

H. H. Rowley

A FÉ EM ISRAEL

ASPECTOS DO PENSAMENTO DO ANTIGO TESTAMENTO



Editora Teológica

H. H. Rowley

A FÉ EM ISRAEL

ASPECTOS DO PENSAMENTO DO ANTIGO TESTAMENTO

Esta é uma obra fundamental do destacado erudito batista inglês, missionário na China e professor da Universidade de Manchester. H. H. Rowley foi uma das figuras de grande importância na teologia bíblica e no papel de retomada dos estudos do Antigo Testamento na Europa pós-guerra. Este clássico não pode ficar de fora da biblioteca de nenhum estudioso sério da Bíblia.

Luiz Sayão

Professor da Área Bíblica da FTBSP e do Seminário Servo de Cristo
Coordenador da Tradução da NVI
Editor Acadêmico de Edições Vida Nova

A Fé em Israel representa uma espécie de meio termo entre dois objetivos, o de falar para outros exegetas – a documentação característica nas notas deixa ver que em parte os tinha em vista – e o de atingir os não-especialistas interessados. Este livro pode, em verdade, ser confiantemente colocado no pequeno grupo de livros de exegetas bíblicos de primeiro plano que têm o invejável condão de combinar a profundidade com a simplicidade, e merecem, assim, a confiança como guias nos campos do pensamento, em que eles próprios evoluem como verdadeiros mestres. É, além disso, um admirável livro para estudantes.

Norman W. Porteous

ISBN 85-89067-07-6



9 788589 067072

www.editorateologica.com.br



Editora Teológica

H. H. ROWLEY

A FÉ EM ISRAEL

2003



Editora Teológica

João Paulo Barral

© Copyright 2003 by Editora Teológica

© Copyright SCM Press Ltd., 56 Bloomsbury Street, Londres, 1956

Título original: *The Faith of Israel, Aspects of Old Testament Thought*

Tradução: Alexandre Macintyre, S. J.

Diagramação e arte final:

Comp System - (11) 3106-3866

E-mail: reginonogueira@uol.com.br

Digitação: Cláudio J. A. Rodrigues

Kátia R. Torresi

Capa: James Cabral Valdana (11) 9626-6047

www.jamestudio.com.br

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

Rowley, Harold Henry, 1890-1969.

A fé em Israel / Harold Henry Rowley ; [tradução Alexandre Macintyre]. – São Paulo : Editora Teológica, 2003.

Título original: *The Faith of Israel : Aspects of Old Testament though*

Bibliografia.

Formato 14x21; 296 páginas

ISBN 85-89067-07-6

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

03-1987

CDD-221.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Antigo Testamento : Teologia 221.6

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra, por qualquer forma ou meio eletrônico e mecânico, inclusive através de processos xerográficos, sem permissão expressa da editora (Lei nº 9.610 de 19.2.1998).

Todos os direitos reservados à



EDITORA TEOLÓGICA LTDA

Rua XV de Novembro, 269 – 10º Andar – Conj. 1001

Cep 01013-001 - Centro - São Paulo, SP

Tels.: (11) 3107-3837/3107-4354

Telefax (11) 3107-5172

Esta Editora apóia e colabora com a Missão CENA



Quem é a CENA?

É uma Missão, que tem o objetivo de alcançar os marginalizados com as Boas Novas do Evangelho e que **desde 1987** está desenvolvendo um trabalho junto a travestis, prostitutas, população de rua, crianças, dependentes químicos e outros, detentos e famílias da região do **Centro Velho de São Paulo**, denominado como **Boca do Lixo** ou **Cracolândia**.

O seu trabalho tem sido desenvolvido com base em três palavras:

**RESGATAR
RESTAURAR
REINTEGRAR**

A CENA está à disposição de quem quiser saber mais sobre como trabalhar com marginalizados, aceitando convites para seminários e palestras.

Você pode contribuir com a CENA, doando roupas, alimentos, produtos de higiene e limpeza, material de escritório, etc., ou depositando qualquer importância na conta BRADESCO - Ag. 0478-2 - C/C 37676-0 - Caixa Alfa

Rua Aurora, 72 - Aptº 103/104
Cep 01209-000 - Santa Efigênia - São Paulo, SP
Fones (11) 3331-4471 e 3331-3412
E-mail: micena@zip.net

ÍNDICE

SIGLAS	9
PRÓLOGO	13
INTRODUÇÃO	15
I - A REVELAÇÃO E OS SEUS INSTRUMENTOS	31
II - A NATUREZA DE DEUS	69
III - NATUREZA E INDIGÊNCIA DO HOMEM	107
IV - O INDIVÍDUO E A COMUNIDADE	145
V - A VIDA VIRTUOSA	183
VI - A MORTE E O ALÉM	221
VII - O DIA DO SENHOR	261

SIGLAS

AA	–	Alttestamentliche Abhandlungen
AfO	–	Archiv für Orientforschung
AJSL	–	American Journal of Semitic Languages and Literatures
AJTh	–	American Journal of Theology
ANET	–	Ancient Near Eastern Texts, ed. by J. B. Pritchard
AO	–	DeR Alte Orient
ARW	–	Archiv für Religionswissenschaft
ATANT	–	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATD	–	Das Alte Testament Deutsch
BA	–	The Biblical Archaeologist
BASOR	–	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BDB	–	A Hebrew and English Lexicon to the Old Testament, ed. por F. Brown, S. R. Driver, e C. A. Briggs
BFCTh	–	Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie
BJRL	–	Bulletin of the John Rylands Library
BOT	–	De Boeken van het Oude Testament
BWANT	–	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	–	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
Camb B	–	Cambridge Bible
CBQ	–	Catholic Biblical Quarterly

