israel: neste exato dia você se tornará o povo do SENHOR, seu Deus.
10 Por isso você ouvirá a voz do SENHOR, seu Deus, e cumprirá todos os seus mandamentos e seus estatutos, que estou lhe ordenando hoje.

A seção principal de estipulações específicas (Dt 12–26) está contida entre duas seções em que é antecipada a futura renovação do pacto: 11.26–32 e 27.1–26. A estrutura, neste ponto, é importante para o entendimento da natureza do relacionamento pactual e da renovação desse relacionamento nas planícies de Moabe. A renovação da aliança em Moabe tem dois pontos focais: (1) a lembrança do passado, ou seja, especialmente a formação do pacto, em Horebe (Sinai); (2) a antecipação do futuro, ou seja, quando a aliança novamente seria renovada. Essa perspectiva é uma parte do modo como os hebreus entendem sua história. Não é que simplesmente os hebreus tinham um conceito linear do tempo. Em vez disso, eles criam que existia uma íntima relação entre o momento presente, os eventos que levaram a esse momento, e os eventos que ainda estão no futuro, quando a essência da antiga promessa de Deus aos patriarcas será finalmente

cumprida. Assim, ao longo de toda a renovação da aliança, em Moabe, cujas raízes estavam firmadas no passado, o ponto focal e, de fato, o propósito da renovação está na antecipação do futuro. Os detalhes específicos concernentes à continuidade da liderança na comunidade pactual são declarados nos capítulos 29–30, mas no capítulo 27 é dado o princípio geral, a saber, que, no futuro, teria de haver uma renovação da obediência e do compromisso com a lei de Deus, que tinha acabado de ser declarada e exposta (c. 12–26).

1 *Moisés e os anciãos de Israel* – a junção de Moisés com os anciãos é incomum, uma vez que, em Deuteronômio, Moisés normalmente se dirige ao povo sozinho. Mas esse discurso em conjunto provavelmente tem importância singular: na renovação da aliança que é ordenada, Moisés não estaria presente (pois morreria antes de entrar na terra prometida). Portanto, uma responsabilidade especial caía sobre os anciãos do povo para assegurar que as prescrições seriam cumpridas. É provável que a forma conjunta do discurso tenha o objetivo de estampar mais urgentemente sobre os anciãos suas futuras responsabilidades na liderança do povo. *Cumpra todo o mandamento que estou lhe ordenando hoje* – a prescrição se refere não somente à legislação específica dos capítulos 12–26, mas também à ordem para renovar a aliança na terra prometida (veja também os v. 9–10 e 11.26–29).

Nos versículos seguintes, são dadas instruções a respeito das duas cerimônias a serem realizadas: (1) a preparação de pedras sobre as quais a lei seria escrita; (2) a construção de um altar sobre o qual os sacrifícios deviam ser oferecidos. Essas duas atividades específicas eram parte da mais longa cerimônia de renovação, que também incluía o pronunciamento de bênçãos e maldições (v. 11–26). O tempo e o lugar são especificados como sendo depois da passagem do rio Jordão, dentro da terra prometida (v. 2; veja também 11.29, 31).

2–4, 8 O registro da lei sobre pedras. Pedras deveriam ser erguidas e preparadas para receber a escrita sobre caiação; quando a lei fosse escrita nas pedras, o fundo branco faria as letras bem visíveis e de fácil leitura. O método de preparação e de escrita aqui descrito mostra uma técnica tipicamente egípcia, em vez de palestina ou

mesopotâmica. As pedras serviriam não somente para receber o texto escrito da lei, mas funcionariam como silenciosas testemunhas da renovação da aliança.[4] *Todas as palavras desta lei* (v. 3 e 8) – em termos gerais, a frase descreve a legislação contida nos capítulos 12–26, mas é incerto se devia ser interpretada como se referindo literalmente à transcrição desses capítulos. Em Deuteronômio, a lei é apresentada como parte do discurso de Moisés e inclui elementos como exortação e advertência; contudo, o discurso é baseado na lei da aliança feita em Horebe (Sinai). Portanto, a intenção pode ser que a lei da aliança, sobre a qual a exortação de Moisés estava baseada, fosse escrita sobre as pedras.

As pedras deviam ser erigidas no *Monte Ebal* (v. 4). Os montes Ebal e Gerizim estavam localizados a oeste do Jordão, aproximadamente a 65 quilômetros ao norte da cidade de Jerusalém. Uma importante estrada comercial passava entre os dois montes e na direção leste estavam a antiga cidade e o santuário de Siquém. Essa localidade estava a alguma distância ao norte do ponto em que os israelitas cruzariam o Jordão para começar a invasão da terra prometida. O local para a renovação da aliança foi, sem dúvida, deliberadamente escolhido em função de suas particulares associações para os hebreus. Abraão havia erigido um altar ali e o lugar tinha sido associado, desde o tempo dos patriarcas, com as promessas referentes à doação da terra.[6] Consequentemente, era um lugar perfeitamente adequado para a primeira cerimônia de renovação da aliança *dentro* da terra prometida.

5–7 Além de erigir as pedras, os israelitas deviam construir um altar rudimentar, feito de pedras não trabalhadas. Os requerimentos para a construção seguiam instruções já dadas no Sinai. “Se me levantares um altar de pedras, não o farás de pedras lavradas; pois, se sobre ele manejares a tua ferramenta, profaná-lo-ás” (Êx 20.25). A antiga lei esclarece a prescrição do verso 5: *você não trabalhará sobre elas com ferramenta de ferro*. Entretanto, não é totalmente sabida a razão pela qual um instrumento de ferro profanaria as pedras, tornando-as inadequadas para o altar do Senhor. Um evento da história posterior de Israel pode ilustrar a importância da proibição.

Os israelitas não trabalhavam com ferro e, nos dias de Saul, recorreram aos ferreiros filisteus, os quais cobravam um alto preço para consertar instrumentos de ferro (1Sm 13.19–23). Assim, é possível que, de há muito tempo, o uso e a manutenção de instrumentos de ferro fossem indicação de dependência de não hebreus, o que desencorajaria seu uso por causa da natureza exclusiva das relações pactuais. Sobre o altar construído dessa maneira, você *oferecerá ofertas queimadas* (v. 6) e *ofertas de paz* (v. 7) e, em união, o povo se alegraria na presença de Deus (veja Êx 20.24). As prescrições referentes a essa futura cerimônia refletem a cerimônia já realizada na feitura inicial da aliança, no Sinai (Êx 24.5–11).

9–10 Mais uma vez (veja também o v. 1), todo o Israel é exortado a ouvir e a obedecer as palavras de Deus. *Fique em silêncio e ouça, ó Israel! neste exato dia você se tornará o povo do* SENHOR*, seu Deus* (v. 9) – veja também 26.16–19 e comentário. O sentido é que, na renovação da aliança, os israelitas renovariam seu estado como povo de Deus. Eles já eram o povo de Deus, é claro, mas a cerimônia nas planícies de Moabe os lembrava desse estado e renovava sua realidade. Essa conscientização de ser povo de Deus é usada, aqui, para reforçar o senso de responsabilidade dos israelitas, renovando, novamente, sua aliança com Deus, tendo entrado na terra prometida.

2. BÊNÇÃOS E MALDIÇÕES NA RENOVAÇÃO DA ALIANÇA (27.11–26)

11 E Moisés ordenou ao povo naquele mesmo dia, dizendo:
12 Quando tiver cruzado o Jordão, estes estarão sobre o Monte Gerizim, para abençoar o povo – Simeão e Levi, e Judá, e Issacar, e José e Benjamim.
13 E estes estarão no Monte Ebal, para amaldiçoar – Rúbem, Gade, Aser e Zebulom, Dã e Naftali.
14 Então os levitas responderão e dirão a cada homem em Israel com alta voz:
15 Maldito seja o homem que fizer um ídolo ou uma imagem fundida, uma abominação ao SENHOR, obra das mãos de artífice, e a puser em oculto! Então todo o povo responderá e dirá: Amém.

16 Maldito seja aquele que desonrar seu pai e sua mãe! E todo o
povo dirá: Amém.
17 Maldito seja aquele que remover os marcos de seu próximo! E
todo o povo dirá: Amém.
18 Maldito seja aquele que fizer perambular o cego pelo caminho!
E todo o povo dirá: Amém.
19 Maldito seja aquele que perverter a justiça devida ao
estrangeiro residente, ao órfão e à viúva! E todo o povo dirá: Amém.
20 Maldito seja aquele que se deitar com a mulher de seu pai,
porque descobriu a capa de seu pai! E todo o povo dirá: Amém.
21 Maldito seja aquele que se deitar com qualquer tipo de animal!
E todo o povo dirá: Amém.
22 Maldito seja aquele que se deitar com sua irmã, a filha de seu
pai ou a filha de sua mãe! E todo o povo dirá: Amém.
23 Maldito seja aquele que se deitar com sua sogra. E todo o povo
dirá: Amém.
24 Maldito seja aquele que matar seu próximo em segredo! E todo
o povo dirá: Amém.
25 Maldito seja aquele que aceitar suborno para matar uma pessoa
inocente! E todo o povo dirá: Amém.
26 Maldito seja aquele que não confirmar as palavras desta lei,
cumprindo-as! E todo o povo dirá: Amém.

11–14 O cenário é, agora, montado para a cerimônia da bênção e da maldição que teria lugar na renovação da aliança a ser realizada nas vizinhanças de Siquém (veja também 11.26–32). Seis das tribos se postariam na encosta do Monte Gerizim e seis se colocariam na encosta do Ebal. Elas representariam, respectivamente, a bênção que seguiria a obediência à lei e a maldição que sobreviria à desobediência da lei. Com base na descrição da cerimônia registrada em Josué 8.30–35, a arca, juntamente com os sacerdotes levitas que cuidavam dela, ficaria no meio do vale, com os dois grupos de tribos ao lado. Embora os detalhes da cerimônia não sejam, hoje, sabidamente certos, o simbolismo parece bem claro. A arca, contendo as pedras da aliança, ficava no meio. O povo seria obediente ou desobediente à lei da aliança; não havia meio-termo. A bênção e a maldição seriam marcas solenes da responsabilidade imposta pela lei pactual e das alternativas

abertas aos israelitas. No verso 14, os levitas se dirigiriam aos israelitas e declarariam, primeiro, todas as maldições. Não há menção, no capítulo, de subsequente declaração de bênçãos e a razão para essa omissão é incerta. Na interpretação do Mishnah,[3] os levitas (junto à arca) profeririam as bênçãos na direção do Monte Gerizim e as seis tribos ali postadas responderiam: "Amém"; então, os levitas declarariam as maldições às tribos que estavam no Monte Ebal, que também responderiam: "Amém". Esta é uma interpretação possível, embora o texto não forneça todos os detalhes necessários para uma completa reconstrução da cerimônia. Não é improvável, entretanto, que doze bênçãos, não mencionadas aqui, teriam sido o exato reverso das doze maldições declaradas.[5]

Seguem, agora, nos v. 15–26, as doze maldições conhecidas como o Dodecálogo. A cada maldição, *todo o povo* responderia: "Amém". Esta palavra, que se refere àquilo que é imediatamente precedente, indica assentimento e concordância com o que teria sido proclamado.[7] Assim, dizendo "Amém", o povo indicaria entendimento e concordância, removendo qualquer possibilidade de desculpa para sua conduta, no caso de qualquer desobediência da lei pactual, em tempo subsequente. É difícil determinar um único tema unificador comum aos vários atos colocados sob maldição. É possível, entretanto, que *oculto* (veja os v. 15, 24) possa ser considerado esse tema. Isso quer dizer que haveria certas transgressões cometidas que, por sua própria natureza, não seriam descobertas e, portanto, não seriam levadas a julgamento. Se *oculto* for o tema, então as maldições pronunciadas aqui deixam claro que a transgressão não é determinada meramente por sua descoberta e punição; quer um ato ilegal seja descoberto ou não, ele é uma transgressão contra Deus e, portanto, merecedor da maldição divina.

15 A primeira maldição é invocada sobre o homem que faz um ídolo (esculpido em madeira) ou molda uma imagem (fundida em metal). A transgressão em questão pode ser uma quebra do primeiro mandamento (se fosse um ídolo de um deus que não o Senhor) ou do segundo mandamento (se fosse uma tentativa de representar o próprio Deus em forma visual ou física). A feitura de um ídolo ou imagem era

particularmente repreensível porque seria *obra das mãos de artífice*, implicando que objetos feitos por mãos humanas poderiam, de algum modo, ser usados como objeto pelo qual a adoração seria dirigida. Uma vez que a transgressão seria uma quebra do Decálogo, seria adequadamente punida em circunstâncias normais; mas, se um ídolo ou imagem fosse ocultado, as autoridades de Israel jamais saberiam que uma transgressão tinha sido cometida. A maldição enfatiza que a ausência de conhecimento de uma transgressão não a torna menos abominável ao Senhor.

16 A segunda maldição diz respeito àquele que *desonrar seu pai e sua mãe*. Assim, descreve aquele que, por suas ações, quebraria o quinto mandamento (Êx 20.12: "Honra teu pai e tua mãe…"). A precisa lei sobre esse assunto (Dt 21.18–21) requer que os pais processem o filho rebelde e contumaz, mas, na prática, essa seria uma lei difícil de ser aplicada por causa das várias emoções conflitantes envolvidas. As severas exigências da lei conflitariam com o continuado amor pelo filho ou filha e, nessa tensão, seria difícil saber até que ponto as ações dos pais estariam em conformidade com a lei, que acarretava a severa pena de morte. Assim, a maldição cobre a eventualidade de uma maneira menos direta, pois, quer o filho rebelde fosse levado ao tribunal ou não, o ato de desonra aos pais automaticamente incorreria na maldição de Deus.

17 A terceira maldição se refere aos direitos de propriedade, a saber, à remoção ilegal de marcos de fronteira, com a intenção de possuir terra que, por direito, pertenceria a outro homem (veja também 19.14 e comentário). Pode ser que implicasse mais do que simplesmente remoção de marcos de fronteira. A referência, talvez, seja a algo como a pedra *kuduru*, da Mesopotâmia. Essa pedra não era simplesmente um marco, mas continha uma inscrição adicional com detalhes dos direitos de propriedade e invocação de sanção e proteção divina. Assim, a transgressão considerada podia ser a apropriação total da propriedade de outra pessoa. A natureza da transgressão é tal que, normalmente, não seria tentada, exceto em circunstâncias em que o ofensor achasse que haveria impunidade. A maldição enfatiza, mais

uma vez, que, quer o ofensor fosse trazido para julgamento quer não, a ação era condenada na comunidade pactual.

18 A quarta maldição é dirigida contra o homem que *fizer perambular o cego pelo caminho* (veja também Lv 19.14). As palavras podem ser entendidas literalmente ou, talvez, tenham um sentido metafórico. Isto é, podem indicar um tipo de tratamento ao homem cego em função de ganho pessoal que resultaria em impunidade, já que o cego não conseguiria identificar seu agressor. Por exemplo, se lhe fosse roubado dinheiro, um homem cego não teria condições de identificar o ladrão. Em contraste, o espírito da lei pactual prescreve tratamento justo e humano para todos os cidadãos israelitas. Por isso a maldição é invocada sobre aquele que ofender o espírito de caridade e justiça implícito no pacto.

19 Em tom similar, a quinta maldição é dirigida contra todos que, agindo injustamente, buscassem tirar vantagem daqueles membros da sociedade que podem facilmente sofrer abuso, tais como o *estrangeiro residente*, o *órfão e* a *viúva* (veja também 24.17). Mais uma vez, o estado legal dos ofendidos era tal que podiam ter medo de tomar providências contra o ofensor, mas, não obstante, esse estaria sob a maldição de Deus.

20–23 Agora, seguem quatro maldições invocadas diretamente contra ofensas sexuais de diversos tipos. Pela própria natureza, esses atos seriam cometidos em oculto ou em privado e, portanto, nem sempre seriam trazidos à atenção dos tribunais. A sexta maldição (v. 20) é dirigida contra a pessoa que mantivesse relação sexual com a esposa do pai (presumivelmente, madrasta). Ela descobriria *a capa de seu pai* – cobrir (uma mulher) com a capa descreve metaforicamente tomar uma mulher em casamento (cf. Rute 3.9). Assim, “descobrir a capa do pai” parece ser um eufemismo para descrever a invasão de um filho contra a privacidade do relacionamento sexual entre o pai e a madrasta. A sétima maldição é dirigida contra a pessoa que comete crime de bestialidade (v. 21), o qual, de novo, é ato cometido em oculto ou no campo. A oitava maldição é dirigida contra o homem que comete incesto com sua irmã (v. 22). Mesmo que ambos tivessem apenas um dos pais em comum, o incesto (descoberto ou não) atrairia

a maldição de Deus. Na nona maldição, é proibida a coabitação com a sogra.

24–25 A décima e a décima primeira maldições têm a ver com as várias maneiras como o assassinato poderia ser cometido, transgredindo, assim, o sexto mandamento. Primeiro, um homem podia matar seu vizinho em oculto e, portanto, podia nunca ser levado a julgamento por seu crime. Segundo, um homem poderia receber algo em troca de matar uma pessoa inocente; um assassino pago naturalmente não cometeria o crime a menos que pensasse ser capaz de evitar a penalidade da lei, pois, de outra maneira, a paga lhe seria de pouca valia. Ambos os tipos de assassinato cairiam sob maldição.

26 A décima segunda e última maldição tem uma natureza sumária e inclusiva; descreve aquele homem que não toma uma ação positiva em obediência aos requisitos da lei. Há um sentido em que as onze maldições anteriores são apenas exemplos e que a décima segunda maldição deixa claro que qualquer ação que não *confirmar as palavras desta lei* coloca o ofensor sob a maldição de Deus.

Esta última maldição é exposta por Paulo na Epístola aos Gálatas (3.10–14). O alcance da lei é tão penetrante que o homem não pode reivindicar justificação diante de Deus com base nas "obras da lei". Essa natureza abrangente da lei volta nossos olhos para Cristo, o qual "nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar (porque está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro)".

B. AS BÊNÇÃOS E MALDIÇÕES PRONUNCIADAS EM MOABE (28.1–68)

1. AS BÊNÇÃOS (28.1–14)

1 E acontecerá que se você ouvir cuidadosamente a voz do SENHOR,
seu Deus, para cumprir todos os seus mandamentos, que estou lhe
ordenando hoje, então o SENHOR, seu Deus, o colocará acima de
todas as nações da terra.
2 E todas essas bênçãos virão sobre você e o alcançarão porque você
ouviu a voz do SENHOR, seu Deus.

3 Bendito será na cidade e bendito será no campo.
4 Bendito será o fruto de seu ventre – e o fruto da sua terra, e o fruto
dos seus animais – as crias das suas vacas e das suas ovelhas.
5 Bendito será sua cesta e bendita a sua amassadeira.
6 Bendita será a sua entrada e bendita será a sua saída.
7 O SENHOR lhe entregará seus inimigos, que se levantarem contra
você, serão abatidos em sua presença; virão contra você por um
caminho e fugirão de você por sete caminhos.
8 O SENHOR ordenará que a bênção esteja com você em seus celeiros
e em tudo o que você puser a mão. E o abençoará na terra que o
SENHOR, seu Deus, está prestes a lhe dar.
9 O SENHOR fará de você um povo santo, assim como prometeu por
juramento, se você cumprir os mandamentos do SENHOR, seu Deus,
e andar em seus caminhos.
10 Então todos os povos da terra verão que o nome do SENHOR é
proclamado sobre você e terão medo de você.
11 E o SENHOR lhe concederá prosperidade mais do que
suficiente no fruto de seu ventre, e no fruto de seus animais, e no
fruto da sua terra, que o SENHOR prometeu por juramento a seus pais
que lhe daria.
12 O SENHOR abrirá para você o seu bom depósito, o céu, para
dar chuva na estação própria, e abençoará toda obra das suas mãos.
E você emprestará a muitas nações, mas não tomará emprestado.
13 E o SENHOR fará de você cabeça, não rabo; e você estará
somente por cima, e não estará por baixo, se atentar para os
mandamentos do SENHOR, seu Deus, que estou lhe ordenando hoje,
cuidando e cumprindo-os.
14 E você não se afastará para a direita nem para a esquerda de
todas as palavras que estou lhe ordenando hoje, seguindo a outros
deuses e servindo-lhes.

A conclusão das estipulações específicas (26.16–19) foi seguida, no discurso, pelas instruções referentes à futura renovação da aliança depois dos estágios iniciais da conquista, a ser realizada nas vizinhanças de Siquém. Nessa renovação futura, bênçãos e maldições seriam declaradas ao povo (27.11–26). Agora, o foco do discurso de Moisés volta ao momento presente e, no capítulo 28, o conteúdo do

discurso é uma exortação baseada nas bênçãos e maldições pronunciadas durante a renovação da aliança nas planícies de Moabe. As bênçãos são pronunciadas em primeiro lugar (28.1–14) e, depois, são seguidas de uma porção muito maior, que trata das maldições (28.15–68). Em ambas as partes do capítulo 28, as bênçãos e maldições que foram pronunciadas formalmente na renovação são, aqui, declaradas de modo muito sucinto. As bênçãos são registradas nos versículos 3–6, e encontram seus opostos diretos nas maldições contidas nos versículos 16–19. É incerto se essas foram todas as bênçãos e maldições pronunciadas durante a cerimônia ou apenas extratos delas. As doze maldições de 27.15–26 indicam que as bênçãos e maldições pronunciadas em Moabe podem ter sido mais extensas. Entretanto, no capítulo 28, não há uma descrição explícita da cerimônia de bênção/maldição. O capítulo contém apenas o sermão de Moisés baseado no tema bênção/maldição e o conteúdo dos versículos 3–6 e 16–19 pode ser apenas o "texto" que Moisés escolheu como base para a mensagem. Sobre essa interpretação do capítulo, os versículos 7–14 e 20–68 são partes de um sermão de Moisés, não da cerimônia básica de pronunciamento de bênçãos e maldições. A cerimônia *de per si* provavelmente seria conduzida em paralelo com o que se vê em 27.11–14.