-
- | | | |
|----------|---|--|
| Cent. B. | - | Century Bible |
| CNT | - | Commentaire du Nouveau Testament |
| CQ | - | The Congregational Quarterly |
| CRAI | - | Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Letters |
| CTh | - | Cahiers Théologiques |
| DB | - | Dictionary of the Bible, ed. por James Hastings |
| D. Bib | - | Dictionnaire de la Bible, ed. por F. Vigouroux |
| DLZ | - | Deutsche Literaturzeitung |
| EB | - | Encyclopaedia Biblica, ed. por T. K. Cheyne e J. S. Black |
| E. Bib. | - | Études Bibliques |
| ERE | - | Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. por James Hastings |
| ET | - | Expository Times |
| ETHL | - | Ephemerides Theologicae Lovanienses |
| ETHR | - | Études Théologiques et Religieuses |
| HAT | - | Handbuch zum Alten Testament, ed. por O. Eissfeldt |
| HJ | - | The Hibbert Journal |
| HK | - | Handkommentar zum Alten Testament, ed. por W. Nowack |
| HSAT | - | Die Heilige Schrift des Alten Testaments (Bormer Bibel) |
| HSAT | - | E. Kautzsch, ed. por Die Heilige Schrift des Alten Testaments (4 ^a ed., editado por H. Bertholet) |
| HTR | - | Harvard. Theological Review |
| HUCA | - | Hebrew Union College Annual |
| ICC | - | The International Critical Commentary |
| JAOS | - | Journal of the American Oriental Society |
| JBL | - | Journal of Biblical Literature |
| JBR | - | Journal of Bible and Religion |
| JE | - | Jewish Encyclopedia |
| JNES | - | Journal of Near Eastern Studies |

JQR	– Jewish Quarterly Review
JR	– Journal of Religion
JSOR	– Journal of the Society for Oriental Research
JTS	– Journal of Theological Studies
KAT	– Kommentar zum Alten Testament, ed. por E. Sellin
KHC	– Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, ed. por K. Marti
NedTT	– Nederlands Theologisch Tijdschrift
NRTh	– Nouvelle Revue Théologique
NTD	– Das Neue Testament Deutsch
NTT	– Norsk Teologisk Tidsskrift
OTS	– Oudtestamentische Studiën
PAAJR	– Proceedings of the American Academy for Jewish Research
PRE	– Herzog-Hauck, Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3 ^a ed.
RB	– Revue Biblique
RESB	– Revue des Études Sémitiques et Babyloniaca
RGG	– Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPR	– Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RHR	– Revue de l'Histoire des Religions
SAT	– Die Schriften des Alten Testaments; in Auswahl
SBT	– Studies in Biblical Theology
SBU	– Svenskt Bibliskt Uppslagsverk
SDB	– Supplément au Dictionnaire de la Bible, ed. por L. Pirot
SJT	– Scottish Journal of Theology
SymsBU	– Symbolae Biblicae Upsalienses
ThLZ	– Theologische Literaturzeitung
ThR	– Theologische Rundschau
ThWB	– Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. por G. Kittel and G. Friedrich

ThZ	–	Theologische Zeitschrift
TSK	–	Theologische Studien und Kritiken
TU	–	Tekst en Uitleg
UJE	–	Universal Jewish Encyclopedia
UUA	–	Uppsala Universitets Årsskrift
VA	–	Versão Autorizada
VR	–	Versão Revisada
VT	–	Vetus Testamentum,
WestC	–	Westminster Commentaries
ZAW	–	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	–	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZThK	–	Zeitschrift für Theologie und Kirche

PRÓLOGO

O professor Rowley foi um escritor prodigiosamente versátil e fecundo. Muitos dos seus livros e artigos destinavam-se preferentemente aos exegetas e estudantes, e eram providos de todo o aparato do saber, de tal modo que constituirão verdadeira mina de informação bibliográfica por muitos e longos anos. Era, porém, um homem demasiadamente grande para que lhe passasse despercebida a necessidade de pôr ao alcance de muitos, que não são exegetas mas se interessam profundamente pela Bíblia, os resultados da exegese bíblica científica. Isso o levou a escrever uma porção de livros de natureza mais popular, que atingiram um vasto círculo de leitores e foram por eles acolhidos com satisfação. A *FÉ EM ISRAEL*, representa uma espécie de meio termo entre os dois objetivos, o de falar para outros exegetas – a documentação característica nas notas deixa ver que em parte os tinha em vista – e o de atingir os não-especialistas interessados. Este livro pode, em verdade, ser confiantemente colocado no pequeno grupo de livros de exegetas bíblicos de primeiro plano que têm o invejável condão de combinar a profundidade com a simplicidade, e merecem, assim, a confiança como guias nos campos do pensamento, em que eles próprios evoluem como verdadeiros mestres. É, além disso, um admirável livro para estudantes.

Concordarão comigo que o professor Rowley era um exegeta veterotestamentário de meio de estrada. Não simpatizava com as opiniões radicais associadas a certos contemporâneos seus. Sua qualidade mais característica era um

equilíbrio de julgamento que o habilitava a conservar a lucidez em meio à proliferação das teorias e no embate das discussões. A vastidão dos seus conhecimentos era assombrosa. Mais assombroso ainda era o fato de que nunca deixava de ver a floresta apesar das árvores. Era o mais metódico dos eruditos, infatigável na busca do fato e meticuloso até o derradeiro pormenor. Sabia cuidar da confecção dos livros do ponto de vista do tipógrafo e do editor – prenda rara num autor – e era ele próprio um esplêndido editor.

O que os seus inúmeros amigos, neste e noutros países, mais gostariam de relembrar a respeito do professor Rowley é a maravilhosa generosidade com a qual ele punha o seu imenso saber e experiência à disposição dos outros. Era, por vezes, exigente e não queria absolutamente saber de coisa mal feita, mas exigia mais de si mesmo que de outro qualquer. Embora vivesse entre os livros e preferisse vistas de pensamento a cenários naturais, conservava uma larga humanidade, que o fazia interessar-se vivamente pelas pessoas. As suas sonoras gargalhadas eram o índice de um rico sentido de humor. Nem se há de esquecer que foi um missionário e foi sempre um eclesiástico dedicado que bem serviu à sua denominação. Talvez o seu feito mais notável – o que, em todo caso, torna abençoada a sua memória a muitos hoje, em outros países, – consistiu no que fez no fim da Segunda Guerra, para reunir o grêmio esfacelado dos exegetas do Antigo Testamento, tarefa que levou a cabo quase sozinho e com grande custo de tempo e dinheiro. Só um homem magnânimo e de imaginação teria sido capaz disso. Infundiu em muitos novo ânimo e nova esperança, e ensinou a outros uma lição de generosidade. Exegeta, professor, missionário e eclesiástico, sua folha de serviços dificilmente será igualada.

NORMAN W. PORTEOUS

INTRODUÇÃO

Reavivou-se nos últimos anos o interesse pela teologia veterotestamentária, tendo, em muitos países, vindo a lume, em rápida sucessão¹, numerosas obras dedicadas a esse tema. A tarefa de escrever obra dessa natureza é hoje, no entanto, mais árdua que outrora². O trabalho da crítica vez e meia secular realçou a diversidade do Antigo Testamento e induziu ao estudo da história da religião de Israel. Vem sendo reconhecido que as primitivas crenças e práticas de Israel não eram idênticas às do judaísmo que preva-

¹ Em *The Unity of the Bible*, 1953, p. 4ss, anotei alguns dos muitos livros dedicados a este tema. Após a publicação dessa obra apareceu, em uma edição nova e substancialmente aumentada (1955) as *Hoofddlijnen der Theologie van het Oude Testament* de Vriezen, e se anunciou uma tradução alemã, estando em preparação uma edição inglesa. Apareceu o primeiro volume de uma obra francesa de P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Dieu, 1954, e G. Pidoux publicou um breve estudo sobre *L'Homme dans l'Ancien Testament* (C. Th.), 1954. Além disso, C. Ryder Smith publicou uma dissertação sobre *The Bible Doctrine of Sin*, 1953, Vriezen outra sobre a eleição de Israel, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (ATANT), 1953, e G. Bernini ofereceu uma contribuição à Teologia do Antigo Testamento com um volume sobre a oração penitencial, *Le preghiere penitenziali del Salterio* (Analecta Gregoriana, LXII, Ser. Fac. Theol., A. 9), 1953, e F. Asensio um volume sobre a doutrina bíblica da escolha, *Iahveh y su Pueblo* (na mesma série, A. 8), 1953. Enquanto se achava no prelo a presente obra, apareceu a *Théologie de l'Ancien Testament*, 1956 (1955 no verso da página de título), de E. Jacob.

² Cf. N. W. Porteous, *SJT*, I, 1948, p. 136s, e C. R. North, *ibid.*, II, 1949, p. 113s, onde se discutem alguns dos problemas relativos a essa tarefa.

lecia no limiar da era cristã. Daí, o ter-se sugerido às vezes que o AT deixara de ter importância para os homens³. Para o historiador da religião poderia, é certo, ter não pequeno valor; mas, do ponto de vista da religião de nossos dias, não seria mais vital que o estudo da história da ciência para o homem que visasse à utilização prática do moderno conhecimento científico. Para o erudito, sim, teria o valor peculiar às coisas antigas, mas em relação ao comum das pessoas seria totalmente inútil.

Seria escusado tentar reabilitar o AT dando as costas a todo o estudo científico que lhe consagraram, impondo-lhe uma unidade dogmática por encomenda. Não se pode projetar o NT sobre o AT escolhendo habilmente os textos convenientes e fingindo ignorar o resto, ou recorrendo à tipologia ou, ainda, interpretando alegoricamente tudo o que se mostre menos adequado⁴. Muito embora seja ver-

³ G. E. Phillips (*The Old Testament in the World Church*, 1942, p. 6ss) dá alguns exemplos dessa atitude, sobretudo no campo missionário. Cita, entre muitas outras provas, a observação de um pastor chinês: "Missionários e catequistas perdem o seu tempo e gastam boa parte dele estudando o Antigo Testamento... Ler o Antigo Testamento é como comer um caranguejo; verifica-se que é quase tudo casca, que de carne, dentro, há muito pouco" (p. 23). J. Woods (*The Old Testament in the Church*, 1949, p. 1) cita a observação de que o Antigo Testamento é "uma pedra de moinho atada ao pescoço do cristianismo". Ouvi opiniões semelhantes expressas por missionários, e uma atitude análoga em relação ao Antigo Testamento não é fato inédito no Ocidente. É curioso observar que em 1870, na conferência de introdução à sua *Theology of the Old Testament*, G. F. Oehler se lamentava de que tal atitude fosse, por então, comum, mas alegrava-se ao verificar que começava a despertar novamente o interesse pela Teologia veterotestamentária (reedição de Zondervan Press, p. 1s).

⁴ Sobre as interpretações alegóricas e tipológicas do Antigo Testamento, cf. *The Unity of the Bible*, p. 17ss, e a bibliografia aí anotada. A isso se pode acrescentar W. Zimmerli, *Evangelische Theologie*, XII, 1952, p. 34ss, F. Baumgärtel, *Verheissung*, 1952, e *ThLZ*, LXXIX, 1954, cols., 199ss.

dade, como mais de uma vez tenho afirmado⁵, que o AT se norteia para alguma coisa que lhe fica mais além, e o NT, por sua vez, tenha o olhar voltado para o AT e, num sentido real, se pertençam um ao outro e formem um todo único, não deve o AT ser lido como um livro cristão. Apesar de ser ele parte essencial da Bíblia cristã, não é uma parte em que se possa encontrar o sentido do todo. O médico recolhe a amostra do nosso sangue, examina-a e tira conclusões bem fundamentadas sobre o sangue que nos ficou nas veias; mas a Bíblia não deve ser tratada desse modo. A sua unidade é de uma ordem totalmente diversa. Há uma certa unidade na vida de um indivíduo; mas é impossível prever, mesmo a partir de um estudo extremamente cuidadoso da criança, que curso tomará futuramente a sua vida. A unidade da Bíblia é desta última espécie. É a unidade do crescimento e não uma unidade estática, e cada estágio do crescimento deve ser considerado em relação ao todo, bem como na sua unicidade. O AT abrange, de mais a mais, o registro de um longo crescimento, e não se pode encontrar nenhuma unidade estática sequer nessa parte da Bíblia. Figuram em algumas partes dela idéias e práticas ultrapassadas no período compreendido pelo AT. É nisso justamente que reside a dificuldade de se escrever uma teologia do AT. Como pode, com efeito, a diversidade de idéias do longo processo ser reduzida à unidade sistematizada de uma teologia? Acaso não é essa unidade, pela sua própria natureza, uma unidade estática e, conseqüentemente, diferente da unidade dinâmica do processo?

⁵ Cf. especialmente *The Unity of the Bible*, p. 95ss. Cf. ainda H. W. Hertzberg, *Wendende Kirche im Neuen Testament*, 1950, e Baumgärtel, *op., cit.*; também J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments*, ed. revista, 1949, e *Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments*, 1952.

Generalizou-se a compreensão de que era necessário encontrar uma solução para esse dilema, e a quantidade de livros, editados nos últimos anos que oferecem um estudo da teologia do AT, é um eloqüente testemunho da força desse sentimento. A essência do problema é a necessidade de manter um senso histórico, e apreender vigorosamente o processo que fornece o material para a nossa teologia⁶, sem projetar em uma história a nossa teologia. O teólogo do AT deve ter presente todo o trabalho realizado pelo historiador, e o estudo da história da religião do AT deve ir de par com o estudo da teologia do AT.