1 A passagem começa com uma linguagem que reflete diretamente o conteúdo de 26.16–19. A declaração condicional (v. 1a) é seguida por uma promessa (v. 1b); se Israel obedecer os mandamentos de Deus, então sobreviriam bênçãos. Este princípio, juntamente com seu reverso (v. 15), provê o fundamento para interpretação do capítulo 28. *O colocará acima de todas as nações da terra* – veja também 26.19. O cenário dentro do qual as bênçãos e as maldições deviam ser experimentadas era internacional. Dada esta grande perspectiva de homens e nações, é fácil esquecer que Israel, a esse tempo, era um povo sem terra. O tema internacional emerge claramente no sermão que segue e recebe duas ênfases. (a) Há uma ênfase sobre a bênção *interna* de Deus sobre seu povo, indicando a saúde e a prosperidade da nação *de per si*. (b) Há também uma ênfase sobre a força e a vitalidade de Israel em face das nações ao redor. O reverso de ambas

essas bênçãos aparece na seção seguinte, que trata das maldições. Israel não apenas experimentaria o desastre na vida comunal como resultado da desobediência, mas também seria abertamente humilhado entre as nações.

2–6 As bênçãos são declaradas. O verso 2 serve como introdução para as bênçãos, formando o ponto de partida para essa porção do sermão de Moisés. "As bênçãos são representadas como poderes reais que seguem as pegadas da nação e a alcançam". A bênção de Deus se estenderia a cada esfera da vida de Israel: à vida urbana e rural (v. 3); à fertilidade humana, da terra e dos animais (v. 4); à provisão para necessidades dos lares (v. 5); e às atividades diárias que um homem poderia realizar (v. 6).

Os versículos 7–14, que apresentam uma exortação baseada nas bênçãos declaradas, não elaboram sobre o significado das bênçãos por vir nem lidam com temas relacionados ou evocados por essas bênçãos.

7 Primeiro, é afirmado um pré-requisito para a experiência contínua das bênçãos divinas. Quaisquer inimigos de Israel, cujos ataques ameaçassem sua existência pacífica, seriam derrotados. Deus concederia a vitória. Aqui, a segurança concedida por Deus contra ameaças de ataques externos é declarada para enfatizar a realidade da bênção de Deus dentro da comunidade. Esta era uma promessa em que Israel podia confiar, pois já havia experimentado a vitória que Deus tinha provido contra o poder militar do Egito. Sobre a provisão de Deus, veja também 7.17–26.

8 A bênção do Senhor seria vista *em seus celeiros*. O substantivo *'asam* parece denotar especificamente um lugar em que o grão era estocado.

9 Veja também 7.6 e 26.19. A condição é declarada mais uma vez para ênfase (veja o v. 1); a bênção de Deus seria concedida somente se o povo fosse obediente aos mandamentos.

10 A bênção de Deus resultaria na exaltação de Israel entre todos os povos; eles teriam *medo* (ou "reverência") de Israel por causa da bênção manifesta e da presença de Deus. *Todos os povos da terra verão que o nome do SENHOR é proclamado sobre você* – a glória de

Israel seria resultado não de seu próprio mérito, mas da bênção de Deus. Assim, o estado glorioso de Israel seria uma proclamação do *nome* de Deus (veja também 26.19) e um testemunho do poder e da graça de Deus no mundo.

11 Veja também o verso 4. Deus, em sua bondade, concederia *prosperidade mais do que suficiente*… O hebraico traz, literalmente: "O Senhor o fará ter excesso de prosperidade".

12 Um dos papéis de Deus na terra prometida seria o de provedor de fertilidade. A fertilidade dependia primariamente das chuvas. Sem elas, a plantação não conseguiria se desenvolver e, sem a plantação e outros produtos do campo, nem as pessoas nem os animais domésticos podiam sobreviver. Assim, no verso 12, há uma expressão muito rica da bênção de Deus, pois, provendo as chuvas, ele assegurava a vida para a terra de Israel. A linguagem do versículo é poética e a imagem serve a um propósito religioso específico. Os céus são descritos como *depósito* de Deus; sempre que ele abrisse o depósito, as chuvas cairiam para fertilizar a terra. A imagem, neste ponto, é semelhante à do salmo 104.3,13, em que Deus é descrito como aquele que rega os montes do alto de sua habitação. Ambas as passagens hebraicas encontram paralelo no mito cananita de Baal, como relatado em textos ugaríticos. Segundo o mito, quando uma casa era construída para Baal, uma janela ou claraboia era colocada no telhado para que, por essa abertura, Baal liberasse as chuvas sobre a terra. O mito aponta para uma função primária de Baal na religião cananita; como provedor de chuvas, ele era o deus da fertilidade. Quando entrassem na terra prometida, enfrentariam as tentações do culto da fertilidade prestado a Baal, a quem serviam os antigos habitantes da terra. Tais tentações deviam ser resistidas, pois, embora o Senhor não fosse um Deus da fertilidade no sentido estrito da palavra, a fertilidade estava em seu poder, pois ele era o criador e sustentador do mundo. Pode ser que a linguagem do verso 12 (e do Sl 104) deliberadamente ecoe o mito cananita para enfatizar que o Senhor, e não Baal, fornecia as chuvas necessárias. Sobre a provisão da chuva por parte de Deus, veja também 11.11–17 e comentário. Sobre o verso 12b, ver 15.6 e comentário.

13 A bênção de Deus, agora, recebe uma nova expressão, mas ela é qualificada, mais uma vez, pela condição de obediência (veja também os v. 1, 9). Deus faria de Israel *cabeça, não rabo*, e ele estaria *somente por cima… não por baixo*. O contexto em que a linguagem deve ser entendida é fornecido pelas expressões *povos da terra* (v. 10) e *muitas nações* (v. 12). Israel seria príncipe entre as nações, rico em produtos e colheitas, forte contra os inimigos, glorioso na presença de Deus – desde que os mandamentos de Deus fossem obedecidos (v. 13b).

14 A promessa de bênção para Israel é concluída com mais uma admoestação à obediência: nunca se desviar do caminho marcado para o povo de Deus e recusar firmemente a se deixar enredar na teia do culto aos deuses estrangeiros. Sobre a linguagem usada nesse versículo, veja 5.32; 8.19; 13.2–18.

2. AS MALDIÇÕES (28.15–68)

(a) As maldições pronunciadas durante a cerimônia (v. 15–19)

15 E acontecerá que, se você não ouvir a voz do SENHOR, seu Deus, para cumprir todos os seus mandamentos e seus estatutos que estou lhe ordenando hoje, então todas essas maldições virão sobre você e o alcançarão.
16 Maldito será na cidade e maldito será no campo.
17 Maldito será o seu cesto e maldita será sua amassadeira.
18 Maldito será o fruto do seu ventre e o fruto da sua terra, as crias das suas vacas e das suas ovelhas.
19 Maldito será ao entrar e maldito será ao sair.

A seção introdutória das maldições faz um paralelo com os versos 1–6; cada bênção da porção anterior encontra, aqui, seu reverso na forma de maldição. Outra vez, as maldições são apresentadas com uma declaração condicional. As maldições cairiam sobre o povo *se* se ele fosse desobediente à lei de Deus (v. 15). Para o conteúdo das maldições, veja o comentário dos versos 2–6.

Na longa elaboração sobre as maldições (v. 20–68), há várias dificuldades gerais que devem ser examinadas brevemente, antes de iniciarmos o comentário detalhado. Primeira, há a dificuldade de uma tentativa de definir a relação entre esses versículos e os muitos paralelos que ocorrem em textos de maldição na literatura do antigo Oriente Próximo. M. Weinfeld, entre outros, argumenta que grandes porções dos versos 20–68 seriam extraídas diretamente de fontes assírias, particularmente dos tratados vassalares de Esarhaddon, datados do século 7º século a.C. É fora de questão que há estreitos paralelos entre o conteúdo de Deuteronômio e o dos tratados vassalares de Esarhaddon; a dificuldade reside na interpretação do significado desses paralelos. Um exemplo do argumento de Weinfeld será examinado para ilustrar essas dificuldades. Há paralelos de conteúdo entre 28.26–35 e *VTE*, linhas 419–430.[4] A importância dos paralelos, no argumento de Weinfeld, está não somente no conteúdo das maldições, mas também "na ordem idêntica" em que são apresentadas. Depois de discutir a evidência em detalhes,[6] Weinfeld conclui que a evidência "atesta que há, em Deuteronômio, um empréstimo direto dos documentos de tratados assírios". A tais comentários pode ser respondido que: (i) Há muitas diferenças de detalhes entre os palavreados de tais passagens; essas diferenças impedem a possibilidade de "*empréstimo* direto", mas deixam em aberto a possibilidade de *adaptação*. (ii) Se for admitido que há uma "ordem quase idêntica" na apresentação das maldições nas duas seções sob exame, então tem de ser observado que a similaridade em sequência não se estende a *todos* os paralelos entre Deuteronômio 28 e o Tratado Vassalar de Esarhaddon. (iii) Várias maldições em 28.26–35 têm paralelos em outros textos (mais antigos) do Oriente Próximo, o que reduz a importância dos paralelos com *VTE*, 419–430.[10] (iv) Há vários aspectos das maldições observadas em 28.26–35 que não têm paralelo em qualquer dos textos de Esarhaddon. (v) Várias das maldições em 28.26–35 podem ser interpretadas em relação a porções anteriores de Deuteronômio, mas teriam de ser esticadas além do sentido natural a fim de prover um paralelo com o *VTE, 419–430*. (vi) Mais pontos específicos serão considerados no comentário; ver

particularmente o comentário sobre os versículos 27–29. Resumindo, embora a presença de material paralelo nos Tratados Vassalares de Esarhaddon esteja fora de dúvida, é improvável que haja uma relação direta entre os dois textos. É mais provável que haja um corpo de conceitos comuns no Oriente Próximo associados a maldições, seja em tratados, códigos ou outros tipos de texto. Ambos, Deuteronômio 28 e os textos assírios, indicam que foram derivados das mesmas fontes e adaptados ao contexto imediato.

A segunda dificuldade nesta seção de maldições está relacionada ao tamanho da passagem sobre maldição em relação à passagem sobre bênção. A seção que contém maldições parece ser excessivamente longa em comparação com a que contém bênçãos. Esse desequilíbrio deu origem a várias sugestões quanto à estrutura do capítulo. Algumas porções viriam de períodos posteriores da história de Israel, algumas até mesmo do período do exílio, de maneira que, na presente forma, Deuteronômio 28 seria uma narrativa composta. Embora seja possível que tenha havido alguns acréscimos menores ao longo do tempo, devem ser notados os seguintes pontos com respeito ao tamanho do capítulo. (i) O desequilíbrio encontra vários paralelos em outros textos do Oriente Próximo que contêm bênçãos e maldições. (ii) O desequilíbrio encontra uma razão óbvia à luz do propósito da exposição das maldições no discurso de Moisés. As maldições surgem no final da cerimônia de renovação da aliança, dando ao orador uma excelente oportunidade para uma advertência final sobre os perigos da desobediência à lei de Deus. Moisés estava próximo da morte, a congregação prestes a cruzar o Jordão, e todo o futuro dependia da fiel obediência à lei de Deus. Assim, o longo e solene sermão sobre as maldições de Deus fornece um incentivo ao compromisso sincero na renovação da aliança.

Há mais uma questão a ser observada antes de retornar ao texto. Quando o conteúdo de 28.15–68 é lido com conhecimento da história subsequente de Israel como nação, as maldições parecem assumir terrível inevitabilidade. Quando é lembrado que Israel não era um povo excepcional, mas refletia, em sua perversidade, a natureza humana pecaminosa, a inevitabilidade da maldição pesa igualmente

sobre o leitor moderno. É nesse ponto que a mensagem do Novo Testamento lança luz nas trevas evocadas pela maldição. O ponto pode ser ilustrado com uma citação do poema de William Blake, "O perene Evangelho".

> Jesus tomava o assento de Moisés.
> A mulher pecadora, aos seus pés,
> Considerava o apedrejamento.
> Qual seria de Cristo o julgamento?
> Sobre o rolo da lei de Moisés pôs a mão
> E, de um extremo a outro, a maldição
> Escrita em todo o céu mudo de espanto,
> Abalada, enrugou-se como um manto.

A inevitabilidade da maldição pode ser removida apenas por Jesus e isso só é possível porque ele nos "resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar" (Gl 3.13). Para mais discussão, veja Introdução, VIII ("Teologia"), seção 5.

(b) Morte, enfermidade e seca (v. 20–24)

20 O SENHOR enviará sobre você maldição, confusão e fúria selvagem em tudo o que você fizer, até que você seja destruído e até que pereça rapidamente por causa da maldade de seus atos em que você me esqueceu.
21 O SENHOR fará a pestilência se agarrar a você até apagá-lo da terra à qual está indo para possuí-la.
22 O SENHOR o afligirá com destruição, e com febre, e com inflamação e com febre ardente, e com secura, e com ardência, e com a ferrugem e isso o perseguirá até que você pereça.
23 E o céu acima de você será como bronze e a terra que está abaixo de você será ferro.
24 O SENHOR fará com que a chuva de sua terra seja pó e cinza; isso descerá sobre você desde o céu até que seja destruído.

20 Desobediência à lei resultaria em Deus afligir o povo com uma série de calamidades que, finalmente, resultariam em morte. *Ameaça* (RSV "frustração"; RV "repreensão") – o hebraico (*mig̲ʿeret̲*) denota

a expressão física da ira de Deus. A causa principal do desastre seria o esquecimento (veja também 8.11–20 e comentário); o povo se esqueceria de Deus e, esquecendo-se de Deus, inevitavelmente se esqueceria de seus mandamentos. Sem os mandamentos de Deus, o povo inevitavelmente cometeria atos maus e traria mais desastres sobre sua própria cabeça. Certamente, Deus manda a maldição (v. 20a), mas é o homem que a convida por meio de suas obras más (v. 20b).

21 *Pestilência*, provavelmente faz referência a enfermidades de proporções epidêmicas, as quais se abateriam sobre o povo (isto é, seria impossível impedir seu avanço) até que ele fosse varrido da terra prometida.

22 Sete aflições são notadas neste versículo, quatro delas sendo enfermidades humanas e três relacionadas à vida vegetal; tal como no versículo anterior, as aflições resultariam em morte para todo o povo. Embora a identidade dessas quatro enfermidades não possa ser especificada com certeza na moderna nomenclatura médica, parece haver um elemento comum entre elas, distinguindo-as daquelas mencionadas nos versos 27–28 (adiante). Todas estão relacionadas a "calor". Se "destruição" é, de fato, "tuberculose", deve ser observado que febre e suor intenso estão entre os sintomas dessa doença. As outras três enfermidades também estão associadas ao calor, quer em forma de febre quer em forma de sensação de queimadura, resultando em inflamação dos tecidos. A vida vegetal também sofreria as aflições enviadas por Deus. *Secura?* – calor e falta de água fariam morrer as plantas. *Ardência* – a referência, provavelmente, é ao vento quente (siroco) que sopra do deserto, crestando a vida vegetal. Ferrugem – a referência pode ser àquelas formas de parasitas que extraem umidade das plantas (levando-as à morte) e deixam nas folhas uma substância de pó branco.

23 Cf. Levítico 26.19 e *VTE*, 528–531. O versículo segue o sentido do verso 22b. Os céus de *bronze* brilhariam como o sol, sem que nenhuma chuva caísse deles para regar o solo; a terra sob os pés seria dura como *ferro*, tornando impossível a manutenção da vida. A seca da terra amaldiçoada se coloca em marcante contraste com a terra

abençoada, descrita no verso 12, a qual era livremente regada por Deus a partir dos depósitos celestes.

24 Em vez de chuva *pó e cinza* desceriam do céu, tornando a terra, antes abençoada, um deserto sem vida; a areia seria carregada do deserto pelo vento siroco (veja o v. 22).

(c) Derrota na batalha e morte ignóbil (v. 25–26)

25 O SENHOR o entregará para ser abatido diante dos seus inimigos. Você sairá contra eles por um caminho, mas fugirá deles por sete caminhos e se tornará objeto de terror para todos os reinos da terra.

26 E seu cadáver se tornará alimento para toda ave do céu e para os animais da terra e não haverá quem os espante.

A maldição descrita nesses dois versículos é o reverso da bênção contida nos versos 7 e 10. Em vez de vitória, haveria derrota. Em vez de o inimigo fugir aterrorizado por sete diferentes caminhos, Israel seria posto em fuga. Desobediência à lei traria separação entre Deus e o povo e, nesse estado de separação, o povo não experimentaria a presença de Deus no meio de seu exército. Sem Deus no meio do exército de Israel, a derrota seria inevitável. *Se tornará objeto de terror para todos os reinos da terra* – o sentido é bem diferente do que está no v. 10, *terão medo de você*. Os israelitas seriam seres tão devastados que outros homens achariam terrível coisa só olhar para eles. Seriam reconhecidos, entretanto, por aves e animais de rapina, não como seres humanos, mas simples fonte de alimento. O homem que foi criado para ser mestre sobre o mundo (Gn 1.28) seria dominado por ele, se caísse sob a maldição de Deus.

(d) Enfermidades e as consequências da derrota (v. 27–35)

27 O SENHOR o abaterá com as úlceras do Egito e com hemorroidas e com eczema e com sarna, das quais não poderá ser curado.

28 O SENHOR o abaterá com loucura e com cegueira e com perturbação de mente.
29 E você apalpará ao meio-dia, assim como o cego que apalpa na escuridão, e não fará prósperos os seus caminhos, mas será somente oprimido e roubado continuamente e não haverá quem o livre.
30 Você se casará com uma mulher, mas outro homem se deitará com ela; você edificará uma casa, mas não viverá nela; você plantará uma vinha, mas não a colocará em uso.
31 O seu boi será morto diante dos seus olhos, mas você não o comerá; seu jumento será levado em sua presença, mas não será devolvido; suas ovelhas serão dadas aos seus inimigos e não haverá quem o livre.
32 Seus filhos e suas filhas serão dados a outro povo e seus olhos o verão e desfalecerão de saudade por eles todo o dia, mas você não poderá ajudá-los.
33 Um povo a quem você não conheceu comerá o fruto da sua terra e todo o produto da sua labuta e você apenas será oprimido e esmagado continuamente
34 para que enlouqueça pelo que seus olhos veem.
35 O SENHOR o ferirá com úlceras terríveis nos joelhos e nas pernas, das quais você não será curado, da sola dos pés até o alto da cabeça.

27 Aqui são registradas outras enfermidades com que Deus afligiria o povo. Tal como era o caso no verso 22, é incerta a identidade específica de cada doença. *Úlceras do Egito* – esta é, provavelmente, a enfermidade com que Deus afligiu os egípcios antes do êxodo (Êx 9.19). *Hemorroidas* – embora a identificação exata seja incerta, algum tipo de desordem anal parece estar em vista. Todas as quatro enfermidades, se sua identificação estiver aproximadamente correta, serão doenças de pele ou, pelo menos, sintomas dermatológicos. Veja também o v. 35 (adiante).

28 A referência à *cegueira*, precedida por *loucura* e seguida de *perturbação de mente* indica que este versículo ainda pode estar falando indiretamente de doenças da pele. O estágio terciário da sífilis inclui tanto cegueira quanto insanidade entre seus sintomas. Se a

interpretação deste versículo estiver correta,[23] então o significado da maldição se torna evidente. A disseminação da sífilis indicaria que as leis sobre comportamento sexual tinham sido abandonadas e que o povo tinha trazido sobre si mesmo a maldição de Deus por causa de suas atividades licenciosas.

29 O conteúdo do versículo 28 é, aqui, vividamente ilustrado. Em plena luz do dia, o homem amaldiçoado com cegueira tateia ao redor. Ele não pode ver e não sabe como prosperar, mas pode ser visto por outros; sua notória incapacidade o torna presa fácil para os ladrões. Trazendo sobre si mesmo tão triste condição por causa da desobediência à lei de Deus, ele está, agora, à mercê daqueles que vivem fora da lei e ninguém pode ajudá-lo. Seus conterrâneos estão igualmente amaldiçoados e tão distantes de Deus que não há como clamar por livramento.

30–34 Segue, agora, uma série de maldições que surgiriam no rastro da derrota em batalha. As três cláusulas principais do verso 30 estão relacionadas com as isenções do serviço militar concedidas em tempo de guerra; veja Deuteronômio 20.5–7 e comentário. As isenções eram possíveis apenas porque Deus estaria presente com seu povo na batalha e lhe concederia a vitória. A desobediência à lei, entretanto, significava que Deus não era mais a força militar de Israel. Sem a presença de Deus, o inimigo seria mais ameaçador do que nunca e, a fim de enfrentar a ameaça, todas as isenções militares seriam canceladas. Aqueles que normalmente estariam isentos do serviço militar seriam mortos e a consequência prevista no verso 30 ocorreria. O inimigo tomaria controle das criações (v. 31) e até mesmo seus filhos seriam tratados como animais. *Serão dados a outro povo* (v. 32) – o sentido é de que seriam vendidos como escravos para outras nações. Uma nação estrangeira comeria o fruto do solo e o produto do seu labor (v. 33); compare essa maldição com a bênção dos versículos 8 e 11. Nos versículos 32, 34, há um retorno ao tema da visão e da cegueira. Antes, a cegueira estava associada com a enfermidade (v. 27–28); agora, os horrores que o povo veria indicam que até a cegueira seria uma bênção. Eles veriam seus filhos sendo levados e estariam impotentes para protegê-los. Em vez de a loucura

ser experimentada como uma enfermidade, o povo seria levado à loucura pelo que veria.

35 Neste versículo, há mais uma referência às enfermidades de pele, as quais afligiriam o povo amaldiçoado por Deus; as doenças mencionadas aqui são reminiscentes do sofrimento de Jó (veja Jó 2.7).

(e) Exílio, colheitas pobres e declínio de status *(v. 36–46)*

36 O SENHOR o levará e seu rei, a quem você tiver constituído
sobre si, a uma nação à qual nem você nem seus pais conheceram, e
ali você servirá a outros deuses, de madeira e pedra.
37 E você se tornará um horror, um provérbio e um objeto de
deboche entre todos os povos a que o SENHOR o conduz.
38 Você lançará ao campo muita semente, mas ajuntará pouco,
pois o gafanhoto a consumirá.
39 Você plantará vinhas e a cultivará, mas não beberá o vinho e
não ajuntará o fruto, pois o verme as comerá.
40 E haverá oliveiras em seu território, mas você não se ungirá
com óleo, pois suas olivas cairão.
41 Você gerará filhos e filhas, mas eles não pertencerão a você,
porque serão levados para o cativeiro.
42 Uma nuvem de gafanhotos tomará posse de cada uma de suas
árvores e do fruto da sua terra.
43 O estrangeiro residente que está em seu meio se levantará mais
e mais sobre você, mas você descerá mais e mais.
44 Ele emprestará a você, mas você não emprestará a ele e ele
será a cabeça e você será o rabo.
45 E todas essas maldições virão sobre você e o perseguirão e o
alcançarão até que você seja destruído, pois não deu ouvidos à voz
do SENHOR, seu Deus, para cumprir seus mandamentos e seus
estatutos que lhe ordenei.
46 E serão para sinal e para maravilha sobre você e sua
posteridade para sempre.