Agravaram-se os nossos problemas com o fato de que, exatamente nos anos em que se fazia ouvir o pedido de um estudo da teologia veterotestamentária, os nossos materiais para o estudo da história da religião se multiplicavam. Amplia-se cada vez mais o nosso conhecimento do fundo de religião semítica, e particularmente cananéia, por trás e ao redor da religião de Israel⁷, e vemos que muita coisa, mesmo no judaísmo, não pode mais ser considerada como revelação sobrenatural especial dada direta e especificamente a Israel, tendo tido, como teve, os seus antecedentes na religião cananéia. Para os que abordaram o tema com pressupostos evolucionistas simplistas, tal fato pareceu forçar à conclusão de que a religião de Israel era o natural desenvolvimento da religião cananéia⁸. No entanto,

⁶ Cf. W. A. Irwin, *JBR*, XXI, 1953, p. 9ss.

⁷ Cf. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 3ª ed., 1954, e M. Burrows, *What mean these Stones?* 1941.

⁸ Cf. G. E. Wright, *The Old Testament against its Environment*, 1950, p. 12: "Terá o Deus de Israel evolvido dos deuses das nações ou o monoteísmo israelita do politeísmo pagão? Durante o século passado as nossas preocupações com a idéia da evolução nos levou a responder a esta pergunta afirmativamente".

a religião cananéia não teria podido, de per si, fornecer tudo o que achamos no AT, da mesma forma que o AT, por si mesmo, não teria podido fornecer tudo o que achamos no NT. Uma simples perspectiva evolucionista pode dispensar a Encarnação, por ser inteiramente supérflua, vendo-se, por outro lado, na contingência de rever nas origens tudo o que veio à luz no desenvolvimento tal como ela o entende, ou de ignorar no desenvolvimento tudo o que ela não encontra nas origens. Meu estudo sobre o AT induz-me a encontrar na história fatores evolutivos e não-evolutivos. Pelo fato mesmo de haver continuidade, algo se transporta para adiante, de um momento para o seguinte; intervêm, contudo, novos fatores, e a mera passagem do tempo não bastaria para produzir de um momento tudo o que encontramos no seguinte⁹. Voltaremos a estas considerações.

Tampouco é aceitável a tese de que Israel teria trazido a sua religião ao Sinai e de que em Canaã teria havido uma prolongada luta entre essa religião e a religião cananéia, até que, finalmente, a fé sinaítica prevaleceu no judaísmo. É simplificar indevidamente a história. Mais exato se nos afigura dizer que pelo menos três estratos ou camadas entraram na vida religiosa de Israel. A religião de Israel anterior a Moisés, se bem que derivasse do fundo semítico geral, diferia da religião cananéia quanto ao seu caráter¹⁰, fazendo-se, no entanto, sentir continuamente, após o estabelecimento na Palestina, a influência cultural e religiosa de Canaã. O terceiro estrato sobreveio no Sinai, por inter-

⁹ Para uma crítica da compreensão puramente evolucionista do Antigo Testamento, cf. a recensão de W. Eichrodt, de *A Guide to the Understanding of the Bible*, 1938, em *JBL*, LXV, 1946, p. 208ss, na tradução condensada por W. F. Albright, p. 205ss.

¹⁰ Wright, *op. cit.*, insiste nesse ponto.

médio de Moisés, e esse foi o elemento único e especificamente israelita¹¹. Muitos dos elementos da antiga religião persistiram e nem tudo era novo a partir do tempo de Moisés. Tampouco todo elemento cananeu foi, por sua vez, objeto de oposição e exclusão. Algumas práticas cananéias foram incorporadas à religião de Israel, passando a constituir o veículo do culto do Deus de Israel; outras encontraram resistência e rejeição, por serem de tal natureza que jamais poderiam ser o veículo da religião estabelecida por Moisés¹². Por outro lado, alguns elementos antigos da religião pré-mosaica de Israel, que não haviam sido eliminados por Moisés, foram gradualmente eliminados no decorrer dos anos. Além do mais, o reconhecimento da importância da obra de Moisés não significa que o elemento distintivo da religião israelita começasse e terminasse com ele. Encontra incipientes na sua obra todas as grandes idéias que caracterizaram a religião, mas não supõe que houvessem, depois, de desenvolver-se por conta própria. Verifica, pelo contrário, que o caráter único da obra de Moisés obteve continuidade mercê de uma singular sucessão de homens, que incorporaram à vida de Israel uma influência ininterrupta, derivada não do passado ou de Canaã, e sim de Deus.

Todo tratamento da religião de Israel deve, conseqüentemente, quer se denomine história da religião ou teologia veterotestamentária – assinalar-se por um sentido histórico,

¹¹ Cf. Wright, *ibid.*, p. 15: "Acho necessário concordar com W. Eichrodt quando diz que a dificuldade deriva da inaptidão da hipótese evolucionista ou do desenvolvimento para tomar a sério a história da revelação e aliança de Deus no monte Sinai".

¹² Wright observa (*ibid.*, p. 13): "A religião cananéia era o fator mais perigoso e desintegrador que as crenças de Israel tiveram que enfrentar".

e pelo reconhecimento de que idéias e usos de origem diversa, e em vários níveis de desenvolvimento, devem ser encontrados no AT. Há, no entanto, real unidade, sem a qual escusado fora falar em termos de teologia do AT. Essa unidade não se concebe aqui como a unidade do judaísmo que emergiu do processo, integrando a si os vários elementos e impondo-lhes uma unidade que derivava de si próprio, mas como a unidade do desenvolvimento da fé distintiva de Israel¹³. No seio dessa fé havia idéias e princípios embrionários que foram, a seu tempo, logrando formulações cada vez mais claras. No seu estudo é que se há de encontrar o gênio da religião de Israel. Por outro lado, costumes como a vingança de sangue, a poligamia, o levirato e o extermínio dos inimigos vencidos, sobre não serem especificamente israelitas, constituíam objeto de um controle cada vez maior ou, com o passar dos anos, caíam em total esquecimento. Muito embora fossem religiosos na sua origem e, como tais, pertençam ao estudo da evolução religiosa de Israel, nenhum lugar lhes cabe de direito na teologia do AT.

Aqui está, por conseguinte, uma clara distinção entre uma história da religião israelita e uma teologia do AT. Para a primeira, as idéias e costumes religiosos que assinalaram qualquer período da história requerem plena consideração. Para a outra, tudo o que não for da essência da fé israelita é de somenos importância. É, porém, necessário acautelarmo-nos aqui de escolher tudo o que é aceitável para nós, e de construirmos um edifício exclusivamente

¹³ Cf. O. J. Baab, *The Theology of the Old Testament*, 1949, p. 25: "Embora se alterasse com o passar do tempo, contudo... a religião hebraica se perpetuou através dos séculos como um modo peculiar de vida e de crença".

sobre isso, recusando-nos a levar em conta o de que não gostamos e preferindo considerá-lo sem importância.

Se tomarmos os casos que mencionei poderemos encontrar uma guia instrutiva. Estabeleceu-se gradualmente o controle sobre a vingança de sangue e na fase posterior da história esse costume retrocedeu totalmente para um plano secundário. De origem muito remota, derivava do fundo geral da cultura semítica do qual Israel procedia¹⁴, e não constituía parte de nenhuma nova e especial revelação divina dada a Moisés. Ao lhe rastreamos a história no AT verificamos, ao contrário, que foi sendo cada vez mais refreado e mantido sob controle¹⁵. Introduziu-se a distinção entre assassinato e homicídio involuntário¹⁶ e assegu-

¹⁴ A vingança de sangue não era apenas de raízes semíticas, mas de origem muito mais ampla. Cf. L. H. Gray, em *ERE*, II, 1909, p. 720ss. Sobre a vingança de sangue na sociedade árabe primitiva, cf. W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, nova ed., 1903, p. 25ss, W. R. Patton, *AJTh*, V. 1901, p. 703ss, e J. Obermann, em *The Idea of History in the Ancient Near East*, ed. por R. C. Dentan, 1955, p. 253ss. Nos seus primórdios permitia que a vingança recaísse sobre qualquer membro do grupo a que pertencesse o assassino, e não necessariamente sobre o próprio assassino. É possível que tenhamos vestígios disso no Antigo Testamento no Gn 34.30 e 2 Sm 21.5s.

¹⁵ Cf. J. Pedersen, *Israel I-II*, E. Tr., 1926ss, e A. J. Baumgartner, no *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, II, 1935, p. 816s, de Westphal. Cf. igualmente A. R. S. Kennedy, em *DB*, II, 1899, p. 223b: "Não é exagero dizer que o objetivo do legislador hebreu foi, do começo ao fim, regulamentar a prática, para que o derramador de sangue ficasse, quanto possível, protegido da vingança apressada e inconsiderada dos parentes mais próximos".

¹⁶ Cf. Ex 21.12s, Dt 19.6. S. R. Driver, em *EB*, II, 1901, col. 1746, comenta: "Já no livro da aliança se traça a distinção (ainda não encontrada em Homero) entre o homicídio premeditado e não premeditado, insistindo-se em todos os códigos na importância da distinção". Maomé fazia a mesma distinção, mas A. H. Harley, em *ERE*, II, p. 733a, observa que "o Bedawi moderno preservou as instituições nomádicas do sistema

rou-se o direito de asilo a quem causasse sem querer a morte de um semelhante¹⁷, com dispositivos para a adjudicação, sendo que na última estratificação da lei deparamos com a provisão que determinava a cessação de todas as querelas de sangue por ocasião da morte do sumo sacerdote¹⁸, de modo que o homicida involuntário pudesse retornar a salvo para a sua casa. A poligamia não era peculiar aos israelitas e em passagem alguma é diretamente condenada ou repudiada no AT, mas são escassos os vestígios dela no período posterior do AT¹⁹ ou no judaísmo do NT. Com o levirato, oriundo de um vasto precedente de prática primitiva²⁰, ainda se ocupa a legislação deuteronomica²¹, mas os únicos exemplos registrados no AT são do período anterior ao estabelecimento da monarquia²². De modo análogo, conquanto leiamos muito acerca do massacre de inimigos vencidos no período ante-

tribal e as rixas de sangue da influência transformadora que o Islam teria exercido. Para ele as leis de vingança para o assassinato e homicídio são as mesmas”.

¹⁷ A princípio o altar (Ex 21.14; cf. 1 Rs 1.50; 2.28s). Com a limitação do sacrifício a um único altar permitido veio a provisão de cidades de refúgio no Dt 19.1s e Nm 35.9s, juntamente com as regras de adjudicação, de modo que o assassino não pudesse contar com a proteção designada para o homicida.

¹⁸ Cf. Nm 35.25-28; Js 20.6.

¹⁹ Cf. W. P. Paterson, em *DB*, III, 1900, p. 264s, onde se alega que havia um protesto implícito contra a poligamia no seio da escola profética.

²⁰ Cf. M. Burrows, *BASOR*, nº 77, fevereiro 1940, p. 2ss. Para outras referências bibliográficas cf. o meu *The Servant of the Lord*, 1952, p. 169s.

²¹ Cf. Dt 25.5s. Em *The Servant of the Lord*, p. 170, eu sugiro a probabilidade de que essa passagem reflita a limitação de um costume cujo raio de alcance era outrora maior em Israel.

²² Cf. Gn 38 e o livro de Rute. Nem no caso de Judá e Tamar, nem no de Booz e Rute temos levirato no sentido estrito, uma vez que em nenhum dos dois casos o homem era cunhado da mulher.

rior²³ e descobramos traços de costume semelhante entre os vizinhos²⁴ de Israel, no período posterior essa prática antiga e generalizada caiu em desuso²⁵. Não é nessas práticas ou em outras que se poderiam citar, que se há de surpreender o gênio da religião de Israel, e sim no seu controle e eliminação²⁶. A teologia veterotestamentária deve

²³ Cf. Nm 21.2; Dt 2.34; 3.6; Js 6.17; 8.26; 10.28; 35; 37; 39; 40; 11.11; 12; 20; 21; 1 Sm 15.3; 9.20. Sobre essa prática cf. L. Delporte, *Recherches de Science Religieuse*, 1, 1914, p. 297ss, e A. Fernández, *Biblica*, V, 1924, p. 3ss.

²⁴ Cf. a Pedra Moabita, linhas 14ss, em que Mesha diz: "E Kemosh me disse: 'Vai e toma Nebo contra Israel. E eu fui de noite e lutei contra ele desde o amanhecer até o meio-dia, apoderei-me dele e matei todos... sete mil homens e... mulheres e..., e donzelas, porque o havia prometido com voto a Ashtarkemosh'" (da tradução inglesa de G. A. Cook, em *North Semitic Inscriptions*, 1903, p. 3). W. F. Albright (*From the Stone Age to Christianity*, 2ª ed., 1946, p. 213) diz: "O costume de votar à destruição um inimigo recalcitrante como espécie de holocausto à divindade nacional era, ao que consta, universal entre os semitas primitivos". Cf. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*; 2ª ed., 1913, p. 130s.