36–37 Os israelitas que estavam reunidos nas planícies de Moabe ainda podiam se lembrar da escravidão do Egito e, agora, a ameaça

de semelhante experiência é colocada novamente diante deles. A desobediência à lei de Deus levaria à maldição de deportação da terra prometida. A aliança com Deus seria trocada pela vassalagem a um poder terreno. Embora a memória do Egito, sem dúvida, esteja por trás da maldição, não seria o Egito o instrumento de Deus na maldição, mas *uma nação à qual nem você nem seus pais conheceram*. Perdendo todos os privilégios da aliança, os israelitas seriam forçados a servir a deuses estrangeiros, não a um Deus vivo como o deles, mas a deuses de pedra inertes. *Seu rei* – veja 17.14–20 para uma legislação sobre reis. *Você se tornará um horror*… – veja também o verso 25.

38–42 O conteúdo destes versículos é mais detalhadamente elaborado com referência à maldição do *fruto do seu ventre e o fruto da sua terra* (v. 18). Os israelitas trabalhariam duro semeando os campos (v. 38), plantando e cultivando suas vinhas (v. 39), podando as oliveiras (v. 40) e gerando filhos (v. 41), mas todo o trabalho e os sinais iniciais de prosperidade se evanesceriam diante da maldição do Senhor. A locusta, o verme da uva, as doenças das oliveiras e poderes estrangeiros e gafanhotos são os instrumentos com que Deus puniria o povo desobediente.

43–44 A maldição de Deus afetaria cada área da vida de Israel, de maneira que o povo entraria em uma rota de declínio, afundando, até mesmo mais baixo do que a classe mais desprivilegiada dos membros de sua comunidade, a do *estrangeiro residente*. As maldições, aqui, são o reverso das bênçãos contidas nos versos 12–13.

45–46 Estes dois versículos fornecem uma breve pausa na solene elaboração de maldições e lembram à audiência, mais uma vez, quais eram as razões que dariam origem a tais terríveis desastres. A desobediência à Palavra de Deus resultaria inevitavelmente em desastre. Compare o verso 45 com os versos 15 e 20. *Para sinal e para maravilha* – os desastres que cairiam sobre os israelitas, se fossem desobedientes a Deus, serviriam para ilustrar os caminhos de Deus para as outras nações, as quais seriam estimuladas a levantar questões quando vissem a desdita dos israelitas. Para mais discussão sobre esse tema, veja 29.22–29 e comentário.

(f) Cerco e horrores do isolamento (v. 47–57)

47 Como você não serviu ao SENHOR, seu Deus, com alegria e
com bom coração por causa da abundância de tudo,
48 então você servirá aos seus inimigos, a quem o SENHOR envia
contra você, com fome, sede e nudez e com necessidade de tudo. E
eles colocarão um jugo de ferro em seu pescoço até que você seja
destruído.
49 O SENHOR levantará contra você uma nação de longe, da
extremidade da terra, que voa como uma águia, uma nação cuja
língua você não entende,
50 uma nação de aparência feroz, que não tem respeito pelo
ancião e não mostra favor ao mais jovem.
51 E ela comerá o fruto de seus animais e o fruto da sua terra até
que você seja destruído. É uma nação que não deixará para você
nenhum cereal, nem vinho, nem óleo fresco, nem as crias das suas
vacas e das suas ovelhas, até que o faça perecer.
52 E ela o sitiará em seus povoados, até que os altos e fortes
muros, em que você coloca sua confiança, venham a cair, em toda a
sua terra; e ela o sitiará em todos os seus povoados em toda a sua
terra que o SENHOR, seu Deus, lhe dará.
53 E você comerá o fruto do seu ventre, a carne de seus filhos e
de suas filhas, a quem o SENHOR, seu Deus, o entregar, na angústia
e no aperto com que seu inimigo o apertar.
54 O mais delicado homem que há em seu meio, e o mais
gracioso, seus olhos serão maus contra seu irmão e contra sua esposa
amada e contra o último de seus filhos que restar.
55 De modo que não dará a nenhum deles nenhum pedaço da
carne de seus filhos que estiver comendo, pois nada restou para ele
no aperto e na angústia com que seu inimigo o aperta em todos os
seus povoados.
56 A mais delicada e formosa mulher entre você, que dificilmente
se aventuraria a colocar a sola do pé sobre a terra por causa de sua
formosura e delicadeza, seus olhos serão maus contra seu marido
amado e contra seu filho e contra sua filha
57 e contra sua placenta, que sai de entre suas pernas, e contra
seus filhos, a quem ela deu à luz, porque os comerá em segredo, em

necessidade de tudo no aperto e na angústia com que seu inimigo o apertará em seus povoados.

Os potenciais horrores que resultariam da maldição de Deus são, agora, apresentados com detalhes ainda mais terríveis. A passagem pode ser frouxamente dividida em três subseções: (i) A aliança com Deus é trocada por um "jugo de ferro" (v. 47–48). (ii) O Senhor levantará um poder estrangeiro para isolar Israel dentro de seus povoados (v. 49–52). (iii) Durante o sofrimento do cerco, os israelitas desceriam ao profundo da depravação, praticando canibalismo (v. 53–57).

(i) *Como você não serviu ao SENHOR…* (v. 47). Dentro do discurso, o orador é de tal modo tomado pelo tema que parece que a maldição é inevitável e as palavras são quase como se a maldição já estivesse em vigor. Por causa da abundante provisão de Deus para as necessidades de todas as pessoas, o povo devia ter aprendido a servir ao Senhor *com alegria e com bom coração*; contudo, receber a bênção de Deus e não achar alegria nela nem dar graças por ela era um convite para a maldição de Deus. Por causa da abundância de tudo – essas palavras, que apontam para a prosperidade da comunidade de Deus, indicam um contraste com aqueles que têm *necessidade de tudo* (v. 48, 57). Como, no futuro, rejeitaria servir a Deus, Israel seria posto a serviço de seus inimigos. A maldição de Deus, aqui, reverte a história da salvação: Deus havia trazido seu povo para fora do Egito, onde servia ao inimigo; mas como, no curso do tempo, o povo rejeitaria o amor de Deus, seria colocado novamente a serviço do inimigo, perdendo todos os privilégios da aliança. Embora gozassem de abundante provisão dentro da comunidade de Deus, os israelitas serviriam aos seus inimigos, sofrendo necessidade e destituição, sentindo o jugo de ferro da maldição de Deus a pesar cada vez mais, até a morte.

(ii) O sermão sobre a maldição, agora, torna-se mais específico: Deus levantaria uma nação para agir como instrumento de juízo contra a ingratidão do povo. *Como o voo impetuoso da águia* – a linguagem é usada frequentemente, no AT, para descrever a

velocidade e força de um poder inimigo. *Nação de aparência feroz*[31] – o hebraico envolve um jogo de palavras com fins de ênfase: "uma nação de face feroz que não levanta o rosto" (isto é, que não presta respeito). Essa nação estrangeira consumiria todo produto, tanto a carne quanto o fruto da terra (v. 51); veja também os versos 33–34 (relacionados aos inimigos humanos) e 38–42 (sobre gafanhotos e outras criaturas que devorariam as colheitas). A nação estranha não deixaria para trás *nenhum cereal, nem vinho, nem óleo fresco, nem as crias das vacas e das ovelhas* para consumo de Israel. Esse é um marcante contraste com 7.13, em que esses produtos são prometidos como parte da bênção de Deus para seu povo. O inimigo sitiaria Israel em seus povoados. Os israelitas, por não confiarem em Deus, mas em seus *altos e fortes muros*, experimentariam as amarguras da derrota. Eles deviam saber, pelas experiências passadas, que uma cidade fortificada não tinha nenhuma importância – era a presença de Deus que fazia certa a vitória, assim como sua ausência tornava inevitável a derrota (veja também 1.28 e comentário).

(iii) O foco, agora, move-se do inimigo que faria o cerco às cidades de Israel para os israelitas dentro das cidades, os quais sofreriam as tensões do estado de sítio. O tema desta seção é o canibalismo, que é apresentado em termos gerais no verso 53 e, então, vívida e horrivelmente ilustrado nos versículos seguintes. Israel, agora, aparece em contundente contraste moral com o inimigo feroz dos versículos anteriores. O inimigo comeria *o fruto de seus animais e o fruto da sua terra* (v. 51), mas Israel comeria seus próprios filhos, *o fruto do seu ventre* (v. 53) que era, de fato, o dom bendito de Deus para eles (veja o v. 4). As duas ilustrações seguintes (v. 54–55 e 56–57) fazem o canibalismo parecer ainda mais terrível, pois é mencionado quase casualmente. O mais delicado e refinado dos homens seria mesquinho o bastante para não compartilhar sua "carne" com a própria família; enfatizando a mesquinhez do homem e virtualmente tomando como certo o canibalismo, o orador expõe a terrível reversão de padrões que aconteceria dentro da comunidade que abandonasse a Deus. *Seus olhos serão maus para com… a mulher… filhos*… (v. 54, 56) – o sentido é que um homem seria

maligno (Dt 15.9) o bastante para se negar a compartilhar algo de seu com o próximo. *Sua esposa amada* (v. 54; cf. 56) – literalmente, “a mulher do seu peito” (veja também 13.7).

Esta seção do discurso de Moisés assume tom profético quando relacionada à história posterior de Israel; veja, por exemplo, 2Reis 6.24–31; Lamentações 2.20; 4.10.

(g) Seção de sumário das maldições (v. 58–68)

58 Se você não cuidar de cumprir todas as palavras desta lei,
escritas neste livro, reverenciando este nome glorioso e terrível, o
SENHOR, seu Deus,
59 então o SENHOR infligirá sobre você e seus descendentes
aflições extraordinárias, grandes e permanentes, e enfermidades
severas e permanentes.
60 E ele fará cada enfermidade egípcia, das quais você tem medo,
cair sobre você, e elas virão.
61 Além disso, o SENHOR trará sobre você toda enfermidade e
toda aflição que não estão escritas no livro desta lei, até que você
seja destruído.
62 E você será deixado em pequeno número, pois, embora você
fosse como as estrelas do céu em multidão, você não ouviu a voz do
SENHOR, seu Deus.
63 E acontecerá que, assim como o SENHOR teve prazer em você,
fazendo-lhe o bem e fazendo-o crescer em número, assim também o
SENHOR terá prazer em fazê-lo perecer e em destruí-lo, e você será
arrastado da terra à qual está prestes a ir, para possuí-la.
64 E o SENHOR o espalhará por entre todos os povos, de uma
extremidade da terra até a outra, e ali você servirá a outros deuses, a
quem você não conheceu, nem seus pais, deuses de madeira e pedra!
65 E, entre todas as nações, você não achará descanso e não
haverá lugar de descanso para a sola de seu pé, e ali o SENHOR lhe
dará um coração trêmulo e olhos caídos e alma desfalecida.
66 E sua vida ficará suspensa diante de você e você sentirá medo
dia e noite e não terá confiança em sua vida.

67 Pela manhã você dirá: Ah! Quem me dera ver a noite! E, à noite, você dirá: Quem me dera ver a manhã! – Por causa do medo do seu coração e por causa das coisas que você verá com seus olhos.
68 E o SENHOR o fará voltar ao Egito em navios, pelo caminho a respeito do qual eu lhe disse: Não o verá mais. E ali você será colocado à venda aos seus inimigos, para escravos e escravas, mas não haverá quem o compre.

Nesta seção, que resume a maldição de Deus, os detalhes horripilantes dos versículos anteriores dão lugar a um quadro mais amplo. O efeito desta seção final, entretanto, não é menos terrível, pois, pouco a pouco, o orador expõe à sua audiência a maneira como cada parte da expressão básica do amor pactual de Deus para com seu povo seria revertida. Primeiro, é declarado o princípio geral: a desobediência à lei de Deus atrai a maldição de Deus (v. 58–59). As potenciais ações de Deus descritas nos versículos seguintes não são atos impensados ou caprichosos de uma divindade malévola e desconhecida. São atos de justiça de um Deus justo cujo amor pactual rejeitou seu próprio povo. As maldições seguintes, que revertem as bênçãos de Deus que os israelitas já haviam começado a experimentar, constituem uma advertência surpreendente aos israelitas, que estão, agora, engajados na parte final da cerimônia de renovação da aliança, em Moabe.

(i) No Egito, antes de ter sido feita a aliança do Sinai, Deus afligiu os egípcios com graves enfermidades, a fim de abençoar Israel. Na maldição de Deus, as doenças do Egito afligiriam Israel, não os inimigos; e, em grande medida, o povo sofreria males que os próprios egípcios não haviam experimentado (v. 60–61).

(ii) Na bênção de Deus, os patriarcas de Israel desceram ao Egito em pequenos grupos, onde haviam crescido em número e força, segundo a antiga promessa pactual de Deus. Na maldição de Deus, o povo diminuiria em número até que Deus o destruísse. (v. 62–63a).

(iii) Na bênção de Deus, os israelitas constantemente anteciparam o dom da terra prometida; quanto àqueles que estavam reunidos em Moabe, alguns já possuíam sua parte, mas, para a maior parte, a promessa ainda se cumpriria em um futuro imediato. Na maldição de

Deus, o povo seria removido à força da terra prometida e espalhado entre muitos povos (v. 63b-64a).

(iv) A plenitude da bênção pactual estava em amar e servir somente a Deus. O vazio da vida sob a maldição seria experimentado no culto a outros deuses inertes, feitos de madeira e de pedra (v. 64b).

(v) Na bênção de Deus, as nações estrangeiras temeriam Israel, desde que o povo permanecesse fiel a Deus. Na maldição de Deus, os israelitas seriam dominados pelo medo (v. 65–67).

(vi) A bênção da aliança era longa vida na terra prometida. O homem que caísse sob a maldição de Deus não saberia se, no minuto seguinte, sua vida seria poupada (v. 66).

(vii) Na bênção de Deus, o povo havia sido retirado do Egito e libertado da servidão. Na maldição de Deus, ele retornaria ao Egito e experimentaria as profundezas da humilhação. Os israelitas se ofereceriam à venda e seriam tratados pelos egípcios como gente abaixo do padrão humano, indignos até mesmo de serem escravos (v. 68). Tendo rejeitado o culto ao Deus de amor, sequer serviriam para ser escravos de outros seres humanos.

Seguem, então, notas detalhadas sobre o conteúdo da seção.

58 *Escritas neste livro* – a referência é feita, provavelmente, ao livro da aliança, que pode ter formado a base para a cerimônia de renovação.

60 *Enfermidade egípcia* – veja também o verso 27 e comentário. Dentro da bênção de Deus, o povo seria protegido das doenças do Egito; veja 7.15.

63 *Fazê-lo perecer* – A linguagem implica forte contraste com 26.5. Começando com uma *aflição* (ou "perecimento"), *aramaico*, Deus poderia sempre tornar a fazer crescer seu povo, desde que fosse obediente. Se fosse desobediente, Deus poderia fazê-lo *perecer* (ou agonizar); a raiz da palavra usada é a mesma em ambos os casos (*'bd*).

64 Embora o versículo tenha um tom profético à luz da história subsequente de Israel, deve ser notado que o banimento da terra é uma forma de punição a ser considerada, dada a forte ênfase sobre a posse da terra dentro da promessa pactual de Deus.

66 *Sua vida ficará suspensa diante de você* – "ela ficará, por assim dizer, suspensa diante de ti em um fio, que ameaça se romper a cada momento".

68 *Fará voltar ao Egito em navios* – o significado dessas palavras é incerto. Podem simplesmente descrever um modo de transporte para o Egito, ainda que a navegação da Palestina para o Egito não fosse um meio natural para uma jornada relativamente curta. Por isso, muitos acadêmicos têm sugerido que elas imdicam o tráfico de escravos feito entre a costa fenícia e o Egito. Tal interpretação é improvável, entretanto, uma vez que o verso 68b indica que os israelitas, sob a maldição, retornariam voluntariamente ao Egito e, uma vez lá, se ofereceriam para trabalhar como escravos. Assim, é possível que o hebraico *b'nywt* não deva ser traduzido por "em navios", mas sim "naturalmente, casualmente" (com base em evidência ugarítica). Embora essa tradução seja incerta, forneceria um contraste a mais entre a bênção e a maldição. Deus trouxe seu povo do Egito e, juntos, haviam lutado para conquistar cada centímetro do caminho. Esquecendo-se de tão grande redenção, o povo, sob maldição, retornaria facilmente ao Egito, terra de sua servidão.

(h) Conclusão da cerimônia básica de renovação (28.68)

69 Estas são as palavras da aliança que o SENHOR ordenou que Moisés fizesse com os israelitas na terra de Moabe, além da aliança que fez com eles em Horebe.

Há alguma dúvida sobre se esse pequeno versículo serve como conclusão para os capítulos anteriores ou como introdução para os seguintes. A dificuldade é refletida na diferença de numeração do versículo. O sentido mais natural parece imergir da interpretação do texto como sendo conclusão dos capítulos precedentes. O versículo remete a 1.1–5, em que toda a seção é introduzida.

Com a proclamação das bênçãos e das maldições, é formalmente alcançado o final da cerimônia de renovação. Entretanto, há mais uma coisa a ser feita em Moabe, pois, além da renovação da aliança de Horebe, haveria um novo líder entre os israelitas. A morte de Moisés

estava às portas e, por isso, nos capítulos restantes de Deuteronômio essa questão da nova liderança é levantada. Embora nem toda cerimônia de renovação envolvesse uma troca de liderança, quando tal mudança devesse acontecer a cerimônia da aliança (ou uma adição a ela) seria a ocasião propícia para a transferência, pois uma parte do papel do líder era agir como mediador na cerimônia, como Moisés agiu (*aliança que o SENHOR ordenou que Moisés fizesse*…). Esse tema da nova liderança, juntamente com as últimas palavras de exortação proferidas por Moisés, é predominante nos capítulos restantes de Deuteronômio.

V. DISCURSO DE MOISÉS: UMA INSTRUÇÃO FINAL (29.1–30.20)

A. UM APELO PELA FIDELIDADE PACTUAL (29.1–28)

1 E Moisés se dirigiu a todo o Israel e disse: Você viu tudo o que o SENHOR fez diante dos seus olhos na terra do Egito, a Faraó e a todos os seus servos e a toda a sua terra,
2 as grandes provações que seus olhos viram, os sinais e as grandes maravilhas.
3 Mas o SENHOR não lhes concedeu, até este dia, mente para entender, olhos para ver e ouvidos para ouvir.
4 E eu o conduzi por quarenta anos pelo deserto; suas roupas não se gastaram e suas sandálias não se gastaram em seus pés.
5 Você não comeu pão nem bebeu vinho ou bebida forte, para que soubesse que eu sou o SENHOR, seu Deus.
6 E você veio a este lugar. E Seom, rei de Hesbom, juntamente com Ogue, rei de Basã, vieram ao seu encontro em batalha, mas nós os destruímos.
7 E tomamos sua terra e a demos por herança aos rubenitas, aos gaditas e à meia tribo de Manassés.
8 Para que você guarde as palavras desta aliança, e as cumpra, para que seja bem-sucedido em tudo o que fizer.

9 Hoje, todos vocês estão estacionados diante do SENHOR, seu Deus –
seus líderes, suas tribos, seus anciãos e seus oficiais, cada homem
de Israel;
10 seus filhos, suas esposas e o estrangeiro residente que mora no
meio de seu acampamento, desde o que ajunta lenha até o que tira
água,
11 para que você entre em aliança com o SENHOR, seu Deus, e no
juramento que hoje o SENHOR, seu Deus, está fazendo com você;
12 para que, hoje, ele o constitua como povo para si e ele seja
Deus para você, assim como lhe disse, e assim como jurou aos seus
pais, a Abraão, a Isaque e a Jacó.
13 E não é apenas com você que estou fazendo esta aliança e este
juramento,
14 mas com aquele que está aqui conosco hoje, diante do
SENHOR, seu Deus, e com aquele que não está aqui conosco hoje.
15 Mas você sabe como vivemos na terra do Egito e como
passamos pelo meio das nações pelas quais passamos;
16 e você viu suas coisas detestáveis e seus ídolos, a madeira e a
pedra, prata e ouro, que estavam com eles.
17 Portanto, tenham cuidado para que não haja em seu meio um
homem, ou uma mulher, ou uma família, ou uma tribo, cuja mente
esteja desviada hoje do SENHOR, seu Deus, e vá e sirva aos deuses
das nações e para que não haja em seu meio uma raiz que produza
fruto venenoso e amargo.
18 E acontecerá que, aquele que ouvir as palavras deste juramento
e se abençoar em seu coração, dizendo: Terei paz, embora ande na
obstinação do meu coração, então o úmido e o ressecado serão
eliminados juntamente.
19 O SENHOR não desejará perdoá-lo, mas a ira do SENHOR e o
seu zelo fumegarão contra este homem e todo o juramento que está
escrito neste livro cairá sobre ele e o SENHOR apagará seu nome de
debaixo dos céus.
20 E o SENHOR o separará de todas as tribos de Israel para
desastre, segundo todos os juramentos da aliança que estão escritos
neste livro da lei.
21 Então a geração vindoura, seus filhos que se levantarem depois
de vocês, e o estrangeiro que vier de uma terra distante, dirão,

quando virem as pragas dessa terra e as enfermidades com as quais o SENHOR a fez enfermar,
22 enxofre e sal; toda a terra ardendo; nada é semeado e nada brota; e nenhuma vegetação cresce nela; como a devastação de Sodoma e Gomorra, de Admá e Zeboim, que o SENHOR devastou em sua ira e em seu furor,
23 então todas as nações dirão: Por que razão o SENHOR agiu assim para com esta terra? Qual é a razão desta grande ira?
24 Então os homens dirão: é porque abandonaram a aliança do SENHOR Deus de seus pais, que ele fez com eles quando os trouxe da terra do Egito;
25 e foram e serviram a outros deuses e se curvaram em adoração a eles, deuses aos quais não conheciam e que não lhes havia designado.
26 Por isso a ira do SENHOR se acendeu nessa terra, trazendo sobre ela toda a maldição que está escrita neste livro.
27 E o SENHOR os arrancou da terra em ira e, em furor e grande fúria, os lançou em outra terra, como hoje se vê.
28 As coisas secretas pertencem ao SENHOR, nosso Deus; mas as coisas reveladas pertencem a nós e a nossos filhos para sempre, para que possamos cumprir todas as palavras desta lei.