²⁵ Essa palavra ocorre, de fato, na literatura posterior. É usada em Jr 50.26; 51.3 para descrever profeticamente o iminente tratamento caldeu de Jerusalém; em Is 34.5 para descrever o iminente juízo de Deus sobre Edom; em Is 43.28 para descrever o juízo divino sobre Israel; em Ml 4.6 (Hb 3.24) para descrever o julgamento sobre a terra, que fora revogado; enquanto em Zc 14.11 se promete a Jerusalém duradoura imunidade contra semelhante tratamento. Mas em nenhum desses casos se trata de relatos históricos da prática desse antigo costume por parte de Israel.

²⁶ Na lei deuteronomica o completo extermínio dos cananeus é representado como imposto por Moisés; cf. Dt 7.24s, 20.17. Que, historicamente, não foi levado a termo mostra-o claramente Jz 2.3; 3.5s. Essa lei deuteronomica foi um reflexo da atitude posterior para com a religião cananéia, e não um reflexo da atitude corrente para com o povo cananeu que, por esse tempo, se fundira como resultado dos casamentos (cf. Dt 3.6) com o povo israelita. É até provável que algumas das passagens acima anotadas em Josué sejam reflexos dessa atitude projetados sobre a história do passado, embora dificilmente se possa duvidar que em Horma (Nm 21.2) e em Jericó a ordem foi efetivamente cumprida.

basear-se naqueles elementos da fé distintiva de Israel que, apenas esboçados a princípio, desenvolveram-se na sua história, e naquelas idéias e usos que, embora de origem mais antiga ou estrangeira, foram permanentemente incorporadas à sua fé e se fizeram o seu veículo.

Se é mister, portanto, que uma teologia veterotestamentária seja seletiva no seu uso do AT, igualmente necessário é que não seja arbitrariamente seletiva. Nestas conferências que ficam circunscritas à teologia veterotestamentária, não se procurará, assim, discutir todo o material encontrado no AT, ou toda crença que alguém possa ter tido em Israel sobre os assuntos em discussão. Haverá seleção segundo o princípio dinâmico a que aludi. Além disso, dada a impossibilidade de se apresentar uma teologia bíblica completa no breve espaço de sete conferências, limitar-nos-emos ao tratamento de uma seleção de aspectos dessa teologia.

Qualquer disposição do material é passível de críticas. Podemos tratar plenamente do pensamento veterotestamentário sobre Deus abstraindo do seu ensino sobre a salvação; mas antes de examinarmos plenamente o pensamento sobre a salvação, devemos investigar o seu ensino sobre o pecado, e isso novamente envolve o seu pensamento sobre Deus. Sejam, pois, quais forem as divisões do nosso tema, forçoso será que a escolha só satisfaça imperfeitamente quanto à colocação do material que interesse a mais de uma seção. Porque, embora o nosso tratamento deva ser linear, linear não é o nosso tema. Versa sobre as relações entre Deus e o homem, entre Deus e o mundo e sobre as relações entre

Em Ex 22.20 (Hb 19) e Dt 13.15 (Hb 16) a ordem é baixada contra os israelitas culpados de deslealdade religiosa, mas também aqui é mais uma atitude ideal do que uma prática histórica que está em jogo, e em todo caso é muito diferente do extermínio de inimigos vencidos ao qual se aludiu acima.

o homem e o seu próximo, sendo que todas subsistem simultaneamente, agem e reagem umas nas outras.

Não é meu intento escolher uma idéia chave para construir o todo em termos dela, como a aliança, ou a escolha, ou a salvação, em parte porque não considero nenhum desses aspectos, nem todos juntamente, adequados, e em parte porque é da essência do AT lidar não tanto com idéias abstratas como com idéias encarnadas na história concreta, Não quero com isso dizer que o AT nos brinde com uma teologia da história²⁷. Porque não se pode invocar pretensão alguma de que toda a história proporcione um conhecimento satisfatório de Deus ou encarne a sua vontade. O que o AT reiteradamente sustenta é que Deus veio aos homens através dos eventos históricos para revelar a sua natureza e a sua vontade. É nos momentos importantes da história que se encontra a revelação, e para identificá-los e interpretá-los algo mais que a própria história, do que uma reflexão paciente sobre os fatos se faz necessário. Na primeira conferência se mostrará que a história, tomada isoladamente, não é o meio mais importante da revelação na fé israelita, e mesmo nos grandes momentos da história, a que acima aludi, existe algo mais que o simples acontecimento.

Não se podem analisar aqui os conceitos de revelação e inspiração²⁸. Fundamentalmente, a revelação é o divino entremostrar-se, ao passo que a inspiração reside no uso da personalidade humana para a declaração da mensagem

²⁷ Muitos escritores usam essa expressão, e G. Thils publicou uma longa bibliografia de obras referentes ao assunto (*EhL*, XXVI, 1950, p. 87ss). Cf. também R. Criado, *La Teologia de la história en el Antiguo Testamento*, 1954 (extraído de *XIV Semana Bíblica Española*, p. 35ss).

²⁸ Cf. H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 194.

divina²⁹. Onde há inspiração é forçoso haver fatores humanos, mas a revelação não é dada necessariamente através ou por intermédio de pessoas. A Bíblia de todo se baseia na crença de que Deus permitiu aos homens vislumbrar algo do seu caráter e vontade, e de que falou por intermédio dos homens, em cuja boca depositou a sua própria palavra. Em Israel eram muitos os que alegavam possuir a palavra de Deus e ser por ele inspirados, e cuja pretensão é contestada pelos escritores sagrados. Declara-se que sua palavra não tem mais profunda fonte que o seu coração³⁰. Semelhante acusação poderia sempre ser feita de parte a parte, e se, para irmos adiante, não dispuséssemos de outro recurso além das credenciais gratuitas de inspiração, difícil seria estabelecer a genuinidade da inspiração, ou seguir atrás do arauto ao encontro do Deus cuja palavra ele asseverava proferir.

A fé bíblica não se baseia nem na reflexão humana sobre a história, nem nas alegações humanas de ser o portavoz de Deus, mas em ambas e em mais ainda. A revelação através da história e a revelação mediante o concurso de pessoas não são, com efeito, independentes uma da outra, e sim intimamente vinculadas entre si, oferecendo-se mútua confirmação, de sorte que, se devemos sempre falar de uma fé, de preferência a uma demonstração lógica, é uma fé intelectualmente respeitável e para a qual existe sólida evidência³¹.