Na instrução final, antes de tudo, Moisés retorna brevemente a alguns temas contidos nos discursos anteriores (v. 1–8). O conteúdo do material aqui apresentado de modo resumido é uma lembrança dos atos de Deus na história, desde o êxodo, passando pelo período de teste no deserto, até a chegada do povo às planícies de Moabe. Para o leitor, à primeira vista a repetição poderá parecer tediosa, mas sua importância surge no verso 3: *o SENHOR não lhes concedeu até este dia mente*[3] *para entender, olhos para ver e ouvidos para ouvir*. Com essa perspectiva de tempo, os israelitas puderam aprender a ver a presença do Senhor em suas experiências passadas, mas isso requeria discernimento e percepção. A participação de Deus no curso dos eventos humanos nem sempre é notada de maneira dramática, como nos milagres. Quando lemos, hoje, os relatos da história hebraica, a perspectiva divina já foi fornecida e é fácil esquecer que, para o israelita dos tempos antigos, tomado por ansiedades de vários tipos,

essa perspectiva não estava automaticamente presente. Antes, requeria dele uma visão de fé. Por isso há um retorno contínuo ao tema, no discurso de Moisés, para que a audiência tivesse um real *entendimento* dos caminhos de Deus, uma visão real dos atos de Deus e uma audição real das palavras de Deus. Para que os dias à frente fossem bem-sucedidos, era necessário que houvesse um profundo entendimento intimamente associado à fé em Deus.

No verso 8, o propósito da lembrança é novamente enfatizado. Com base no que tinham visto e começado a entender, os israelitas deviam tomar muito cuidado em guardar as *palavras desta aliança*. Somente então, à medida que tomassem posse da terra prometida, teriam sucesso na empreitada.

Seguindo a lembrança histórica, o foco do discurso, agora, passa a se concentrar na essência e no sentido do relacionamento pactual dos israelitas com Deus (v. 9–14). O povo estava *estacionado diante do SENHOR* (v. 9) a fim de entrar na *aliança com o SENHOR* (v. 11). A sentença é interrompida por um aparte (v. 9b-10) em que todas as categorias de pessoa que estão diante de Moisés são enumeradas (veja Js 24.1). Líderes e homens são mencionados primeiro, depois, mulheres e crianças, e, finalmente, estrangeiros residentes.[6] Os rachadores de lenha e os tiradores de água eram, provavelmente, pessoas dentre os estrangeiros residentes, sobre os quais caíam muitas da tarefas humildes.[8] Todas essas pessoas estavam reunidas para entrar *na aliança… e no juramento*. A palavra *juramento,* embora virtualmente seja sinônimo de aliança, talvez sirva para enfatizar não somente o *relacionamento* (significado pela aliança), mas também a posse da *legado* (prometido por meio de juramento) do relacionamento pactual, iniciado por Deus com os patriarcas.

A ênfase, nessa passagem, está no presente (o termo *hoje* é usado cinco vezes), não no sentido de que uma nova aliança estava sento iniciada, mas no sentido de que a renovação da aliança significava a revitalização do relacionamento. A essência da aliança é descrita no verso 12. Deus levantaria Israel para ser seu povo; isto é, Deus, voluntária e livremente, assumiu certas obrigações em relação ao seu povo escolhido. O povo, em resposta, devia se comprometer com ele

como seu Deus (*e ele seja Deus para você*). Assim, ambas as "partes" da aliança assumiram obrigações, mas a natureza das obrigações era diferente (o relacionamento era de "suserania", não de "paridade"). Deus, em soberania e graça, iniciou o relacionamento e, ao fazer isso, comprometeu-se na promessa feita ao povo escolhido. As obrigações do povo na aliança eram baseadas não simplesmente na lei ou em suas exigências, mas em uma reação de amor, pois o propósito do relacionamento pactual evocava tal resposta.

13–14 O alcance da aliança. Como geralmente acontece em Deuteronômio, as futuras implicações da relação pactual são novamente delineadas. O povo, nas planícies de Moabe, realmente renovou sua aliança com Deus, mas não devia esquecer de que era apenas uma parte de uma comunidade maior, uma comunidade não limitada pela passagem do tempo. *E não é apenas com você que estou fazendo esta aliança e este juramento* – a referência não é àqueles que não puderam estar presentes por alguma razão, em função de doença, por exemplo. Antes, as palavras indicam as gerações futuras. A referência às futuras gerações imprimia ainda mais firmemente a responsabilidade sobre aqueles que estavam presentes nas planícies de Moabe, pois não apenas seu próprio futuro, mas o de sua posteridade, dependeria da obediência à lei da aliança. A potencial falha de qualquer geração à frente, após a elaboração das maldições do capítulo 28, reintroduz uma nota solene no subsequente discurso do cap. 29.

15–17 Os israelitas já possuíam algum conhecimento das formas de culto estrangeiras; tiveram essa experiência no Egito e durante suas viagens pelo deserto e a leste do Mar Morto. Já conheciam a natureza desses cultos, *suas coisas detestáveis e seus ídolos* feitos de madeira ou pedra e decorados com prata ou ouro. Assim, embora os israelitas encontrassem formas estranhas de culto quando entrassem na terra prometida, já tinham encontrado várias formas de cultura estrangeira e estariam preparados para lidar com elas. Não obstante, Moisés adverte o povo, uma vez mais: *tenham cuidado*… (v. 17). O perigo era que um indivíduo (*homem* ou *mulher*), uma *família* ou toda uma *tribo* se desviasse da verdadeira fé no Senhor e quebrasse o primeiro

mandamento do Decálogo, indo após deuses estranhos. Esse perigo é um dos temas mais comuns em todo o livro de Deuteronômio, mas, aqui, recebe uma ênfase especial, declarada no verso 17 e, então, elaborada nos versículos seguintes. A ênfase indicada é: *para que não haja em seu meio uma raiz que produza fruto venenoso e amargo*. A metáfora indica a permeação do mal em Israel em função da ação de um indivíduo, família ou tribo. Para dizer de outra maneira: "nenhum homem é uma ilha"; quando uma pessoa ou grupo pecasse, servindo a outros deuses, seu pecado seria como um ramo venenoso com frutos amargos que, pela sua natureza, contaminaria toda a árvore. A ênfase, portanto, é colocada sobre a natureza comunitária pactual de Israel, cuja totalidade seria afetada, para o bem ou para o mal, pelas ações de seus constituintes. Como comunidade, Israel poderia permanecer em pé ou cair, experimentaria bênção ou maldição. Entretanto, a anonimidade do indivíduo dentro da comunidade levaria a uma atitude errada de independência e a um sentimento de falsa segurança dentro da comunidade, independente da justiça própria da pessoa. O tema é desenvolvido nos versículos seguintes.

18–20 Alguém pode ouvir *as palavras deste juramento* e, ainda assim, persistir em seu propósito e caminhos pecaminosos, ganhando confiança em função de pertencer à comunidade. Essa pessoa pode dizer: "*Terei paz*…" não porque mereça paz ou bênção, mas porque a comunidade continua a receber a bênção de Deus e ela faz parte da comunidade. Moisés enfatiza, em seu discurso, a inter-relação entre as partes e o todo dentro da comunidade pactual de Deus. Era a comunidade como um todo que estava ligada a Deus por meio da aliança e que receberia a bênção de Deus na terra prometida. Ainda assim, a ênfase na comunidade não significava que o indivíduo fosse uma não entidade anônima. A saúde e a vitalidade de toda a comunidade dependiam da saúde e da vitalidade do compromisso religioso de cada membro. Longe de ser anônimo, cada indivíduo carregava um pesado fardo de responsabilidade para com toda a comunidade. O elemento de responsabilidade é enfatizado por outra metáfora, que pode ter sido um antigo provérbio: *o úmido e o ressecado serão eliminados juntamente*. Isto é, por causa dos atos

maus de um só homem (aquele que pensa que pode ter paz), toda a comunidade ficava sob o perigo do julgamento divino. O indivíduo, entretanto, carregava o fardo pesado da responsabilidade (v. 20–21); a maldição de Deus viria sobre ele em terríveis dimensões.

21–27 Esses versículos são semelhantes, na forma e no conteúdo, à linguagem usada tanto pelos profetas posteriores quanto pelos textos históricos do Oriente Próximo. A situação considerada está no futuro, quando a maldição da aliança já tiver caído sobre a terra por causa da desobediência do povo. A terra é descrita como sendo afligida por *pragas* e *enfermidades* (v. 21) enviadas por Deus em retribuição pelo pecado. Essa descrição preliminar é, então, expandida com os horríveis detalhes do verso 22. A linguagem empregada no v. 22 usa um exemplo anterior do julgamento de Deus como base para comparação; é uma forte reminiscência da descrição da destruição de Sodoma e Gomorra (Gn 19.24–29). Os detalhes da cena descrita (*enxofre e sal; toda a terra ardendo*…) estão relacionados à metáfora usada para descrever a ira de Deus. No hebraico, a ira é como um fogo, crestando ou queimando (veja o v. 23) tudo diante de si. Assim, a terra seria queimada; o chão seria crestado de maneira que nenhuma planta cresceria nele. Quando virem a devastação da terra, os homens (*a geração vindoura… o estrangeiro*…, v. 21; *todas as nações*, v. 23) levantarão a questão: *Por que razão o SENHOR agiu assim para com esta terra? Qual é a razão desta grande ira?*

A razão para a devastação será que o povo de Israel abandonou a aliança com Deus, feita primeiro no Sinai, depois do êxodo do Egito (v. 24) e, subsequentemente, renovada nas planícies de Moabe. A trágica condição resultante do abandono da aliança é colocada em marcante contraste com os altos ideais da aliança, descritos antes no capítulo (v. 9–14). O modo como Israel abandonou a aliança foi servindo a outros deuses, *deuses aos quais não conheciam e que não lhes havia designado* (v. 25, veja também 4.19; 13.2, 6, 13), quebrando, assim, o primeiro mandamento do Decálogo. A maldição da aliança (v. 26) foi o resultado inevitável da quebra da lei da aliança e da traição da lealdade total requerida pelo Senhor. A maldição não somente trouxe devastação à terra, mas o povo foi para o exílio – *e os*

lançou em outra terra (v. 27; veja também as maldições contidas no c. 28). *Como hoje se vê* (v. 27) – essas palavras podem fazer parte da resposta (v. 24–27) dada à questão feita no verso 23, implicando que, no futuro considerado nestes versículos, os hebreus seriam exilados de sua terra. Alternativamente, as palavras podem ser uma explicação editorial, acrescentada, talvez, durante o exílio, quando o tema da advertência desta passagem veio a ser entendido com um sentido mais profético.

28 *As coisas secretas pertencem ao SENHOR, nosso Deus* – o sentido imediato deste versículo é determinado pelo contexto fornecido na futura repreensão contida nos versículos precedentes. O quadro tão vividamente pintado nos versículos 21–27 não é uma profecia sobre algo que inevitavelmente ocorreria. Por outro lado, *se* os israelitas fossem persistentemente desobedientes e não cumprissem suas obrigações, um destino como o que foi retratado seria realmente inevitável. A ocorrência, em outras palavras, estava condicionada à própria ou imprópria manutenção do relacionamento pactual. O claro retrato da futura possibilidade, entretanto, não tinha o propósito de causar apatia e desespero entre o povo. Se tal futuro fosse inevitável, o povo então poderia perguntar: qual seria a razão para obedecer? Antes, o quadro escuro do futuro pretendia causar o efeito oposto: *As coisas secretas pertencem ao SENHOR, nosso Deus; mas as coisas reveladas pertencem a nós e a nossos filhos para sempre, para que possamos cumprir todas as palavras desta lei*. Isso quer dizer que uma coisa era certa e *revelada*, a saber, *as palavras desta lei*. A lei colocou sobre o povo a responsabilidade da obediência, cujo resultado seria a bênção de Deus na terra que Israel iria possuir. Esse princípio geral estava claramente revelado: a obediência conduziria à continuação da bênção de Deus, mas a desobediência acarretaria a maldição de Deus. Ir além disso, especulando sobre o futuro (*as coisas secretas*), não era prerrogativa do homem.

O versículo tem também implicações teológicas mais abrangentes. Seria presunção assumir que, na revelação, o homem tinha recebido total conhecimento de Deus. A revelação dada é adaptada ao homem

para que possamos cumprir todas as palavras desta lei. A última cláusula não reduz a religião à esfera da lei e da ética, como Spinoza diria, mas, antes, indica os meios pelos quais um vivo relacionamento com Deus pode ser mantido. Jamais será possível *conhecer* todas as coisas, *as coisas secretas*, pois a mente humana é limitada por sua finitude. Embora a natureza da revelação de Deus não conceda ao homem um total conhecimento do universo e seus mistérios, ela lhe concede a possibilidade de conhecer a Deus de um modo vivo e profundo, por meio de sua graça, mesmo sem entender ou apreender as *coisas secretas*.

B. O CHAMADO À DECISÃO: VIDA E BÊNÇÃO OU MORTE E MALDIÇÃO (30.1–20)

1 E acontecerá que, quando todas essas coisas acontecerem, a bênção
e a maldição que coloquei diante de você, então você recobrará os
sentidos entre todas as nações às quais o SENHOR Deus o baniu;
2 e você voltará ao SENHOR, seu Deus, e dará ouvidos à sua voz com
toda a sua mente e com todo o seu desejo, segundo tudo o que estou
lhe ordenando hoje, você e seus filhos.
3 Então o SENHOR, seu Deus, restaurará a sua sorte e terá compaixão
de você. E ele o reunirá mais uma vez de todos os povos entre os
quais o SENHOR o espalhou.
4 Mesmo que os seus banidos estejam no horizonte dos céus, de lá o
SENHOR, seu Deus, os reunirá e de lá ele os tomará.
5 E o SENHOR, seu Deus, o trará para a terra que seus pais possuíram
e você tomará posse dela. Então ele o abençoará e o fará mais
numeroso do que seus pais.
6 E o SENHOR, seu Deus, circuncidará o seu coração e o coração da
sua descendência, para capacitá-lo a amar o SENHOR, seu Deus, com
toda a sua mente e com todo o seu desejo, para que viva.
7 Então o SENHOR, seu Deus, lançará todas essas maldições sobre os
seus inimigos e sobre aqueles que o odeiam e o perseguiram.
8 Mas você ouvirá mais uma vez a voz do SENHOR e cumprirá os seus
mandamentos, que estou lhe ordenando hoje.
9 E o SENHOR, seu Deus, lhe concederá abundância de prosperidade
em tudo o que fizer, no fruto de seu ventre e no fruto dos seus

animais e no fruto da sua terra; pois o SENHOR se alegrará novamente
para seu bem, assim como se alegrou com seus pais,
10 se você ouvir a voz do SENHOR, seu Deus, cumprindo seus
mandamentos e seus estatutos, que estão escritos neste livro da lei,
se você se voltar para o SENHOR, seu Deus, com toda a sua mente e
com todo o seu desejo.
11 Porque este mandamento, que estou lhe ordenando hoje, não é
difícil demais para você, nem está além da sua compreensão;
12 não está no céu, para que diga: Quem subirá ao céu por nós e
o trará para nós? – então nos fará ouvi-lo e o cumpriremos.
13 Também não está além do mar, para que possam dizer: Quem
cruzará o mar por nós e o trará para nós? – então nos fará ouvi-lo e
o cumpriremos.
14 Mas a palavra está muito perto de você; está em sua boca e em
sua mente, para que possa cumpri-la.
15 Veja, hoje coloco diante de você vida e bem e morte e mal.
16 Mas se você ouvir os mandamentos do SENHOR, seu Deus, que
estou lhe ordenando hoje, amando o SENHOR, seu Deus, andando em
seus caminhos e cumprindo seus mandamentos, seus estatutos e seus
juízos, então você viverá e crescerá em número e o SENHOR, seu
Deus, o abençoará na terra na qual está entrando para possuir.
17 Mas se sua mente se afastar e você não ouvir e se afastar e se
curvar a outros deuses e os servir,
18 eu lhe declaro hoje que você certamente perecerá. Você não
prolongará seus dias na terra em que está prestes a entrar, ao cruzar
o Jordão, para entrar nela e tomar posse dela.
19 Hoje invoco os céus e a terra como testemunhas contra você.
Vida e morte coloquei diante de você, a bênção e a maldição. Mas
você escolherá a vida, para que você e sua descendência vivam;
20 amando o SENHOR, seu Deus, ouvindo a sua voz e
aproximando-se dele. Pois esta é a sua vida e a extensão dos seus
dias, para que você habite na terra que o SENHOR prometeu em
juramento dar aos seus pais, a Abraão, a Isaque e a Jacó.

1–10 A possibilidade de restauração. O quadro sombrio das maldições da aliança (28.15–68) é equilibrado nessa parte do discurso, por meio de uma prospectiva mais distante. *Quando todas*

essas coisas acontecerem, a bênção e a maldição – o ponto de referência dos versículos 1–10 é o capítulo 28 como um todo, tanto a bênção quanto a maldição, mas esta domina os versículos subsequentes do discurso de Moisés. O sermão emprega, agora, um estilo familiar de repetição para ênfase, mas, aqui, com uma técnica ligeiramente diferente. Vários temas que já apareceram no livro são repetidos enfaticamente; outros temas são vistos, aqui, em termos reversos (isto é, aspectos negativos de muitas das maldições do capítulo 28 são, agora, apresentados de modo positivo). O quadro seguinte mostra alguns dos principais paralelos desta porção do livro, tanto similares quanto antitéticos, com porções anteriores do livro:

Deuteronômio 30.1	4.29	[cf. c. 28]
	4.30	
	4.31	cf. 28.64
	28.62–63	
	10.16	
	28.60	
	28.1	
	28.4	
	28.58	

Em algum ponto futuro, quando a desobediência resultasse na maldição da aliança e o povo fosse disperso entre as nações estrangeiras, haveria um ponto de retorno. Esse ponto seria seguido por alguns passos. O processo descrito aqui deveria influenciar de muitas maneiras a pregação dos profetas, em subsequentes gerações.

(a) *Você recobrará os sentidos* (v. 1) – o povo, então, se lembraria de que as circunstâncias nas quais se encontrava não tinham sido resultado de "destino", mas uma consequência inevitável da desobediência à aliança com o Senhor, resultando em sua maldição.

(b) *Você voltará ao* SENHOR (v. 2) – uma vez que os israelitas soubessem a razão da maldição que lhes sobreveio, o curso de ação estaria claro. Arrependidos, deviam voltar ao Senhor da aliança, como indivíduos e como famílias.

(c) *Dará ouvidos à sua voz* (v. 2) – o arrependimento envolve não apenas um afastamento dos pecados passados, mas um novo e sincero compromisso de obediência à voz de Deus, expressa na lei e escrita em um livro (veja o v. 10).

(d) *Então o SENHOR, seu Deus, restaurará a sua sorte* (v. 3) – a natureza do exílio seria tal que somente o arrependimento não poderia conduzir à liberdade, pois o povo estaria em terra estranha, sob autoridade estrangeira. Havendo lembrado, arrependido e obedecido, o povo poderia pedir a Deus que o restaurasse à sua antiga posição. Só então poderia esperar, de novo, conhecer sua *compaixão* (v. 3). Deus, agindo no curso da história humana (tal como havia feito quando trouxe o povo do Egito), ajuntaria os israelitas de todos os lugares para os quais os havia espalhado em julgamento.

(e) *O trará para a terra* (v. 5) – a restauração seria uma renovação das promessas feitas na antiga aliança com os patriarcas. O povo voltaria à terra prometida e, de novo, seria próspero e numeroso.

Em um sentido, esse material não é *primariamente* profético. Moisés, em seu discurso, emprega tanto a experiência passada quanto a noção de um potencial futuro para forçar sobre os israelitas a necessidade de obediência no presente. Antes que entrassem na terra prometida, ele os advertiu quanto à possibilidade de serem expulsos da terra e dispersos e, depois, trazidos de volta. Essa grande visão de Moisés, abrangendo o passado e o futuro, não obstante veio a ser profética no curso do tempo. O elemento profético torna-se mais claro nos versículos 6–10, que antecipam, de muitas maneiras, o ensino de Jeremias sobre a "nova aliança" (Jr 31.31–34) e o ensino de Ezequiel sobre o "novo coração" (Ez 36.24–32).

O SENHOR, seu Deus, circuncidará o seu coração (v. 6) – veja também 10.16 e comentário. A ênfase é um pouco diferente nesse contexto. Em 10.16, a "circuncisão do coração" é uma parte da exortação à obediência; era algo exigido do povo e que o povo podia fazer. Em 30.6, é vista como um ato de Deus e aponta para a "nova aliança" quando Deus, em sua graça, lida com o problema espiritual básico do homem. Quando Deus "operasse" no coração, então, de fato, o povo seria capacitado a *amar o SENHOR* e *viver* (v. 6). Estando, de novo, em uma verdadeira relação com Deus, o povo veria as maldições sob as quais tinha vivido transferidas aos seus inimigos pelos quais tinha sido perseguido (v. 7). Experimentaria, novamente, a verdadeira bênção de Deus (v. 8–9) – mas ainda a nota de

contingência domina a visão do futuro. A bênção futura ainda dependeria da obediência: *Se você ouvir a voz do SENHOR, seu Deus*… (v. 10). A nova aliança, envolvendo a direta operação de Deus no coração humano, ainda envolveria obediência, uma obediência que flui do amor a Deus em sua misericórdia e graça.

11–14 Mais uma vez, a ênfase retorna ao presente, à cerimônia de renovação realizada nas planícies de Moabe. *Este mandamento*… (v. 11) se refere à lei da aliança a que o povo era instado a se comprometer em obediência. O mandamento não imprimia sobre o povo condições impossíveis de serem cumpridas*: não é difícil demais para você, nem está além da sua compreensão* (v. 11). Os versículos seguintes ilustram esse princípio de duas maneiras.

Não está no céu (v. 12) – metaforicamente, o mandamento não está inacessível em função de seu alteamento ou majestade, precisando de que alguém especializado o esclareça. Mais literalmente, a implicação é que a lei foi dada ou revelada ao homem. Havia sido especialmente formulada para que o homem vivesse por meio dela e não para ser uma parte do mistério de Deus que o ser humano não consegue entender e que está retido "no céu". Assim, não havia base para desculpas em relação à lei. A questão: *Quem subirá ao céu por nós e o trará para nós?*[6] seria, na melhor das hipóteses, um mau entendimento e, na pior, uma deliberada evasão da responsabilidade imposta sobre o homem pela lei da aliança.