Donde se segue que a crença de Israel não pode ser estudada apenas em termos de idéias. É preciso conservar a atenção voltada para a situação concreta da qual

²⁹ Cf. o que escrevi a respeito em *The Authority of the Bible*, 1950, p. 5s.

³⁰ Cf. Jr 23.16.

³¹ Cf. *The Unity of the Bible*, p. 8ss.

partiram as idéias e a que se relacionavam, bem como à revelação divina subministrada por intermédio desse todo. Até onde vai a revelação de Deus, qualquer coisa existe de intemporal, válido e duradouro; esse elemento intemporal é, entretanto, mediado por um momento histórico e circunstâncias históricas. É aí, justamente, onde reside a dificuldade essencial de escrever sobre a teologia do AT. Tão mais fácil é restringir a atenção a uma história da religião veterotestamentária do que tentar essa separação, onde não se pode confiar em nenhuma regra empírica. Apesar de tudo, parece-me da mais absoluta importância e urgência empreender essa tarefa. Porque se Deus efetivamente se revelou, como firmemente acreditaram os escritores de ambos os Testamentos, é importante que os homens apreendam essa revelação. Por trás da Bíblia e por trás desses momentos cruciais da história, e ainda por detrás dos grandes mentores religiosos de Israel, acreditaram os homens que estava Deus, existindo, por conseguinte, através de tudo uma unidade fundamental que em última análise derivava dele. Ou essa crença é inteiramente falsa ou a unidade interna no seio da revelação deve ser a meta de um estudo teológico.

O AT não é toda a Bíblia cristã, e vejo-me diante de uma unidade que pervade a revelação de que temos conhecimento através de ambos os Testamentos³². Nestas conferências, todavia, a nossa atenção terá que se concentrar nesses elementos da revelação que se deram a Israel durante o período do AT. Mesmo aqui o tratamento será forçosamente incompleto e seletivo. É oferecido como uma contribuição para uma teologia veterotestamentária, suplemen-

³² Cf. o que escrevi a respeito em *The Unity of the Bible*.

tando outros estudos por mim publicados³³, embora sem absolutamente os completarem.

Em certo momento da coroação da Rainha Elisabeth II, foi apresentado à Sua Majestade um exemplar da Bíblia, com as palavras: "Eis a sabedoria; eis a lei real; são estes os oráculos vivos de Deus". É na crença de que essas palavras não se reduziam a uma fórmula vazia, mas que a Bíblia, inclusive o AT assim se pode descrever sensatamente, sendo, portanto, de perene valor para os homens, que são oferecidos estes estudos sobre a sua mensagem.

³³ Cf. *The Relevance of the Bible*, 1941; *The Rediscovery of the Old Testament*, 1946; *The Biblical Doctrine of Election*, 1950; e *The Unity of the Bible*.

I

A REVELAÇÃO E OS SEUS INSTRUMENTOS³⁴

“Acreditas tocar a fundo em Deus, ou chegar ao termo do Onipotente?”³⁵ inquiriu Sofar desdenhosamente. A sua pergunta esperava, é claro, uma resposta negativa, e essa resposta se harmonizaria plenamente com a fé israelita. A doutrina bíblica de Deus não obra do filósofo, que remonta pela argumentação à causa primeira ou a um arquiteto do universo, ou sai em busca de alguma pálida abstração do pensamento, oculta em todos os fenômenos. Não é a perso-

³⁴ A substância desta conferência é, em grande parte, semelhante à da conferência em memória de C. J. Cadoux feita em Bradford, em 1949, e publicada no CQ, XXVIII, 1949, p. 248ss.

³⁵ Jó 11.7. R. V. (Versão Revista) traz: “Podes, acaso, com as tuas indagações descobrir a Deus?” S. R. Driver declara ser impossível tal tradução (cf. Driver-Gray, *Job* (ICC), 1921, p. 107), e no Comentário de Driver e Gray o versículo se traduz assim: “Podes descobrir a imensidade de Deus?” (ibid). P. (E.) Dhorme (*Job* (E. Bib.), 1926, p. 145) observa que a palavra *heker* denota, não o processo de investigação, mas o objetivo de investigação, e traduz: “Descobrirás a natureza de Eloá?” A tradução da Vulgata, que segue os Setenta, tem: “Forsitan vestigia Dei comprehendes”, entendendo que a palavra quer dizer “pegadas”, mas isso não capta bem o sentido. A tradução de R. S. V.: “És acaso capaz de descobrir os arcanos de Deus?”, concorda bem de perto com a dada acima. A. S. Peake *Job* (Cent. B.), p. 127), tem: “Podes acaso conhecer à saciedade o Todo-poderoso?” Cf. F. Stier (*Ijjob*, 1954, p. 57): “Queres, porventura, descobrir os fundamentos de Deus?”

nificação da natureza ou a aceitação cega dos deuses de um longínquo passado. Fundamenta-se na crença de que o Deus que permanece velado aos nossos olhos se revelou aos homens. Há, efetivamente, muitas passagens que conclamam os homens a procurarem a Deus. Mas o seu pensamento não é que, procurando, possa o homem, por si mesmo, encontrar a Deus. É, ao contrário, que ele só se pode revelar aos que quiserem receber a revelação, e só dará a sua companhia aos que a desejarem. A ele cabe a iniciativa, e só por divina iniciativa pode vir a revelação. Não é presunção procurá-la humildemente, uma vez que ele concitou os homens a procurá-lo³⁶. A revelação que ele faz de si mesmo não é imposta a criaturas recalcitrantes, mas gratuitamente outorgada aos que, com uma ardente sensibilidade de espírito, se abrem para recebê-la.

Fundamental é essa crença na Bíblia, desde as suas primeiras linhas. No mais antigo relato da criação, Deus dá a conhecer ao homem a sua vontade, a partir do momento da sua formação³⁷; e mais tarde o encontramos caminhando no jardim à procura de Adão³⁸. Aparece aos patriarcas e conversa com eles face a face³⁹. Que não devamos tomar ao pé da letra essas narrativas, dá-o claramente a entender a própria Bíblia. Deus, com efeito, diz a Moisés: "Mas a minha face não poderás vê-la, pois o homem não me poderia ver e viver"⁴⁰ e no NT se declara que "a Deus ninguém jamais o viu"⁴¹. Nos seus relatos vivos e pitorescos estão essas histórias antigas a declarar a crença dos escritores de que Deus

³⁶ Cf. O. R. Sellers, *JBR*, XXI, 1953, p. 234ss.