Também não está além do mar (v. 13) – o versículo mostra, de outra maneira, que o mandamento era prático e realista. O objetivo do mandamento e sua requerida obediência eram *vida* (cf. v. 15–20) e a ênfase sobre o caráter imediato e a natureza prática do mandamento são colocadas em marcante contraste com a literatura e a religião do Oriente Próximo. O herói mesopotâmico, Gilgamesh, após a morte de seu amigo íntimo, Enkidu, saiu em busca da vida, um empreendimento de muitas maneiras infrutífero. No curso da busca, teve de cruzar o mar,[8] procurando Utnapishtim, o sobrevivente do dilúvio, a quem Gilgamesh esperava poder oferecer uma resposta à sua busca. Em contraste com essa busca heroica, mas trágica, a vida devia ser encontrada pelos hebreus na lei da aliança que Moisés lhes

apresentou: *a palavra está muito perto de você; está em sua boca e em sua mente* (lit. "coração"), *para que possa cumpri-la*. Com essas palavras sobre a própria essência ou propósito da lei, Moisés conclui com uma chamada à decisão.

15–20 O chamado à escolha. As opções da escolha colocada diante do povo são as mais importantes que qualquer homem – quer nas planícies de Moabe quer no mundo moderno – tem de enfrentar: *vida* e *bem*, por um lado, e, do outro, *morte e mal*. A escolha foi colocada nos termos mais claros: a lei foi afirmada e expandida; a história do cuidado de Deus com seu povo foi recordada; o princípio básico do amor foi anunciado; as potencialidades do futuro, com bênçãos ou maldições, foram declaradas. Mas, por fim, o assunto chegou a uma decisão que tinha de ser tomada. Deus e sua capacidade não estiveram em questão nem por um momento. A responsabilidade, agora, estava sobre o próprio povo.

A tomada de decisão, no entanto, envolvia mais do que uma simples afirmação. Envolvia todo um estilo de vida baseado nessa decisão. O caminho de *vida e bem* é descrito no verso 16. O versículo resume os aspectos positivos do discurso de Moisés: *Mas se você ouvir os mandamentos do SENHOR… amando o SENHOR, seu Deus, andando em seus caminhos… então você viverá*… Esta pronta e amorosa obediência seria o "catalisador", liberando a plena potencialidade da antiga promessa de Deus feita aos patriarcas – o povo cresceria em número e prosperaria na terra prometida. Depois, segue-se o caminho da morte e da maldição, nos versos 17–18: *se sua mente se afastar e você não ouvir e você se afastar e se curvar a outros deuses*… *perecerá*… Esta decisão errada impediria a possibilidade de experimentar o cumprimento das antigas promessas.

Moisés, então, estimula o povo a tomar a melhor decisão. Ele não pede uma decisão fria, pois o curso do sermão foi conduzido para esse momento da cerimônia de renovação da aliança, quando o povo declararia sua lealdade. Consequentemente, suas palavras são virtualmente um comando: *Você escolherá a vida, para que você e sua descendência vivam* (v. 19b). A solenidade da escolha é reforçada pela convocação de *testemunhas – invoco os céus e a terra como*

testemunhas contra você. Os céus e a terra, elementos permanentes e firmes da criação de Deus, prestariam testemunho silente, no futuro, quanto à fidelidade do povo em viver de conformidade com a decisão tomada (veja, ainda, sobre o tópico, 4.26; 32.1 e comentário). Somente se assumissem e permanecessem na decisão certa, os israelitas encontrariam o verdadeiro propósito de Deus – *esta é a sua vida e a extensão dos seus dias* (v. 20).

VI. A CONTINUIDADE DO PACTO, DE MOISÉS A JOSUÉ (31.1–34.12)

A. A LAVRATURA DA LEI E A DESIGNAÇÃO DE JOSUÉ (31.1–29)

1 Então Moisés dirigiu estas palavras a Israel,
2 e disse-lhe: Hoje, tenho cento e vinte anos. Não sou capaz de sair e entrar. E o SENHOR me disse: "Você não atravessará este Jordão".
3 O SENHOR, seu Deus, está prestes a atravessar o Jordão diante de você. Ele destruirá essas nações diante de você e as desapossará. E Josué, ele está prestes a passar adiante de vocês, como o SENHOR disse.
4 E o SENHOR fará com elas como fez com Seom e Ogue, reis dos amorreus, a quem ele destruiu, e às suas terras!
5 E o SENHOR as colocará diante de você, e você fará com elas segundo todos os mandamentos que lhe ordenei.
6 Seja forte e corajoso! Não tema e não se espante por causa delas, porque o SENHOR, seu Deus, ele é quem está marchando com você. Ele não se esquecerá de você.
7 E Moisés chamou Josué e lhe disse, à vista de todo o Israel. Seja forte e corajoso, pois você levará este povo à terra que o SENHOR prometeu por juramento a seus pais que lhes daria, e você o fará herdá-la.
8 E o SENHOR, ele é o que marcha com você. Ele estará com você. Ele não o abandonará e não se esquecerá de você. Você não temerá e não desfalecerá.

9 E Moisés escreveu esta lei e a deu aos sacerdotes, filhos de Levi,
aqueles que carregavam a arca da aliança do SENHOR, e a todos os
anciãos de Israel.
10 Então Moisés lhes ordenou, dizendo: Ao fim de sete anos, no
tempo do ano da remissão, na Festa dos Tabernáculos,
11 quando todo o Israel comparecer diante do Senhor, seu Deus,
no lugar que ele escolher, vocês recitarão esta lei diante de todo o
Israel, aos seus ouvidos.
12 Façam o povo se reunir, os homens, as mulheres e as crianças
e os estrangeiros que residirem em seus povoados, para que possam
ouvir e para que possam aprender, e eles temerão o SENHOR, seu
Deus, e terão o cuidado de cumprir todas as palavras desta lei.
13 E seus filhos, que não a conhecerem, ouvirão e aprenderão a
temer o SENHOR, seu Deus, por todos os dias, durante os quais vocês
viverão na terra para a qual estão prestes a cruzar o Jordão para a
possuir.
14 E o SENHOR disse a Moisés: Veja, o tempo de sua morte está
se aproximando. Chame Josué e tome seu lugar na tenda da
congregação e eu lhe darei ordens. E Moisés e Josué foram, e
tomaram seus lugares na tenda da congregação.
15 E o SENHOR apareceu na tenda, em uma coluna de nuvem, e a
coluna de nuvem ficou na entrada da tenda.
16 E o SENHOR disse a Moisés: Veja, você está prestes a dormir
com seus pais. Então este povo se levantará e se prostituirá com
deuses estrangeiros na terra à qual está indo e me abandonará e
quebrará a aliança que fiz com ele.
17 Então minha ira arderá contra eles naquele dia e os
abandonarei e esconderei deles a minha face e eles serão devorados.
E muitos males e angústias lhes sobrevirão e dirão naquele dia: Não
é porque nosso Deus não está em nosso meio que esses males nos
sobrevieram?
18 Certamente esconderei meu rosto naquele dia, por causa de
todo o mal que terão feito, porque terão se voltado a outros deuses.
19 E agora escrevam este cântico e o ensinem aos filhos de Israel.
Ponham-no em sua boca, para que sirva como testemunha para mim
contra os filhos de Israel.

20 Quando os tiver levado à terra que mana leite e mel, que
prometi por juramento a seus pais, e eles comerem e estiverem
satisfeitos e engordarem, mas se voltarem para outros deuses e os
servirem e debocharem de mim e quebrarem a minha aliança.
21 E acontecerá que, quando muitos males e angústias lhes
sobrevierem, então este cântico os confrontará como uma
testemunha, pois não será esquecido por sua posteridade; pois
conheço sua intenção que estão formando hoje, mesmo antes de os
ter levado para a terra que prometi por juramento.
22 E Moisés escreveu este cântico naquele dia e o ensinou aos
filhos de Israel.
23 E deu ordens a Josué, filho de Num, e disse: Seja forte e
corajoso, pois você está prestes a conduzir os filhos de Israel para a
terra que lhes prometi por juramento, e eu estarei com você.
24 E quando Moisés terminou de escrever as palavras desta lei
em um livro, integralmente,
25 ordenou aos levitas, os que carregavam a arca da aliança do
SENHOR, dizendo:
26 Tomem este livro da lei e o coloquem ao lado da arca da
aliança do SENHOR, seu Deus, e ele ficará ali, como testemunho
contra vocês.
27 Pois conheço sua rebelião e sua obstinação. Vejam, hoje,
quando ainda estou vivo com vocês, vocês estão se rebelando contra
o SENHOR, quanto mais depois da minha morte!
28 Reúnam para mim todos os anciãos de suas tribos e seus
oficiais, e deixem-me falar estas palavras aos seus ouvidos e deixem-
me invocar o céu e a terra como testemunhas contra eles.
29 Pois sei que, depois da minha morte, vocês certamente agirão
corruptamente e se afastarão do caminho que lhes ordenei e o mal
cairá sobre vocês nos dias vindouros, pois farão o que é mau aos
olhos do SENHOR, provocando-o com a obra das suas mãos.

A proximidade da morte de Moisés, já anteriormente antecipada (veja 1.37–38; 3.23–29), torna-se, agora, o foco central dos restantes capítulos do livro. Moisés está consciente da iminência de sua morte, à luz desse fato, mais uma vez, encoraja o povo à fé e trata de alguns assuntos práticos relacionados à comunidade pactual. Primeiro, ele

encoraja o povo (v. 1–6) e, então, na presença do povo, encoraja particularmente a Josué, que logo assumiria o papel de líder (v. 7–8).

1–2 *Então Moisés dirigiu…* – se estiver correta, esta tradução liga o material seguinte à seção anterior do discurso, especialmente os capítulos 29–30. É possível, entretanto, traduzir assim: "E Moisés terminou, falando estas palavras a Israel". Nesse caso, o verso 1 serve como conclusão para a seção precedente e o verso 2 introduz o conteúdo dos capítulos restantes. *Não sou capaz de sair e entrar* (veja também 28.6 e comentário) – Moisés não mais poderia cumprir suas responsabilidades diárias, não apenas por causa da idade avançada, mas também porque não lhe seria permitido cruzar o Jordão juntamente com o povo.

3–6 Em sua exortação ao povo, Moisés retorna, novamente, aos temas familiares de porções anteriores do discurso. Logo o povo cruzaria o Jordão e iniciaria a fase mais crítica da conquista da terra prometida. O povo não entraria sozinho na batalha; seria precedido pelo Senhor (cf. 9.3) e liderado por seu novo líder, Josué. Os israelitas já haviam experimentado a vitória de Deus contra Seom e Ogue (cf. 2.26–37; 3.1–11) e, assim, podiam avançar com conhecimento certo, baseados na experiência de mais vitórias, no poder de Deus. Eles são encorajados a ser *fortes e corajosos* (v. 6). A força e a coragem não viriam da confiança em suas próprias habilidades, mas da confiança em Deus, *quem está marchando com você*. A força e a coragem dos guerreiros de Deus estariam na disposição de sua mente durante a batalha. Ainda que estivessem fisicamente engajados na luta, a mente não estaria focalizada no inimigo, cuja presença ameaçadora poderia facilmente minar a confiança, mas em Deus, que *não se esquecerá de você* (v. 6b). Com plena confiança na presença de Deus em seu meio, o exército do Senhor não poderia deixar de ser vitorioso na conquista e, em breve, a terra que tinha sido prometida há tanto tempo seria realmente sua herança.

7–8 Moisés repete formalmente o conteúdo de sua exortação, desta vez dirigindo-se especificamente a Josué, na presença do povo. As palavras públicas e formais faladas a Josué servem não apenas para encorajá-lo, mas também lembram ao povo que sua liderança estava

sendo adequadamente assumida por ele, com plena aprovação de Deus e de Moisés, que estava incumbido da tarefa. *Você levará este povo à terra* – Josué assumiria não apenas a responsabilidade, mas um enorme privilégio. Ele seria instrumental na realização da antiga promessa de que Deus daria a terra ao seu povo. Mas, como em todos os casos de liderança, quanto maior o privilégio, maior a responsabilidade; e Josué, mais do que seus conterrâneos, necessitaria de força, coragem e libertação do medo – coisas que têm raízes no poder e na fidelidade de Deus.

9–13 Provisão para futuras cerimônias da aliança. Assim como os tratados políticos hititas faziam estipulações para sua leitura pública de tempos em tempos,[5] assim também o documento escrito da aliança entre Deus e seu povo devia ser lido publicamente em certas ocasiões. *Esta lei* (v. 9) – a referência pode ter sido à totalidade do livro de Deuteronômio (ou, pelo menos, aos caps. 1–30) ou simplesmente ao conteúdo da lei na qual o discurso de Moisés foi baseado. A lei escrita foi entregue aos cuidados dos sacerdotes levitas e dos anciãos. Os sacerdotes compartilhavam a responsabilidade, pois já haviam sido incumbidos do cuidado da *arca da aliança*, dentro da qual estavam os tabletes que continham os elementos básicos do relacionamento pactual. Os anciãos partilhavam da responsabilidade porque era papel deles garantir que o povo aos seus cuidados viveria de acordo com as estipulações pactuais.

A recitação pública periódica do documento pactual devia acontecer no futuro, em intervalos de sete anos. No ano sabático, durante a Festa dos Tabernáculos, a lei deveria ser recitada aos ouvidos de todo o Israel; sobre a Festa dos Tabernáculos, veja 16.13–15. *No lugar que ele escolher* (v. 11; cf. 16.15) – a cerimônia seria realizada no santuário, onde as tábuas da aliança e a lei escrita (veja o v. 9) estariam guardadas.

A cerimônia em que a lei devia ser recitada, tal como descrita nesses versículos, não seria estritamente uma *renovação* da aliança. A renovação da aliança era reservada para ocasiões especiais – a renovação descrita no livro de Deuteronômio como um todo precedeu imediatamente do maior estágio da conquista. A cerimônia prescrita

nesses versículos tem o caráter de uma comemoração regular da aliança. A função da cerimônia seria educacional; os israelitas seriam reunidos *para que possam ouvir e para que possam aprender* (v. 12). Para as pessoas mais velhas na comunidade pactual, o valor educacional da cerimônia estaria na rememoração da aliança com o Deus da aliança. A dedicação renovada encontraria expressão no temor do Senhor e na obediência à sua lei (v. 12b). A geração mais nova, entretanto, aprenderia, pela primeira vez, o sentido da aliança (v. 13). Embora a conhecessem de antemão, seu significado se expandiria para eles plenamente somente quando deixassem suas casas e vilas para ouvir a leitura pública da lei *diante de todo o Israel* (cf. v. 11). Ali, na presença da grande família do povo de Deus, começariam a perceber a grande comunidade de que faziam parte e aprenderiam a temer a Deus. À medida que cada geração aprendesse a temer o Senhor e a obedecê-lo, a comunidade de Israel asseguraria a perenidade da posse da terra prometida.

14–15 As palavras públicas de exortação são seguidas por uma cerimônia privada, na tenda; somente Moisés e Josué estão presentes nesse encontro íntimo com Deus, convocado em face da iminência da morte de Moisés (v. 14a). Moisés é instruído a entrar *na tenda da congregação*, juntamente com Josué, e ali ele seria comissionado para seu novo papel de liderança (*eu lhe darei ordens*). A presença de Deus seria experimentada na *coluna de nuvem* à porta da tenda; para mais detalhes, veja Êxodo 33.7–11. Na cerimônia privada, o Senhor, antes de tudo, dirige-se a Moisés (v. 16–21) e, depois, comissiona Josué como novo líder de Israel (v. 23).

16–21 As palavras que o Senhor dirigiu a Moisés na véspera de sua morte devem ter causado grande tristeza no líder idoso. O conteúdo de seu longo discurso aos israelitas havia sido de fidelidade a Deus e de advertência contra os perigos de se voltar aos deuses estrangeiros e seus cultos. Agora, porém, perto da morte, Moisés fica sabendo que *este povo se levantará e se prostituirá com deuses estrangeiros na terra*. As palavras de Deus não são primariamente proféticas; elas, antes, retratam o conhecimento divino sobre o caráter básico de seu povo e sua constante tendência à infidelidade. A despeito de tudo o

que Deus havia feito, o povo ainda se esqueceria dele e *quebraria a aliança*. Esquecendo-se de Deus, o povo seria esquecido por Deus, com o inevitável resultado de que o desastre lhes sobreviria. Logo surgiria a percepção terrível de que o desastre era resultado da ausência de Deus no meio deles, mas então o povo o invocaria em vão, pois Deus esconderia dele o rosto (v. 18). Quando o povo se voltasse para deuses estrangeiros, Deus daria as costas a ele.

Essa nota sombria nas palavras de Deus a Moisés serve como introdução ao cântico que Moisés devia escrever e ensinar ao povo (v. 19). *Escrevam* (v. 19) – a forma plural provavelmente se refere a Moisés e Josué. O cântico teria uma função solene. Quando o povo aprendesse o cântico e tivesse suas palavras nos lábios, o povo prestaria testemunho contra si mesmo não apenas de seu compromisso com Deus, mas também de seu conhecimento das inevitáveis consequências da infidelidade. O versículo 20 lembra o conteúdo dos versículos 18–20, mas emprega diferentes palavras para enfatizar o ponto. A própria prosperidade que Deus daria ao seu povo, a prosperidade da terra e a abundância de comida, poderia contribuir para formar um sentimento de conforto em que a fonte dessa prosperidade seria esquecida. O cântico deveria ser lembrado de uma geração a outra e jamais deveria ser esquecido. Serviria como advertência contra os perigos que constantemente ameaçariam Israel, talvez prevenindo que o povo se desviasse. Mas, se ocorresse desvio, suas palavras soariam como condenação. *Conheço sua intenção que estão formando hoje* (v. 21) – Deus conhecia a intenção latente no coração de seu povo, mesmo antes que as pessoas tivessem consciência dela. No entanto, a bondade de Deus é percebida na dádiva do cântico, pois parte de sua função seria admoestar o povo sobre suas emergentes intenções e de trazê-lo de volta a Deus antes que fosse tarde. O papel do cântico de Moisés na vida do antigo Israel retrata claramente, pelo menos, um dos papéis que a Bíblia desempenha na vida cristã no mundo moderno. Sobre o verso 22, veja o comentário do v. 30.

23 Depois de se dirigir a Moisés, na tenda, o Senhor, então, fala a Josué, que estava prestes a assumir o ofício exercido há muito tempo

por Moisés. *Seja forte e corajoso* – veja também os versículos 6–7. As palavras que seriam a fonte de força para Josué chegam ao fim do versículo: *e eu estarei com você*. De todas as formas de solidão que um homem pode experimentar, poucas são tão desanimadoras quanto a da liderança. Mas Josué assumiu seu papel solitário com a certeza de companhia e força. A presença de Deus com ele seria suficiente para capacitá-lo a vencer com ousadia cada obstáculo que o futuro trouxesse. Veja Josué 1.5 e 3.7.

24–29 *As palavras desta lei* (cf. v. 9, 12). É possível que *lei* (*tôrah*), aqui, seja o mesmo cântico de instrução mencionado no verso 19. Em sua forma escrita, o cântico seria apenso ao documento escrito da aliança que havia sido confiado aos cuidados dos levitas encarregados de levar a arca da aliança. As palavras de Moisés ao povo, nos versículos 27–29 refletem a resposta de Moisés às palavras que Deus lhe havia dirigido (v. 16–18). Conhecendo a tendência natural do povo para a rebelião, ele fica ansioso para garantir que saibam as palavras do cântico. O cântico devia ser ensinado a todo o povo, mas, a fim de que atingisse o objetivo, os anciãos e oficiais são convocados primeiro. O cântico deveria ser recitado aos seus ouvidos (v. 28) e, então, sem dúvida, eles ajudariam na instrução de todo o povo, quando Moisés o recitasse na presença de toda a congregação (v. 30).

B. O CÂNTICO DE MOISÉS (31.30–32.44)

30 Então Moisés pronunciou, integralmente, as palavras deste cântico aos ouvidos de toda a congregação de Israel.

Essas palavras servem como a prosa de introdução ao cântico de Moisés, o qual segue na íntegra em 32.1–43. Normalmente, a antiga poesia hebraica é introduzida como tendo sido cantada (ver Êx 15.1; Jz 5.1); aqui, é dito que o cântico já havia sido falado. Pode ser que o cântico já tivesse sido inicialmente recitado e, dessa maneira, ensinado às pessoas (cf. 31.19), a fim de ser, depois, cantado. A récita (ou o canto subsequente) seria parte da cerimônia de renovação da aliança e não devia ser considerada simplesmente como um apêndice ao livro de Deuteronômio. O cântico funciona como parte do

testemunho da renovação da aliança. Quando cantassem, os israelitas dariam testemunho de que entendiam e aceitavam os plenos termos e implicações da aliança. Essa parte da cerimônia, entretanto, está especialmente relacionada à proximidade da despedida de Moisés e da posse da liderança por Josué. Nesse contexto, o cântico não era apenas um canto de testemunho para o presente, mas um canto que continuaria a ser entoado no futuro, dando, assim, testemunho contínuo do compromisso da aliança e lembrando ao povo as implicações da quebra da aliança.

Por causa de sua forma poética, em contraste com a forma de prosa dos capítulos anteriores de Deuteronômio, o cântico de Moisés tem sido submetido a vários estudos específicos e detalhados (veja a bibliografia seleta adiante). Vários desses estudos têm enfatizado a antiguidade do cântico, seus muitos pontos de similaridade com a literatura profética[3] e com a literatura de sabedoria. Entretanto, o cântico não se refere a eventos específicos;[5] ele é, de modo geral, profético por expressar a visão de Moisés sobre o futuro, tanto em seus aspectos sombrios quanto nos mais claros, de um modo diferente da elaboração das bênçãos e das maldições nos capítulos 27–28. É semelhante à literatura de sabedoria no sentido de que inclui conselhos práticos (cf. v. 7, 28–29). Sua função é lembrar e educar o povo no caminho que deve tomar (cf. 31.19) – não é simplesmente um canto de louvor. Assim, a similaridade com formas literárias que se tornaram comuns em data posterior pode indicar uma fonte para tais formas literárias, mas não indica, necessariamente, que o cântico deva ser classificado como “profecia” ou “sabedoria”, em termos de forma.

O texto do cântico é de difícil tradução em alguns pontos. Essa dificuldade talvez esteja no fato de que a poesia em geral, e a poesia antiga em particular, traz um rico recurso de vocabulário que nem sempre é familiar a partir das fontes de prosa mais diretas. Há, pelo menos, catorze *hapax legomena* no cântico e vários versos são excepcionalmente difíceis de traduzir com alguma segurança (veja particularmente as notas sobre os v. 5 e 8). O estilo do cântico é um pouco diferente de outros pertencentes à antiga poesia hebraica. Em

outros cânticos, o estilo é amplamente caracterizado por um tipo de linha curta, *estacato*; a linha curta (geralmente, apenas duas palavras) é uma característica da função daqueles cânticos, muitos dos quais de vitória, celebrando um evento dramático e jubiloso. O cântico de Moisés, em Deuteronômio 32, é caracterizado por linhas mais longas e formas mais polidas de paralelismo poético, que são adequadas em função do assunto solene do cântico.

A natureza da estrutura do cântico é assunto de debate contínuo. Na apresentação aqui, ele foi dividido naquilo que parecem ser unidades naturais de pensamento, com adição de comentários após cada seção. Os problemas relativos à tradução e sentido de versos e palavras específicos são discutidos em notas de rodapé, não no corpo principal do comentário. A bibliografia seleta a seguir fornece vias alternativas para uma abordagem ao estudo do cântico.

Bibliografia seleta sobre o cântico de Moisés

Somente artigos e estudos mais recentes estão incluídos aqui. As notas e bibliografias no material a seguir relacionado fornecem informações sobre estudos mais antigos.

O. Eissfeldt, *Das Lied Moses, Deuteronomium 32:1–43 und das Lehrgedicht Asaphs samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes* (1958).

W. F. Albright, “Some Remarks on the Song of Moses”, *VT* 9 (1959), p. 339–346.

G. E. Wright, “The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32”, in B. W. Anderson e W. Harrelson, orgs., *Israel’s Prophetic Heritage* (1962), p. 26–67.

P. W. Skehan, “The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy”, *CBQ* 13 (1951), p. 153–163.

J. R. Boston, “The Wisdom Influences upon the Song of Moses”, *JBL* 87 (1968), p. 166–178.

S. Carillo Alday, “El Cántico de Moisés”, *Estudios Bíblicos* 26 (1967), p. 227–248.

E. Baumann, “Das Lied Moses auf seine gedankliche Geschlossenheit untersucht”, *VT* 6 (1956), p. 414–424.
E. Sellin, “Wann wurde das Moselied Deut. 32 gedichtet?” *ZAW* 43 (1928), p. 161–173.
Sobre o texto e versões do cântico, veja P. W. Skehan, *BASOR* 136 (1954), p. 12–15 (texto de Qumran, 4QDeut. 32).
A. Vööbus, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs*. Papéis da Estonian Theological Society in Exile 9 (1958), com referência ao texto siríaco de Deuteronômio 32 e Êxodo 15.

1. INTRODUÇÃO AO CÂNTICO (32.1–3)

1 Ouça, ó céu, e deixe-me falar,
e ouça, ó terra, as palavras da minha boca!
2 Meu ensino gotejará como chuva;
meu discurso destilará como o orvalho;
como gotas de chuva sobre a grama fresca
E como chuva forte sobre a vegetação,
3 pois proclamarei o nome do SENHOR.
Atribuirei grandeza ao nosso Deus!

O primeiro versículo introduz o cântico, convocando *céu* e *terra* para ouvirem as palavras que serão ditas. A forma poética é de paralelismo sinonímico, mas o ponto de referência para este versículo é a menção anterior a céu e terra como testemunhas silentes da renovação da aliança (veja 4.26; 30.19; 31.28 e comentário). Na renovação da aliança, Moisés invocou o céu e a terra como testemunhas. Deve ser lembrado, entretanto, que o cântico estava sendo ensinado ao povo a fim de que pudesse cantá-lo (31.19); assim, o povo vocalmente se comprometia com a aliança, invocando os elementos perenes do mundo criado como testemunhas de seu compromisso. Deve ser observado que o cântico não é *dirigido* ao céu ou à terra – é dirigido ao Senhor (v. 3), mas eles são chamados para ouvi-lo. No caso de infidelidade do povo, no futuro, o próprio mundo criado silenciosamente condenaria os israelitas.

O *ensino/discurso* (v. 2) se refere diretamente ao conteúdo do cântico que segue. Empregando quatro símiles, o poeta descreve o potencial didático do cântico para a vida do povo da aliança. Se todo o ensino do cântico penetrasse e saturasse a mente e o coração dos israelitas, isso os faria crescer no temor e na força do Senhor. Mas a razão pela qual as palavras do cântico podem ser ligadas à chuva benfazeja deve ser encontrada em seu assunto, indicado no v. 3a: *proclamarei o nome do SENHOR*. O *nome*, que tem várias implicações em Deuteronômio (cf. 5.11; 12.5, etc.), aqui reúne os diversos atributos de Deus que são indicados por seu nome, os quais serão apresentados nos versículos seguintes. Então, o cantor faz um apelo mais amplo a todos: *atribuir grandeza*[14] *ao nosso Deus* (v. 3b), um tema que também está nos versículos que seguem.

2. UM DEUS FIEL E UM POVO INFIEL (v. 4–9)

4 Eis a Rocha! Sua obra é perfeita,
Pois todos os seus caminhos são justiça.
Um Deus de fidelidade, sem injustiça,
Ele é justo e reto.
5 Lidaram corruptamente com ele;
Não são mais seus filhos por causa de sua mancha:
Uma geração perversa e deformada!
6 É isso que entregam ao SENHOR?
Povo tolo, sem sabedoria!
Ele não é seu Pai? Ele o criou,
Ele o fez e o estabeleceu.
7 Lembre-se dos dias antigos!
Considere os anos, geração por geração.
Pergunte ao seu pai e ele lhe declarará,
Seus anciãos, e eles lhe dirão.
8 Quando o Altíssimo distribuía às nações uma herança,
Quando separou os filhos da humanidade,
Ele fixou os limites dos povos
Segundo o número dos filhos de Deus.
9 Mas a porção do SENHOR é seu povo;
Jacó é sua herança.

Nesta seção, um marcante contraste é feito, primeiro, entre a perfeição de Deus (v. 4) e a imperfeição de seu povo (v. 5); então, a imperfeição do povo é ainda mais salientada quando é declarada contra um Deus amoroso e seu propósito para o povo (v. 6–9). O tom da passagem (tanto quanto do cântico) é profético, mas pode refletir as falhas passadas dos israelitas, tais como as descritas nas porções históricas de Deuteronômio 1–4.

O Senhor é descrito como a *Rocha*. A palavra é colocada no começo do versículo para dar ênfase e é seguida por uma série de versos em paralelismo poético que sistematicamente elaboram os atributos de Deus como a *Rocha* de Israel. O epíteto, ou nome, *Rocha*, enfatiza a estabilidade e permanência do Deus de Israel. É um dos principais temas no cântico (veja também os v. 15, 18, 30, 31 e compare com o v. 37), enfatizando a natureza imutável do Deus da aliança e contrastando-o com a natureza volúvel do povo da aliança.

Embora a tradução do v. 5 seja difícil (veja o n. 15), o sentido parece bastante claro: ao contrário de sua Rocha, Israel é *uma geração perversa e deformada*. A perversidade dos israelitas era do pior tipo, pois estava totalmente em desarmonia com a maneira de Deus lidar com eles: *É isso que entregam ao SENHOR?* (v. 6). Em sua estultícia, os israelitas falharam em reconhecê-lo como Pai e em reconhecer que todas as suas exigências não eram imposições pesadas, mas um reflexo do amor do Deus da aliança. *Ele o criou, ele o fez e o estabeleceu*. O verbo traduzido como "criou" é *qanah*, não o termo mais familiar *bara'*, empregado em Gênesis 1.1. O mesmo verbo (*qanah*) é usado em Êxodo 15.16, no cântico que celebra o êxodo do Egito. Assim, a frase *ele o criou*, nesse contexto, faz referência ao êxodo e ao Sinai como eventos ligados à "criação" do povo do Senhor. Essa "criação" foi iniciada na graça e no amor pactual do Senhor, e Israel se esqueceu dessa graça e agiu perversamente, foi o mesmo que esquecer sua própria razão de ser. A advertência *lembre-se dos dias antigos* (v. 7) é, assim, um chamado para refletir sobre a história e sobre seu significado: *pergunte ao seu pai… aos anciãos*… (v. 7b). Para Israel, os eventos históricos do passado eram como um mapa no qual os movimentos de Deus, em seu plano de eventos humanos,

podiam ser traçados. O significado da história não residia no interesse antiquário, mas, sim, na convicção de que o Deus que agiu no passado continuaria a agir na vida e nos negócios do seu povo e que seus atos no passado tinham importância contínua para o presente e o futuro.

Nos versículos 8–9, a soberania de Deus sobre todos os homens e todas as nações é expressa, mas é afirmada de maneira a enfatizar seu interesse particular por seu povo escolhido. É dado a Deus o título de *'Elyon* (Altíssimo), usado apenas aqui em Deuteronômio.[24] O título enfatiza a soberania e a autoridade de Deus sobre todas as nações, enquanto, em relação ao povo, ele é chamado de Yahweh ou Senhor (v. 9). Todas as nações receberam sua *herança* e tiveram seus limites fixados pelo soberano Deus (v. 8), cujo papel de modo nenhum era restrito à esfera de vida e da história dos israelitas (veja o Sl 74.17). Os limites foram fixados *segundo o número dos filhos de Deus* (v. 8b; veja o n. 18). É difícil determinar o sentido exato da frase, mas a referência parece ser ao divino conselho do Senhor.[26] Seu conselho consistia de "santos" (veja 33.2 e comentário), também chamados "anjos" na LXX; a forma poética indica que o número de nações é relativo ao número desses filhos de Deus. Dentre todas as nações, Israel[27] era a porção especial e herança de Deus (v. 9). À luz de tal vocação e nobre posição, a perversidade do povo (v. 5) era ainda mais iníqua.

3. A BONDADE DE DEUS (v. 10–14)

10 Ele o encontrou em uma terra deserta
e em em uma terra devastada, um deserto mui grande.
Ele o cercou; ele cuidou de você;
ele o guardou como a menina dos olhos.
11 Como uma águia se levanta sobre seu ninho,
e voa sobre seus filhotes,
estende as asas; pega um
e o levanta sobre suas asas;
12 somente o SENHOR o guiou,
e com ele não havia deus estranho.
13 Ele o fez cavalgar sobre os altos lugares da terra

e o fez comer o produto do campo,
e o fez chupar mel do rochedo
e óleo da rocha empedernida.
14 Coalhada de vacas e leite de ovelhas,
com a gordura de carneiros,
e carneiros de Basã e bodes,
juntamente com os mais escolhidos grãos de trigo;
e do sangue das uvas, você bebeu vinho.

A bondade de Deus é descrita em uma série de imagens e símiles poéticas. A linguagem se refere ao cuidado de Deus por seu povo no Egito, trazendo-o para fora daquela terra, e à direção e provisão que lhe concedeu durante a jornada. Deus é visto como uma figura de Pai, cuidando de seu povo em cada dimensão da vida.

10 O ponto de referência, neste versículo, provavelmente é o Egito, não especificamente o deserto. As primeiras duas linhas do versículo não descrevem o Egito em um sentido preciso, mas contrastam-no, por implicação, com a riqueza da terra prometida. Mas, de outro modo, o Egito foi um "deserto" na experiência do povo de Deus. Não era um local onde Israel devia viver, mas um lugar por onde Israel devia passar. Não era a terra que Deus lhe daria, mas uma terra de provação e de preparação para a futura jornada. Nessa terra estrangeira, porém, em que o povo de Deus não tinha uma cidade permanente, o Senhor protegeu seu povo e o guardou com cuidado paternal.

11 A símile da *águia* pode ter sido motivada pela linguagem do deserto, no versículo anterior. A figura, neste versículo, é a de uma águia em seu ninho, talvez em algum lugar remoto, no deserto. *Como uma águia se levanta* (talvez "guarda") *sobre seu ninho* – veja também o v. 10b para o caráter protetor do amor de Deus. Aparentemente, a águia ensina seus filhotes a voar empurrando-os para fora do ninho e, depois, mergulhando e deixando que o filhote pouse sobre suas asas. O poema ilustra vivamente o trato de Deus com o seu povo, lançando-o da segurança para o feroz deserto, mas permanecendo debaixo dele para lhe dar força para que suporte a experiência e gradualmente aprenda a "voar" sozinho. Está implícito

que Israel ainda está em sua juventude, trazido do Egito como criança e ainda aprendendo a se pôr em pé e a caminhar.

12 Nas andanças do povo pelo deserto, somente o Senhor guiou seu povo, sem ajuda de qualquer *deus estranho*. Compare a bondade de Deus, nesse ponto, com a perversidade do povo em 31.16, em que os israelitas são descritos como estando prontos a seguir os *deuses estrangeiros na terra*.

13–14 O foco, agora, muda para o futuro, quando o povo possuiria a terra prometida e experimentaria a bondade de Deus na riqueza dos seus produtos. *Ele o fez cavalgar sobre os altos lugares da terra* (v. 13a) – a metáfora parece se referir à conquista e à invencibilidade do povo na conquista da terra. *Mel do rochedo* – lugares inférteis produziriam ricamente na terra de Deus. É possível que essa referência específica seja aos favos que as abelhas faziam nas fissuras das rochas, nas escarpas. Da mesma maneira, o *óleo da rocha empedernida* talvez se refira às oliveiras que cresciam em lugares, em outras condições, impróprios para árvores frutíferas. O povo teria abundância de *coalhada* (ou manteiga) e de *leite*, carne, cereal e vinho. O *sangue das uvas* (v. 14) – a expressão se refere ao vinho e é conhecida tanto na poética hebraica quanto na ugarítica.

4. A PROSPERIDADE E A APOSTASIA DE ISRAEL (v. 15–18)

15 Mas Jesurum cresceu e deu coices.
Você ficou gordo, ficou forte, tornou-se grosso!
Então abandonou a Deus, que o fez,
E desprezou a Rocha da sua salvação.
16 Fizeram-no ter ciúme com estranhos;
Com abominações o fenderam.
17 Sacrificaram a demônios, não a Deus,
A deuses que não conheciam,
Deuses novos que vieram depois;
Seus pais nada sabiam sobre eles.
18 Vocês foram negligentes com a Rocha que os gerou
E se esqueceram do Deus que os pariu em dores.

A bondade de Deus é, agora, contrastada com a descrição da leviandade do povo de Deus. Tendo engordado sob a graciosa provisão de Deus, os israelitas relaxaram em sua prosperidade e se esqueceram da fonte de seus benefícios. Esquecidos de Deus, ingratamente cederam às tentações atraentes, mas vazias, dos deuses estranhos.

15 *Jeshurun* é um hipocorístico para Israel. O nome é empregado em um contexto positivo em 33.5, mas, no cântico, é empregado como "apelido" de Israel e serve somente para enfatizar ainda mais a ingratidão a Deus. O povo engordou sob as benesses da provisão de Deus, mas *deu coices*, resistindo ao seu amor e controle. A declaração geral do primeiro verso do versículo 15 torna-se, assim, intensamente pessoal pela mudança para a segunda pessoa do singular – "você engordou". A condenação cai não só sobre um "Jeshurun" ou Israel impessoal, mas sobre cada indivíduo dentro da comunidade. O sentido dos verbos *abandonou* e *desprezou* (v. 15b) é acentuado pelos objetos dos verbos: Israel abandonou a fonte de sua criação e desprezou a base de sua salvação, atos de incrível estultícia – mas que se tornam críveis quando o povo de Deus se esquece de sua bênção.

16–17 Os termos paralelos *estranhos* e *abominações* dizem respeito a deuses e cultos estrangeiros. Abandonando a Deus para seguir deuses estranhos, os israelitas quebram o primeiro mandamento da aliança com Deus, da qual depende toda a sua vida. Sobre *abominações*, veja também 7.25; 18.9,12. Havendo se esquecido de Deus, sacrificam a *demônios*, não ao Deus verdadeiro. Nem os israelitas nem seus pais *conheciam* (v. 17) os demônios, os deuses estrangeiros, da mesma maneira que conheciam, por experiência, o Senhor vivo.

18 A imagem parental, mais uma vez, é usada para Deus. Ele é descrito como uma mãe que *gerou* e pariu em dores. Em sua apostasia, os israelitas foram indiferentes[40] até mesmo ao amor íntimo como o que uma mãe nutre por seu filho. Tal indiferença é um convite à reação de Deus, tal como os versículos seguintes deixam claro.

5. O RESULTADO DA APOSTASIA DE ISRAEL (v. 19–22)

19 E o SENHOR viu e condenou,
Por causa da provocação de seus filhos e filhas.
20 E disse:
Esconderei deles o meu rosto.
Verei qual será o seu fim,
Pois são uma geração perversa,
Filhos nos quais não há fidelidade.
21 Provocaram meu ciúme com um "não deus";
Provocaram-me com seus ídolos.
Mas eu lhes provocarei ciúme com um "não povo";
Com uma nação néscia os provocarei.
22 Pois um fogo se acenderá em minhas narinas
E arderá no inferno, abaixo.
E devorará a terra e seu fruto,
E abrasará os fundamentos das montanhas.

E o SENHOR viu (v. 19) – ele viu a apostasia de Israel, descrita nos versículos anteriores (v. 15–18). O comportamento dos israelitas envergonhou a Deus. Ele tinha uma preocupação paternal com seus *filhos e suas filhas,* e, portanto, vê-los rejeitar seu amor despertava-lhe não apenas ira, mas também sofrimento. *Esconderei deles o meu rosto* (v. 20). Outra vez, as palavras indicam não somente ira (cf. 31.18), mas tristeza, pois um Pai amoroso acha difícil observar enquanto seus filhos convidam o desastre por meio de comportamentos pecaminosos. Embora Deus fosse fiel (veja v. 4), a infidelidade de seus filhos o afastava deles. Eles substituíam o Deus Vivo por um "não deus" (5.26) e travestiram a verdadeira religião servindo a *ídolos* (v. 21) sem vida. O resultado era inevitável. Se quisessem confiar em um "não deus", certamente experimentariam o julgamento de Deus nas mãos de um *não povo*. Se Israel confiasse no Deus vivo, nenhum não povo o ameaçaria, mas, tendo abandonado seu Senhor, clamariam em vão ao seu "não deus" por livramento da ameaça de um "não povo". Os poderes políticos do mundo eram reais, mas insignificantes, e somente o Senhor poderia conceder a vitória ao

povo, que não tinha força à parte do poder de Senhor. No versículo 22, a ira assume precedência sobre a compaixão; e o fogo da ira divina, uma vez aceso, não tem limites em sua força destrutiva, alcançando o inferno (o submundo), devastando o produto da terra, sacudindo as fundações das montanhas. A ira de Deus se equipara com seu amor, desconhece limites em seu alcance (veja Rm 8.38). No entanto, a ira de Deus é intensa e terrível exatamente porque vem após a rejeição desse amor igualmente penetrante.

6. A EXECUÇÃO DO JUÍZO DE DEUS (v. 23–27)

23 Farei com que males os assolem.
Estenderei meus arcos contra eles.
24 Fome consumidora
e devastações de peste,
e ferrões amargos;
os dentes das feras serão enviados contra eles,
junto com o veneno de serpentes do pó.
25 Fora, a espada os deixa sem filhos.
E dentro há terror, até mesmo para o homem jovem, até mesmo para a virgem,
para a criança que mama juntamente com o homem grisalho.
26 Eu teria dito: Eu os cortarei em pedaços,
farei com que sua memória seja apagada entre os homens.
27 Se não tivesse receado a provocação do inimigo;
para que seus adversários não entendam mal,
para que não digam: Nossa mão é alta
e não foi o SENHOR que fez tudo isso.

23 O juízo de Deus é descrito primeiro em termos gerais. Deus afligiria seu povo com *males* (isso é elaborado no v. 24) e *arcos*, a saber, inimigos que derrotariam Israel em batalha (o conteúdo dos v. 25–27 expande esse tema).

24 O juízo do Senhor seria experimentado na *fome*. Se o povo fosse obediente a Deus, receberia ampla provisão; mas, quando a bênção fosse retirada, haveria fome. O povo seria afetado também pela *peste*,

aparentemente uma forma de doença.[45] Até mesmo o mundo animal, *feras* e *serpentes*, ameaçaria Israel sob a condenação do Senhor.

25 Deus ainda afligiria mais o seu povo com a guerra. Ela afetaria não apenas os guerreiros (*fora*), mas também os não combatentes (*dentro*). *A espada os deixa sem filhos* – a morte causada pela espada dos inimigos resultaria em viúvas sem filhos em casa. *Dentro* (literalmente "nas recâmaras") haveria *terror* – até mesmo aqueles que não participariam da batalha (crianças, jovens, velhos) experimentariam os horrores da guerra, pois a derrota de Israel significaria que o inimigo, em sua ira, invadiria a segurança das casas em Israel.

26–27 A única coisa que impediria o Senhor de permitir a completa destruição de seu povo seria evitar que os *adversários* usados no juízo divino reivindicassem para si mesmos a honra da vitória sobre Israel. A ironia poética, assim, mostra uma breve esperança, mas não por algum mérito que pudesse ser achado em Israel. *Nossa mão é alta* (v. 27) – a metáfora indica arrogância militar.

7. A FALTA DE DISCERNIMENTO DE ISRAEL (v. 28–33)

28 Porque são uma nação surda aos conselhos,
e não há discernimento entre eles.
29 Se fossem sábios, compreenderiam isso;
discerniriam seu fim.
30 Como pode alguém perseguir mil ou dois fazerem fugir uma multidão, se sua
rocha não os vendesse,
e o SENHOR não os tivesse entregado?
31 Pois a rocha deles não é como a nossa Rocha.
E até mesmo nossos inimigos podem ser juízes!
32 Pois sua vinha é da vinha de Sodoma e dos terraços de Gomorra.
Suas vinhas são as vinhas de veneno.
Seus cachos de uvas são amargos.
33 Seu vinho é o veneno de serpentes e o veneno cruel de víboras.

A razão pela qual o julgamento de Deus seria executado sobre seu povo (v. 20–25) seria a falta de discernimento de Israel. Os israelitas veriam os sinais indicativos de que nada estava bem em seu relacionamento com Deus, mas não os entenderiam completamente, de maneira a se desviarem do mal. *Se fossem sábios* (v. 29), seriam capazes de interpretar os eventos que Deus permitiria que lhes acontecessem. *Discerniriam seu fim* e veriam o desastre para o qual seu estilo de vida os estava conduzindo. O começo do juízo de Deus não é algo escondido; os sinais devem ser vistos, mas a enfermidade de Israel estava em sua falta de discernimento.