³⁷ Gn 2.16s.

³⁸ Gn 3.8s.

³⁹ Gn 12.7; 17.1ss; 18.1ss.

⁴⁰ Ex 33.20.

⁴¹ Jo 1.18.

sempre se quis dar a conhecer aos homens, e que a iniciativa da revelação invariavelmente lhe pertenceu. Ao receber o seu chamamento viu Isaías a Deus na sua visão⁴², e embora nada dê a entender que outros olhos além dos seus, entre todas as pessoas que estavam reunidas no Templo, viram a visão, foi esta tão real para ele como qualquer aparição que se registra como dada aos patriarcas. Atar-se à forma ingênua das primitivas histórias da Bíblia é ficar aquém da sua profundidade espiritual. Atestam elas, com o seu testemunho, a crença que pervade a Bíblia como um todo, de que Deus pode ser conhecido pelos homens, porque deseja ser deles conhecido e porque decidiu revelar-se a eles.

De modo análogo, pode a sua vontade em relação aos homens ser conhecida, porque, por um efeito da sua graça e favor, houve por bem comunicá-la. Não consentiu que o homem andasse às tontas pela escuridão, mas declarou qual era a sua vontade, e se de fato os homens cambaleiam às cegas, é porque se recusaram a receber a sua revelação ou a obedecer à sua vontade. O grande capítulo do livro de Jó, onde se declara que a sabedoria sempre se esquivará à indagação dos homens, diz que Deus a compreende e a esclarece aos homens, que a podem descobrir, descobrindo-o a ele⁴³. É a revelação, mais que a descoberta, a tônica da Bíblia, embora se prescreva aos homens uma ardente atividade de espírito. Quão razoável seja essa fé, ve-lo-emos no desenvolvimento deste tema. Nossa primeira tarefa será, no entanto, examinar a variedade de meios com que se julgava que Deus se revelava, e o que, no pensamento veterotestamentário, eram os meios de revelação⁴⁴.

⁴² Is 6.1.

⁴³ Jó 28.23,27s.

⁴⁴ Cf. H. Wheeler Robinson, *Redemption and Revelation*, 1942, p. 95ss, L. Koehler, *Theologie des Alten Testaments*, 3ª ed., 1953, p. 83ss.

Podemos começar pelo pensamento da revelação na natureza. É quase escusado dizer que a religião bíblica não é o culto da natureza. Certas religiões personificaram o sol, a lua e as estrelas, os ventos e os cursos d'água e todas as demais forças da natureza, dedicando-lhes um culto. Há provas no AT de que alguns em Israel seguiram por esse caminho, mas incorreram em condenação⁴⁵. Porque em nenhum lugar a fé bíblica é que se lhes deva dedicar algum culto. O Deus da Bíblia é alguém que está por detrás da natureza e a governa, mas que pode servir-se dela para revelar um pouco da sua glória. "Narram os céus a glória de Deus, e o firmamento apregoa as obras de suas mãos"⁴⁶. Amós se refere a Deus como "aquele que criou as Plêiades e o Órion, que muda em aurora a escuridão, e faz do dia noite escura; que chama as águas do mar, e as derrama pela superfície da terra"⁴⁷. De um modo semelhante, a primeira fala de Deus a Jó, de dentro do turbilhão, ostenta com vívido fulgor as maravilhas do poder de Deus, como se manifestam nas obras da natureza⁴⁸, e o Sl 104⁴⁹ desenvolve um tema parecido. O dêutero-Isaías pergunta: "Quem jamais mediu as águas do mar com o côncavo da mão, e mensurou os céus com o palmo? Quem ajuntou com o alqueire o pó da terra, e pesou os montes com a báscula, e os outeiros com a balança?"⁵⁰ e continua: "Levantai para o alto os olhos, e olhai quem criou aqueles seres! Aquele que os faz sair segundo o seu número e ordem"⁵¹; enquanto

⁴⁵ Cf. 2 Rs 17.16; 21.3; 23.5; Jr 8.2; Ez 8.16; Dt 4.19; 17.3ss.

⁴⁶ Sl 19.1 (Hb 2).

⁴⁷ Am 5.8; cf. Sl 8.3 (Hb 4).

⁴⁸ Jó 38s.

⁴⁹ Os Manuscritos do Mar Morto, DSI ou QIsa, dizem "a água do mar".

⁵⁰ Is 40.12.

⁵¹ Is 40.26.

Oséias declara que é ele quem deu o grão, o vinho e o óleo⁵².

Em tudo isso nada que seja peculiar à fé israelita. Vi um elemento da sua fé, do qual essa nação compartilha com muitas outras. De forma análoga encontramos alhures, como, aliás, também no AT, a idéia de que Deus se serve do seu domínio sobre a natureza para exprimir o seu desagrado. No tempo de Davi, quando a seca assolava a região, acreditava-se que devia ser causada por algum pecado, que se fez remontar a certo feito de Saul, praticado muitos anos antes⁵³. Expiada aquela ação com a execução de sete descendentes de Saul em Gelboé, acreditou-se que se restabelecera o favor de Deus e “Deus aplacou-se com o país”⁵⁴. O livro do Deuteronômio prediz desastre quando Deus é desobedecido: “O teu céu por cima de tua cabeça será de bronze, e a terra sob teus pés será de ferro. Em lugar de chuva à tua terra, o Senhor dará pó e areia, que descerão do céu sobre ti até que te destruam”⁵⁵. Queixa-se Amós de que os homens não tiraram lição dos desastres mandados por Deus, e não compreenderam que tinham a finalidade de chama-los ao arrependimento e à obediência. “Eu vos feri com a estiagem e com a alforra, ressecaram⁵⁶ as vossas hortas e as vossas vinhas, vossas figueiras e vossas oliveiras roeu-as o gafanhoto. E no entanto vós não

⁵² Os 2.8.

⁵³ 1 Sm 21.1ss.

⁵⁴ 2 Sm 21.14.

⁵⁵ Dt 28.23s.

⁵⁶ O texto massorético tem um infinitivo “multiplicar”, que R. V., seguindo a Vulgata (*multitudinem*) traduz por “a multidão de”. Mas a maior parte dos editores modernos segue a correção de Wellhausen (*Die kleinen Propheten*, 3ª ed., 1898, p. 80), que dá “Eu sequei”, ou “tornei áridos”. Cf. A. van Hoonacker, *