Um exemplo é dado no versículo 30 por meio de uma pergunta retórica. A linguagem empregada pode ter um caráter proverbial, pois é usada de forma similar em outros pontos do AT. Em 1Samuel 18.7, Saul e Davi são encontrados, no retorno da batalha, por mulheres que cantavam uma canção:

> *Saul feriu os seus milhares,*
> *porém Davi, os seus dez milhares*.

Quando Deus estivesse com seu povo, haveria grande vitória. Mas, na questão retórica do versículo 30, a situação é imaginada ao inverso. Os exércitos de Israel seriam perseguidos por *um* e postos em fuga *por dois*. A pergunta retórica implica que a única maneira de isso ocorrer seria se Deus (sua *Rocha*) tivesse entregado seu povo ao poder do inimigo. Uma vez que nem o inimigo nem seus deuses (*a rocha deles*, v. 31) eram suficientemente poderosos para vencer o Deus de Israel, a derrota devia ser interpretada como tendo acontecido com a permissão de Deus. *Até mesmo nossos inimigos podem ser* nossos *juízes* (v. 31) – o princípio, recorrente nos profetas posteriores, deixa claro que os inimigos do povo de Deus podiam ser instrumentos para a execução do juízo de Deus.

O conteúdo dos versículos 32–33 se refere aos inimigos do povo de Deus, que seriam instrumentos na execução do juízo divino. Empregando a metáfora de uma vinha, suas uvas e seu produto, o vinho, o poeta declara que os inimigos são basicamente corruptos, tendo suas raízes em *Sodoma* e *Gomorra*, lugares associados com o

mal desde tempos antigos (veja também 29.23). Em razão da corrupção dos inimigos de Israel, o uso que Deus faz deles de modo nenhum refletia algum mérito próprio dos inimigos, mas indicaria a ignomínia que Israel trouxe sobre ele mesmo por causa de seu comportamento pecaminoso.

8. A POSSIBILIDADE DE COMPAIXÃO (v. 34–38)

34 Isso não está guardado comigo, selado em meu tesouro?
35 A mim pertencem a vingança e a recompensa
para o tempo em que seus pés escorregarem;
porque perto está o dia da sua calamidade
e o destino iminente se apressa sobre eles.
36 Pois o SENHOR defenderá seu povo e terá compaixão de seus servos, quando vir
que sua força se exauriu e se tornou em nada, para o escravo e o livre.
37 Então ele dirá: onde estão seus deuses, a rocha em que buscaram refúgio?
38 Que comiam a gordura dos seus sacrifícios
e bebiam o vinho de suas ofertas de bebida?
Que eles se levantem e o ajudem; que sejam proteção para vocês.

O poeta, agora, volta sua atenção para *o destino iminente* que viria sobre os inimigos de Israel a quem Deus usasse como instrumentos de juízo (v. 34–35). *Isso* (v. 34) – o antecedente é o juízo de Deus, implícito na descrição dos inimigos de Israel, contida na metáfora da vinha (v. 32–33). Deus poderia usar nações estrangeiras para executar juízo sobre seu próprio povo. Entretanto, dentro da providência divina, elas continuariam responsáveis por seus atos. No curso do tempo, a *vingança* e a *recompensa*, *guardadas* e *seladas* para o tempo apropriado, afligiriam também os inimigos do povo de Deus.

Eventualmente, Deus defenderia seu povo e teria *compaixão* dele (v. 36–38). Entretanto, há um pré-requisito para a defesa de Deus. Antes que o povo experimentasse, mais uma vez, a compaixão de Deus, ele teria de drenar totalmente a autoconfiança e ser totalmente liberto de sua aliança com deuses estrangeiros. *Quando vir que sua*

força se exauriu e se tornou em nada (v. 36) – uma vez que a derrota de Israel era resultado da arrogância em crer na própria força, isso teria de ser totalmente abolido antes que o povo estivesse pronto para perceber sua necessidade do poder de Deus. A questão retórica feita nos versículos 37–38 serve para criar consciência de que outras fontes possíveis de força seriam igualmente inúteis. *Onde estão os seus deuses…?* – os eventos que Deus tinha permitido que acontecessem ao seu povo deixariam bem claro que os deuses estrangeiros, nos quais Israel colocaria sua confiança, eram incapazes de fornecer ajuda na crise e que, na verdade, eram os responsáveis pela crise. Somente quando os israelitas alcançassem o fundo do poço poderiam se afastar *da rocha* inerte *em que buscaram refúgio* (v. 37), e se voltar novamente ao seu Deus, a *Rocha* viva (cf. v. 4).

9. A DEFESA E A JUSTIÇA DE DEUS (v. 39–44)

39 Vejam agora que Eu, Eu Sou e não há deus além de mim.
Eu causo a morte e causo a vida.
Eu firo e eu curo, e ninguém pode se livrar da minha mão.
40 Pois levanto minha mão ao céu e digo: Como vivo para sempre,
41 se afiar minha espada reluzente, e minha mão executar o juízo, tomarei vingança
aos meus adversários e recompensarei os que me odeiam.
42 Farei meus arcos ficarem bêbados com o sangue
e minha espada consumirá a carne.
Com sangue dos mortos e dos cativos da cabeça dos voluntários inimigos.
43 Louvem seu povo, ó nações, pois ele vingará o sangue de seus servos.
E tomará vingança de seus adversários e fará expiação pela terra do seu povo.
44 E Moisés veio e recitou todas as palavras deste
cântico aos ouvidos do povo, ele e Josué, filho de Num.

A nobre declaração da natureza de Deus (v. 39) é apresentada em contraste com a falta de poder dos deuses estranhos (v. 37–38). *Vejam*

agora que Eu, Eu Sou, e não há deus além de mim – o Deus de Israel é o Eu Sou, o Deus vivo, o único que pode fornecer ajuda e proteção (cf. v. 38). *Não há deus além de mim* – sobre a natureza monoteísta da fé de Israel, veja 4.35 e comentário. Nas mãos de Deus está o poder da vida e da morte, o poder da doença e da saúde, o poder da vitória na guerra. A importância desta afirmação deve ser vista em face dos eventos que ocorreriam em Israel. Tudo o que acontecesse a Israel aconteceria somente sob seu poder. Vida, saúde e vitória eram resultados da bênção de Deus. Mas morte, enfermidade e derrota eram, igualmente, parte das lidas de Deus com o seu povo. Essas coisas não indicavam diminuição do poder de Deus, apenas mostraram que as ações dos israelitas mereciam o juízo divino. Um importante princípio emerge desta passagem: quando a bênção de Deus parece ser retirada, o homem não deve questionar a capacidade de Deus, mas examinar o estado de sua relação com ele.

Levanto minha mão ao céu (v. 40) – a ação simbolizava a feitura de um juramento, que é introduzido na fórmula que segue: *Como vivo para sempre*… No juramento, o Senhor declara que tomará *vingança* (v. 41; cf. v. 35) aos seus adversários. Embora tenham sido instrumentos na execução dos juízos de Deus sobre Israel, eles mesmos, eventualmente, experimentariam a ira de Deus por seus atos maus. Como resultado da execução da vingança de Deus, todas as nações seriam convocadas a louvar a Israel (v. 43), o qual teria um novo começo na terra, pela qual Deus faria expiação. Por meio da escuridão do juízo vividamente expresso no cântico de Moisés, percebe-se a distante esperança da expiação e uma restauração do relacionamento entre Deus, seu povo e a terra prometida.

O versículo 44 serve como conclusão, em prosa, ao cântico, remetendo à prosa introdutória em 31.30.

C. A IMINENTE MORTE DE MOISÉS (32.45–52)

45 E Moisés terminou de recitar todas estas palavras a todo o Israel.

46 E disse-lhes: Apliquem o coração a todas as palavras que estou
lhes dizendo hoje, e que vocês devem ordenar aos seus filhos para
que tenham o cuidado de cumprir todas as palavras desta lei.
47 Pois esta não é meramente uma palavra vã para vocês, mas é
sua vida, e, por esta palavra, vocês prolongarão seus dias sobre a
terra, em direção à qual estão prestes a cruzar o Jordão para a
possuir.
48 E o SENHOR se dirigiu a Moisés nesse mesmo dia, dizendo:
49 Suba a este monte de Abarim, Monte Nebo, que está na terra
de Moabe, em frente a Jericó, e veja a terra de Canaã, que estou
prestes a entregar aos filhos de Israel para ser possuída.
50 Você morrerá no monte em que está prestes a subir e se reunirá
ao seu povo, assim como seu irmão Aarão morreu no Monte Hor e
se juntou ao seu povo;
51 porque você agiu de modo infiel para comigo no meio dos
filhos de Israel, nas águas de Meribá de Cades, no deserto de Zim;
porque não confirmou minha santidade no meio dos filhos de Israel.
52 Pois você verá a terra diante de você, mas não entrará nela, na
terra que estou prestes a dar aos filhos de Israel.

45–47 Quando acabou de recitar o cântico para os israelitas reunidos (v. 45), Moisés os estimulou, uma última vez, a se comprometerem sinceramente com a aliança. *Apliquem o coração a todas as palavras* (v. 46) – o coração, sede da mente na concepção hebraica, devia ser solidamente estabelecido sobre as palavras de Deus que haviam sido proferidas por Moisés. As *palavras* (v. 46a) podem ser as do cântico ou as *palavras desta lei* (v. 46b). No primeiro caso, a função do cântico pode ser vista mais uma vez. Ele serve não somente como testemunho público do compromisso pactual, mas também como advertência contra os perigos do abandono da fé pactual. Conhecendo os perigos de cair da verdadeira fé, os israelitas seriam diligentes na instrução das novas gerações na verdadeira fé. A educação das novas gerações é um importante tema em Deuteronômio (cf. 4.9; 6.7; 11.19; 31.13). *Não é meramente uma palavra vã para vo* cês (v. 47) – isto é, *as palavras desta lei* (v. 46) não eram meramente palavras humanas, palavras de Moisés, ou mesmo palavras escritas, mas as palavras faladas por Deus com a intenção específica de

comunicar *vida*. A lei não prende a pessoa em uma camisa de força de legalismo, mas aponta para a vida que Deus lhe propõe. Na lei está o segredo da longevidade e da prosperidade de Israel na terra prometida, que ele estava prestes a possuir.

48–52 Quando Moisés terminou seu último discurso a Israel, mais uma vez Deus falou diretamente com ele. Compare essa passagem com Números 27.12–14. O Senhor instruiu Moisés a subir ao Monte Nebo, um pico na cadeia de montanhas Abarim, a leste da extremidade norte do Mar Morto. Dali, ele veria a terra prometida em que não poderia entrar (veja também 3.25–27). Sobre a proibição da entrada de Moisés na terra prometida, veja 1.37 e comentário; neste contexto (v. 51), entretanto, há uma alusão mais específica ao incidente descrito em Números 20.10–13. Tendo visto a terra prometida, Moisés morreria; sobre a morte de Moisés, veja o relato completo em 34.1–8.

D. A BÊNÇÃO DE MOISÉS (33.1–29)

1 Esta é a bênção com a qual Moisés, o homem de Deus, abençoou os
filhos de Israel antes de sua morte.

Moisés, agora no final de sua vida, pronuncia uma bênção antes de morrer. A estrutura e o conteúdo da passagem a seguir lembram o testamento de Jacó, proferido logo antes de sua morte (veja Gn 49.1–27). A "bênção" a ser proferida pelo velho líder trazia a autoridade de Deus, pois Moisés, apesar da proibição de entrar na terra prometida, morria como um *homem de Deus*. Ele havia servido a Deus por longo tempo e com fidelidade e, agora, havia chegado a hora de abençoar o povo que havia sido entregue à sua responsabilidade, antes que o deixasse.

A bênção de Moisés, tal como o cântico (cap. 32), é apresentada em forma de poema. Bem pode ter sido recitada ou cantada em alguma cerimônia especial, finalizando a renovação da alliança, em Moabe. As tribos, reunidas para essa cerimônia solene, receberam suas respectivas bênçãos. As bênçãos, entretanto, e também as seções introdutória e de conclusão da bênção como um todo (v. 2–5, 26–29)

servem para chamar a atenção para o futuro imediato. Há um forte traço militar ao longo do capítulo que serve para lembrar ao leitor que esta bênção não é somente o último ato de um homem prestes a morrer, mas também uma palavra de encorajamento e uma antecipação das vitórias que os israelitas começariam a obter na conquista da terra prometida. A morte de Moisés marcou o final de uma era, mas também introduziu uma nova era em que o povo de Deus receberia o dom da terra de Deus, esperada desde as promessas feitas a Abraão.

Bibliografia seleta sobre a bênção de Moisés

A bênção de Moisés tem sido objeto de vários estudos especiais, assim como o cântico de Moisés, em Deuteronômio 32. Além dos estudos sobre a bênção como um todo relacionados a seguir, o leitor é orientado a muitos estudos de passagens específicas que estão relacionadas em notas de rodapé do texto e da tradução.

U. Cassuto, "Il Cap. 33 del Deut.", *Revista degli Studi Orientali* II (1928), p. 233–253.

F. M. Cross e D. N. Freedman, "The Blessing of Moses", *JBL* 67 (1948), p. 191–201.

T. H. Gaster, "An Ancient Eulogy on Israel", *JBL* 66 (1947), p. 53–62.

I. L. Seeligmann, "A Psalm from Pre-regal Times", *VT* 14 (1964), p. 75–92. Com especial referência às bênçãos tribais, ver A. H. J. Gunneweg, "Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche", *ZAW* 76 (1964), p. 245–255.

H.-J. Zobel, *Stammessprüch und Geschichte*. BZAW 95 (1965).

Sobre questões relativas à data e à importância histórica, veja também P. C. Craigie, "The Conquest and Early Hebrew Poetry", *TB* 20 (1969), p. 76–94.

1. O EXÓRDIO (v. 2–5)

2 E ele disse:

O SENHOR veio do Sinai
e brilhou para nós desde Seir.
Ele brilhou desde o Monte Parã,
e com ele estavam miríades de santos;
à sua mão direita estavam os guerreiros de Deus.
3 Sim, os puros dos povos.

Todos os seus santos estão à sua mão,
eles caem de joelhos,
eles andam atrás de vocês.
4 Moisés nos ordenou uma lei,
uma posse para a congregação de Jacó.
5 Assim, há um rei em Jeshurum,
quando os chefes do povo estão reunidos,
quando juntas estão as tribos de Israel.

A dificuldade na tradução desses quatro versículos significa inevitavelmente que é difícil interpretá-los com exatidão. Os comentários seguintes buscam elaborar a estrutura dos versículos em termos gerais. Primeiro, há palavras que contêm uma lembrança da teofania no Monte Sinai; outros antigos poemas hebraicos contêm uma lembrança semelhante do Sinai. As palavras são colocadas na boca de Moisés para servir como introdução às bênçãos. Segundo, no entanto, há uma seção (v. 3b–5) que pode ser a resposta dada pelo povo às palavras iniciais de Moisés. Embora esta segunda sugestão seja incerta, ela fornece um meio viável para se lidar com a referência explícita a Moisés, no versículo 4.

Primeiro, então, é lembrada a teofania do Monte Sinai. Esta é a única ocasião, em Deuteronômio, em que a palavra *Sinai* é usada em vez de Horebe e seu uso aqui pode ter sido determinado por considerações poéticas. A teofania, no Sinai, é descrita como tendo o brilho de uma forte luz que emanava da presença de Deus no monte. Com Deus estavam os membros de seu conselho divino, *miríades de santos* e *guerreiros de Deus* (cf. 32.8). Na interpretação da lei de Moisés no NT, possivelmente é este versículo (v. 2; cf. LXX) que está por trás da declaração de que a Lei de Moisés foi mediada por anjos (veja At 7.53; Gl 3.19; Hb 2.2).

Deve ser observado que, na bênção das tribos de Israel, Moisés estava assumindo o papel de um pai. Em Gênesis 49, a passagem paralela a Deuteronômio 33, Jacó/Israel abençoa seus filhos. Moisés age de maneira semelhante, pois, ainda que literalmente as tribos não fossem seus filhos, ele tinha agido como pai para elas. É provável, por esta razão, que o Sinai é mencionado no início da bênção, pois esta era a posição de Moisés na família pactual de Deus, estabelecida no Sinai (veja 5.23–33), que o habilitava a abençoar seus "filhos" antes de morrer. Também pode ser significativo que, na véspera de sua morte, Moisés manteve os dois focos da fé. Ele lembrou o Sinai e a aliança com Deus, que havia tornado possível aquele momento, mas na bênção foi o futuro que dominou seu pensamento. O significado desse grande momento do passado, o pacto no Sinai, sempre foi importante no presente e no futuro do povo de Deus.

Tem sido sugerido, tentativamente, que os versículos 3b–5 são uma resposta que o povo deu às palavras proferidas por Moisés antes de anunciar as bênçãos particulares. No versículo 3b, o povo afirma o papel dos membros do conselho divino, ajudando Moisés em sua tarefa: *Todos os seus* (isto é, de Deus) *santos estão à sua* (isto é, de Moisés) *mão*… A referência é à ajuda prestada a Moisés por membros do conselho divino quando Moisés mediou a lei de Deus ao povo, no Monte Sinai. No versículo 4, o povo ainda responde, relacionando o tema das palavras de Moisés, no versículo 2, com sua própria situação: *Moisés nos ordenou uma lei*. A lei recebida no Monte Sinai devia ser a constituição do novo Estado de Israel, que viria à existência no futuro próximo. O legislador seria o chefe do novo Estado. Por isso o povo aclamou seu líder, a saber, Deus (o Legislador): *Há um rei em Jeshurum*. O reinado de Deus sobre Israel repousa em três premissas básicas: (i) a libertação do seu povo no êxodo (veja Êx 15.18); (ii) a doação da lei no Sinai; (iii) a vitória (ainda futura) pela qual Deus concederia ao povo a terra prometida. A afirmação do reinado de Deus, no início da bênção, no contexto da reunião das tribos com seus chefes, salienta que, embora Moisés proferisse as bênçãos, seu cumprimento estaria nas mãos de Deus, desde que o povo continuasse a reconhecêlo e servir-lhe como seu

Rei. E Moisés, prestes a morrer, deixaria seu povo orientado a reconhecer Deus como seu Rei, de maneira que sua morte não significaria que os israelitas estariam sem líder. Sua partida deveria torná-los ainda mais dependentes de Deus.

2. A BÊNÇÃO DE RÚBEN (v. 6)

6 Viva Rúben e não morra;
Mas que seja pequeno em número.

A tribo de Rúben (primogênito de Jacó, filho de Lia) encontra bênção na promessa de continuidade, muito embora nunca fosse numericamente forte. Na bênção de Jacó (Gn 49.4), a fragilidade da tribo já havia sido sugerida e, mais tarde, em empreitadas militares, os rubenitas foram criticados pela falta de participação (Jz 5.15–16). Depois de um incidente, próximo do final do século 11 a.C. (veja 1Cr 5.18–22), pouco se ouviu dos rubenitas, embora tenham continuado a existir e sejam mencionados mais tarde, no tempo de Ezequiel (48.7). À luz desses fatos, a bênção de Rúben parece ter sido de caráter profético.

3. A BÊNÇÃO DE JUDÁ (v. 7)

7 E isto ele disse de Judá:
Ouça, ó SENHOR, a voz de Judá,
e traga-o ao seu povo.
Com suas mãos, lutará por si mesmo
mas pode ser uma ajuda contra seus inimigos.

O significado dessa bênção não é totalmente certo, embora pareça claro, pela última linha, que faz referência a assuntos militares. O Targum (Onqelos), que parafraseia as duas primeiras linhas, é, não obstante, sugestivo quanto ao significado: “Ouça, Senhor, a oração de Judá, quando for à batalha, e traga-o de volta, em paz”. Se essa informação for acrescentada a Números 2.9, pode ser encontrado um sentido para a bênção. De acordo com a passagem de Números, Judá devia marchar à frente do exército. Nessa posição, Judá ocuparia um

lugar muito perigoso na batalha. Assim, a bênção pode ser hipoteticamente interpretada como segue: (i) uma oração para que Deus ouça o apelo de Judá para receber ajuda na batalha (linha 1); (ii) uma oração para que a tribo seja levada de volta em segurança dos perigos de sua posição de vanguarda (linha 2); (iii) embora a tribo tivesse de lutar com as próprias mãos, Deus a abençoaria com a *ajuda* de sua presença (linhas 3 e 4).

4. A BÊNÇÃO DE LEVI (v. 8–11)

8 E a Levi disse:
Seu Tumim e seu Urim são para seu homem piedoso,
a quem você provou em Massa,
com quem contendeu nas águas de Meribá;
9 aquele que diz a seu pai e a sua mãe:
Não os vi, e não reconhece seus irmãos,
e não conhece seus filhos.
Pois guardaram a sua palavra e guardaram a sua aliança.
10 Eles instruirão Jacó em seus juízos e Israel em sua lei.
Eles acenderão incenso diante do SENHOR
e um holocausto sobre seu altar.
11 Abençoa, ó SENHOR, seu poder
e aceita a obra de suas mãos.
Esmaga os lombos de seus oponentes
e daqueles que o odeiam – a todos que se opõem.

Para a legislação relativa ao papel dos levitas na sociedade israelense, veja 18.1–8. A bênção de Levi, que, em muitos pontos, é de difícil interpretação, indica o papel sacerdotal da tribo, em contraste com o tom mais secular dos comentários dirigidos a Levi, nas últimas palavras de Jacó (Gn 49.5–7).

Nos versículos 8–9, a tribo é caracterizada, representativamente, na pessoa de Moisés e (talvez) Aarão (v. 8), e coletivamente (v. 9). A caracterização se refere a vários eventos que se juntam na estrutura do poema. São observados primeiro os testes dos representantes da tribo (v. 8) em *Refidim* (Êx 17.1–7) e em *Cades* (Nm 20.1–13). Depois, é lembrada a ação coletiva da tribo (v. 8) que resultou na sua

separação para o serviço divino (veja Êx 32.26–29). Depois da apostasia de Israel no incidente do "bezerro de ouro", os levitas haviam executado o juízo de Deus contra seus próprios irmãos, vizinhos e companheiros (Êx 32.27) e esse incidente é expresso em linguagem diferente (v. 9).

A bênção, então, indica os três deveres principais atribuídos à tribo de Levi, com base em suas ações e em sua dedicação ao serviço divino. (i) Seriam responsáveis pelo *Urim* e *Tumim* (v. 8), pelos quais o Senhor orientaria o povo em assuntos de difícil decisão. (ii) Os levitas desempenhariam um papel educativo[19] no ensino da lei de Deus aos israelitas (v. 10a). (iii) Seriam responsáveis pelo sistema formal de adoração em Israel (v. 10b). A bênção da tribo de Levi consiste na força que receberiam para cumprir essas tarefas e na proteção contra os inimigos que Deus lhe concederia (v. 11).

5. A BÊNÇÃO DE BENJAMIM (v. 12)

12 A Benjamim, disse:
O amado do SENHOR habita em segurança;
Eli o cerca o dia todo,
e entre suas armas habita.

Em Gênesis 49.27 (as últimas palavras de Jacó), é atribuído a Benjamim um caráter belicoso e feroz. Da mesma maneira, no cântico de Débora (Jz 5.14), Benjamim parece ter desempenhado papel preeminente na guerra contra os exércitos cananitas sob o comando de Sísera. No presente contexto, também pode haver uma ênfase na destreza bélica de Benjamim, mas ela recebe uma forma dramática nas primeiras duas linhas pela menção da segurança em que a tribo de Benjamim habitaria.

A referência à tribo como *o amado do SENHOR* pode refletir a memória de como Benjamim havia sido especialmente amado por seu pai (Gn 44.20). A segurança e a proteção de Benjamim (linhas 1–2) não seriam resultado de recusa a entrar na batalha. A segurança da tribo seria encontrada na ampla presença de Deus, que seria experimentada mais vividamente no meio da batalha. Assim, a alusão,

na terceira linha da bênção (*entre suas armas habita*), indica o fato de que Benjamim seria abençoado, seguro entre as *armas* do Senhor, que era "Homem de guerra" (Êx 15.3).

6. A BÊNÇÃO DE JOSÉ (v. 13–17)

13 E a José disse:
Que esta terra seja abençoada pelo SENHOR,
com o melhor do céu acima
e das profundezas abaixo.
14 E com o melhor do produto do sol,
e com o melhor da produção dos meses;
15 e com o melhor dos montes antigos;
e com o melhor das colinas eternas;
16 e com o melhor da terra e sua plenitude;
e com o favor daquele que habita na sarça.
Que isso venha sobre a cabeça de José
e sobre a fronte do príncipe de seus irmãos.
17 Seu touro primogênito tem majestade,
e seus chifres são os chifres de um touro selvagem.
Com eles escorneará os povos
juntos, até a extremidade da terra.
E assim são os dez milhares de Efraim,
e assim são os milhares de Manassés.

A bênção de José é mais longa do que a maioria das bênçãos descritas no capítulo (com exceção da bênção de Levi); a medida da bênção está em harmonia com a preeminência da tribo no período inicial da história de Israel. A bênção tem várias semelhanças com a bênção mais antiga proferida por Jacó (Gn 49.22–26). Na passagem mais antiga, não há referência a Efraim e Manassés, mencionados no último versículo da passagem sob consideração. A tribo de José já estava começando a ser separada em duas tribos (cf. 3.13–14). Em uma data um pouco posterior, durante o tempo dos juízes, as duas meias tribos são mencionadas, mas não há referência a José (veja Jz 5.14).

A bênção de José se refere a duas esferas na vida da tribo: (i) sua prosperidade material em relação ao produto da terra (v. 13–16); (ii) seu poderio militar em comparação com as nações estrangeiras (v. 17). A prosperidade material que adviria à tribo é descrita em uma série de belas imagens poéticas que alcançam o clímax no versículo 16. *O melhor* (hebraico *meged*) – literalmente "frutos escolhidos, coisas excelentes". *O melhor do céu acima*, inclui as chuvas e, consequentemente, o orvalho que dão crescimento às plantas. *Das profundezas abaixo* é uma descrição poética das águas subterrâneas tidas como fonte de rios, que, por sua vez, molhavam a terra e contribuíam para sua fertilidade. *O melhor do produto do sol* e *o melhor da produção dos meses* (v. 14) referem-se às colheitas que amadureceriam ao sol e que frutificariam em diferentes estações do ano. A riqueza *dos montes antigos* e das *colinas eternas* estava nas florestas que crescem tão densamente em montes tais como o Monte Carmelo. O clímax da prosperidade provida pela natureza é alcançado na primeira linha do versículo 16 – *com o melhor da terra e sua plenitude* – mas, imediatamente, o poeta aponta para *a* fonte da riqueza do mundo natural: *o favor daquele que habita na sarça*. As palavras se referem ao encontro de Moisés com Deus (Êx 3.2–4), que levou ao êxodo e à aliança no Sinai. Por causa desses grandes momentos passados é que a tribo de José experimentaria, no futuro, a bênção de Deus na terra prometida.

No versículo 17, há uma referência às duas tribos, Efraim e Manassés, em que a tribo de José começava a se dividir. Efraim é quem recebe preeminência nesta seção final da bênção. O *primogênito*, no sentido restrito, era Manassés, mas, por causa da reversão da bênção de Jacó sobre os dois filhos de José (Gn 48.8–20), Efraim obteve precedência. Essa reversão recebe forma poética nas últimas duas linhas do versículo 17. O uso poético normal do paralelismo seria *milhares/dez milhares*, mas, aqui, a ordem dos termos é invertida, assim como a ordem natural dos filhos. A bênção de poderio militar é descrita na imagem de um touro poderoso que chifra os inimigos (veja também o v. 27).

7. A BÊNÇÃO DE ZEBULOM E ISSACAR (v. 18–19)

18 E a Zebulom, disse:
Alegre-se, ó Zebulom, em suas saídas,
e Issacar, em suas tendas.
19 Povos são chamados ao monte.
Ali farão sacrifícios de justiça.
Pois chupam a abundância dos mares
e os tesouros escondidos da areia.

As duas tribos são chamadas a se alegrar: Zebulom, em suas *saídas* e Issacar, em suas *tendas*. Tem sido sugerido que essa linguagem é uma variação poética de uma linguagem frequente no idioma hebraico: "entrada/saída" (veja 28.6; 31.2). Desse modo, o sentido seria de que as duas tribos deviam se alegrar em cada aspecto da vida diária.

O significado das duas primeiras linhas do versículo 19 é incerto. Em termos gerais, o sentido parece ser que a prosperidade das tribos seria tão grande que, de tempos em tempos, promoveriam festas sacrificiais. Elas seriam gratas a Deus por sua prosperidade e convocariam seus conterrâneos israelitas (*povos*) para participar da bondade de Deus. Os recursos da prosperidade seriam obtidos dos *mares* (pesca, comércio marítimo, etc.) e das praias (moluscos, tintura extraída de moluscos, vidro feito da areia, etc.). Nas últimas palavras de Jacó (Gn 49.13–15), somente Zebulom é associado ao mar, e a ênfase sobre o mar no contexto presente (v. 19b) pode indicar a razão pela qual apenas Zebulom é mencionado na linha inicial (v. 18a).

8. A BÊNÇÃO DE GADE (v. 20–21)

20 E a Gade disse:
Bendito aquele que amplia as terras de Gade.
Como um leão, ele está à espreita.
Então ele agita um braço – uma cabeça também!
21 E ele provê para si com a parte do leão,[37]
pois ali a porção do comandante é reservada para ele.
E ele vem à frente de seu povo.

Ele realiza a vitória do SENHOR
e seu juízo, juntamente com Israel.

As amplas terras de Gade – a tribo de Gade já havia recebido seu território antes da renovação da aliança, em Moabe. Sua terra estava a leste do rio Jordão (veja 3.12–16 e comentário). Embora a tribo de Gade já possuísse seu território, ela ainda tinha responsabilidades militares na conquista vindoura e a bênção (v. 20b–21) se refere ao futuro papel de Gade na vitoriosa guerra do Senhor. A tribo cumpriu suas responsabilidades, como fica claro em um relato posterior (Js 22.1–6). A bênção indica que Gade devia desempenhar papel importante na batalha, e que, como resultado, a tribo mereceria a *parte do leão* do fruto da vitória. *E ele vem à frente de seu povo* (v. 21). O sentido da linguagem hebraica é incerto (cf. LXX), embora as palavras pareçam reforçar o papel militar de Gade. "Frente", aqui, pode significar "chefes", *chefe* (cf. 33.5) e "povo" (*'am*) podem ter o sentido de "exército". Assim, as palavras podem indicar a pronta resposta de Gade ao chamado para a guerra. *A vitória do SENHOR* – veja linguagem semelhante em Juízes 5.11. *Juntamente com Israel* – o sentido parece ser que, não obstante Gade já possuísse sua terra prometida, a tribo cooperaria fielmente com o restante de Israel para completar a conquista.

9. A BÊNÇÃO DE DÃ (v. 22)

22 E a Dã disse:
Dã é um filhote de leão,
esquiva-se da víbora.

A tribo de Dã é descrita como um *filhote de leão*, uma expressão usada para Judá, nas últimas palavras de Jacó (Gn 49.9). A metáfora implica a timidez da juventude, mas indica que haveria grande força no futuro, quando a tribo crescesse. *Esquiva-se da víbora* – as palavras podem ser um jogo de palavras com a declaração dirigida a Dã por Jacó (Gn 49.17), em que a metáfora descreve Dã como uma serpente ou uma víbora. Dã agora tem potencial para grande força, mas ainda fica um pouco nervoso na presença de uma serpente.

10. A BÊNÇÃO DE NAFTALI (v. 23)

23 E a Naftali disse:
Naftali está satisfeito com o favor
e cheio da bênção do SENHOR.
O Oeste e o Sul serão sua herança.

Essa bênção, como a anterior, é de natureza geral, apontando para a bênção de Deus que Naftali experimentaria na terra que Deus lhe daria. Não há relação aparente entre esta bênção e as últimas palavras de Jacó a Naftali (Gn 49.21).

11. A BÊNÇÃO DE ASER (v. 24–25)

24 E a Aser disse:
O mais abençoado dos filhos é Aser.
Que seja o favorito de seus irmãos
e mergulhe o pé em óleo.
25 Ferro e bronze sejam seus ferrolhos
e, como seus dias, assim será sua força.

A bênção de Aser toma a forma de uma exposição do nome da tribo, que significa “alegre, abençoado”. A tribo de Aser seria a mais abençoada e a mais alegre dentre todas as tribos de Israel. *Mergulhe o pé em óleo* (v. 24b) – embora possa haver, aqui, uma referência ao território que Aser possuiria, rico em oliveiras, é mais provável que as palavras façam referência à fertilidade da terra que pertenceria a Aser (cf. Jó 29.6). *Ferrolhos* – a linha aponta de modo poético para a forte proteção (ferrolho da porta) contra os inimigos. Segura contra os inimigos, a tribo seria abençoada com a força para viver plenamente o tempo de vida que Deus lhe concedesse.

12. CONCLUSÃO COM UM HINO DE LOUVOR (v. 26–29)

26 Não há ninguém como o Deus de Jeshurum,
que cavalga sobre o céu para seu auxílio
e sobre o céu com sua majestade.

27 Um lugar de habitação é o Deus eterno,
e por baixo estão os braços eternos.
E ele expulsa o inimigo de diante de você
e diz: Destrua!
28 Assim Israel habitará em segurança;
sozinho, Jacó habita
sobre uma terra de cereal e vinho –
até mesmo seu céu destila o orvalho.
29 Como você é abençoado, Israel!
Quem é como você?
Um exército vitorioso no SENHOR!
Um escudo é seu auxílio!
Uma espada é sua majestade!
E seus inimigos virão bajulá-lo,
mas você pisará sobre as costas deles!

A referência a *Jeshurum* (v. 26) liga os versículos de louvor da conclusão à porção introdutória da bênção, em que *Jeshurum* também é mencionado (veja o v. 5). As palavras *há um rei em Jeshurum* (33.5) agora encontram seu complemento na conclusão: *Não há ninguém como o Deus de Jeshurum*. Não há ninguém que possa ser comparado a Deus, que é o Rei de Israel e seu reinado é celebrado nesses últimos versículos pela referência ao seu poder e ao poder que concede ao seu povo, que conquistaria grandes vitórias no conflito vindouro. No passado, depois da vitória, o povo havia cantado: "Quem é como tu, glorificado em santidade, terrível em feitos gloriosos, que operas maravilhas" (Êx 15.11)? Agora, antes da batalha, a antiga pergunta retórica recebe uma nota afirmativa de louvor: *Não há ninguém como o Deus de Jeshurum*.

Que cavalga sobre o céu… sobre o céu (v. 26) – a imagem poética indica o grande poder de Deus não em um sentido abstrato, mas em relação ao seu povo. Sua passagem majestosa pelos céus leva-o ao auxílio de seu povo. O tema da guerra continua no versículo 27, em que é apresentado em termos de um contraste semelhante ao que existe na bênção de Benjamim (v. 12). O povo de Deus encontraria seu lugar de habitação e sua segurança na presença divina, protegido

pelos *braços eternos*. Mas os mesmos braços que protegiam o povo de Israel estariam ativos na luta contra os inimigos de seu povo (v. 27, linha 3). *E diz: Destrua* – Deus batalharia em favor do seu povo, na conquista da terra (cf. 3.22), mas o povo teria um papel a desempenhar na execução do juízo de Deus. O conteúdo dos versículos 26–28 expressa, mais uma vez, o aparente paradoxo da existência de Israel. O caminho à frente não era de existência pacífica, mas cercado de perigos por todos os lados. Ainda assim, dentro desse clima de perigo e guerra, Israel estaria *seguro* (v. 28), pois o caminho do perigo era aquele em que a presença e o auxílio de Deus seriam encontrados. O único critério para a segurança e a vitória de Israel era a presença de Deus e rotas alternativas, mais seguras segundo os padrões humanos, levariam somente ao desastre, se o Senhor não estivesse presente. No versículo 28b, a posse da terra prometida, que seguiria a conquista vitoriosa, é antecipada em termos brilhantes (cf. 7.13).

A bênção de Moisés é concluída com uma meditação sobre o estado abençoado de Israel: Como você é abençoado, Israel! Quem é como você? A resposta só podia ser: "ninguém". Contudo, a preeminência de Israel não estava em seu próprio mérito, mas porque *não há ninguém como o Deus de Jeshurum* (v. 26). O poder e a incomparabilidade do Deus de Israel davam a Israel poder e incomparabilidade. Israel seria um *exército vitorioso* não por causa de engenho militar, mas porque Deus, um homem de guerra (Êx 15.3), estaria lutando em seu favor (3.22). Israel estaria protegido na batalha pelo *escudo* que é o próprio Deus (veja também Êx 15.2). Israel teria a vitória concedida pela *espada* da presença de Deus. Os inimigos, sujeitando-se aterrorizados, seriam pisados pelo povo vitorioso do Senhor.

E. A MORTE DE MOISÉS E A LIDERANÇA DE JOSUÉ (34.1–9)

1 E Moisés saiu das planícies de Moabe para o Monte Nebo, o cume de Pisga, que está diante de Jericó, e o SENHOR lhe mostrou toda a terra: de Gileade até Dã;

2 e todo o Naftali, e a terra de Efraim e Manassés, e toda a terra de
Judá até o mar ocidental;
3 e o Neguebe e a campina, a saber, o vale de Jericó, a cidade das
palmeiras, até Zoar.
4 E o SENHOR lhe disse: Esta é a terra que prometi por juramento a
Abraão, a Isaque e a Jacó, dizendo: Eu a darei à sua posteridade.
Deixei que você a visse com seus olhos, mas você não entrará nela.
5 E Moisés, servo do SENHOR, morreu ali, na terra de Moabe, como o
SENHOR decretou.
6 E o sepultou no vale da terra de Moabe, diante de Bete-Peor, e, até
este dia, nenhum homem conhece seu túmulo.
7 E Moisés tinha cento e vinte anos quando morreu. Sua vista não
falhou e sua vitalidade não se abateu.
8 E os israelitas choraram por Moisés por trinta dias nas planícies de
Moabe; então os dias de luto por Moisés chegaram ao fim.
9 E Josué, filho de Num, estava cheio do espírito de sabedoria, pois
Moisés havia colocado as mãos sobre ele, e os israelitas o
obedeciam, e faziam o que o SENHOR havia ordenado a Moisés.

1–3 Após dar sua bênção, Moisés deixa as planícies de Moabe, onde a cerimônia de renovação da aliança havia sido conduzida, e sobe ao Monte Nebo, tal como havia sido instruído (veja 3.27 e 32.49). *O cume de Pisga* – veja o comentário de 3.17. O contexto, aqui, sugere fortemente que a palavra *Pisga* (usada no hebraico sempre com o artigo definitivo) significa “serra, espinhaço”. Assim, o versículo poderia ser traduzido: “Monte Nebo, o topo da serra, diante de Jericó…” Do topo do monte, Moisés viu o vasto panorama da terra que Deus estava prestes a dar ao seu povo. Se pôde ver todos os lugares ou se simplesmente viu os horizontes das diferentes direções em que a terra prometida se estendia é incerto. Os lugares são relacionados como seriam vistos por um observador que olha para o Norte, seguindo o horizonte para o Oeste e, daí, voltando para o Sul; então, os olhos se voltariam para o ponto de partida, abrangendo toda a fenda do grande vale que abriga o Mar Morto. Gileade estava a norte do Monte Nebo, a oeste do Jordão. O território de Naftali estava a noroeste, além de Quinerete. As terras de Efraim e Manassés estavam

a leste-nordeste, situadas nas regiões das colinas a oeste do Jordão. O território de Judá estava a oestesudoeste, nas colinas além do Jordão e do Mar Morto. O Neguebe estava a sul de Judá. A campina é a região imediatamente ao norte do Mar Morto, mas, dada a referência a Zoar (aparentemente na ponta sudeste do Mar Morto), o termo pode se aplicar às áreas de ambas as extremidades do Mar Morto.

4 Veja também Êxodo 33.1. Moisés tem permissão para ver a terra, mas não para entrar nela (veja 3.27; 4.21–22; 32.52).

5–6 *Servo do SENHOR* – novamente é enfatizado que, em sua morte, Moisés foi fiel e que a proibição de entrar na terra não o havia separado da presença de Deus (veja também a expressão *homem de Deus*, 33.1). *Ele o sepultou* – o sujeito específico da cláusula (*ele*) é incerto. O contexto indicaria *o SENHOR* (v. 5), o que sugeriria que a morte e o sepultamento de Moisés eram um assunto particular entre Deus e Moisés. Embora seja possível entender *ele* como referindo-se a Josué ou como sendo um termo coletivo, referindo-se ao povo, a última parte do versículo (*até este dia, nenhum homem conhece seu túmulo*) indica que houve algo especial no sepultamento de Moisés e que nenhum homem teve parte nisso.

7 Sobre a idade de Moisés, ver também 31.2. Embora sua visão e vigor não estivessem prejudicados, ele não era mais capaz de cumprir todas as onerosas responsabilidades da liderança.

8–9 O luto por Moisés durou trinta dias, aparentemente um período convencional, como o que foi observado para Aarão (Nm 20.29). *Moisés havia colocado as mãos sobre ele* [Josué]– veja Números 27.22–23. Com a morte de Moisés, Josué assumiu a liderança, tendo sido devidamente comissionado por Moisés e por Deus (veja 31.23).

F. CONCLUSÃO (34.10–12)

10 E um profeta como Moisés não se levantou novamente em Israel, com quem o SENHOR falava face a face;

11 nenhum como ele em todos os sinais e maravilhas que o SENHOR lhe deu para fazer na terra do Egito, contra Faraó, e contra todos os seus servos, e contra toda a sua terra;

12 e nenhum como ele em todo o seu poder e todos os grandes e terríveis atos que Moisés realizou à vista de todo o Israel.

Os últimos três versículos do livro constituem, por assim dizer, o epitáfio literário de Moisés. Eles formam uma conclusão adequada para o Pentateuco, do qual os últimos quatro livros contêm um relato da vida e obra de Moisés em Israel. Moisés era um profeta, mas em seu epitáfio não é seu conhecimento de Deus que é enfatizado, mas o conhecimento que o Senhor tinha dele. Deus o havia buscado e indicado para uma tarefa especial. Ao longo dos anos, o relacionamento se tornou íntimo de maneira que, para os israelitas que conheciam Moisés, era evidente que sua mais elevada comunhão era com Deus. Assim, em seu epitáfio, escrito em um livro porque seu túmulo não era conhecido, o íntimo conhecimento que Deus tinha de Moisés foi o mais notável memorial do homem que havia partido.

No versículo 10, é enfatizada a natureza excepcional do ofício profético de Moisés: *um profeta como Moisés não se levantou novamente em Israel*. O significado dessas palavras não está simplesmente no caráter de Moisés, mas na natureza do sua realização, na força de Deus. O conteúdo da comparação (*profeta… como Moisés*) fica mais claro à luz dos versículos 11–12. No v. 11, o papel de Moisés no êxodo do Egito é mencionado; no versículo 12, estão implicados os grandes eventos que ocorreram depois do êxodo. Assim, o aspecto singular do ministério profético de Moisés é achado no papel que ele desempenhou em um evento único e vitalmente importante da história de Israel. Esse evento sem par, que emerge do êxodo e da formação da aliança no Sinai, foi a formação do Reino de Deus no nascente Estado teocrático de Israel, em que o Senhor era o Rei (Êx 15.18; Dt 33.5). O evento começou com a grande libertação do Egito e foi selado com o novo compromisso no Sinai. Consequentemente, por mais distinto que fosse um subsequente profeta em Israel, seu ministério seria *dentro* da comunidade do povo de Deus. A obra do profeta Moisés, porém, foi instrumental, sob Deus, na formação dessa comunidade.

Assim, para o leitor cristão, Deuteronômio finaliza apontando para o futuro. O reino terreno de Deus, em cuja fundação Moisés desempenhou papel tão importante, chegou ao fim como Estado independente no século 6º a.C. Os profetas que vieram depois de Moisés, mais tarde começaram a apontar para a nova aliança (veja 18.15–22 e comentário). Na formação dessa nova aliança é que aparece o profeta semelhante a Moisés – no entanto, mais do que um profeta. Enquanto Moisés era um *servo* na casa de Deus, o profeta vindouro seria o *filho* Jesus Cristo (Hb 3.1–6), que trouxe a libertação de um novo êxodo e estabeleceu o relacionamento da nova aliança.[1]

[1] Craigie, P. C. (2013). *Deuteronômio*. (C. A. B. Marra, Org., W. M. Gomes, Trad.) (1ª edição, p. 3–393). São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã.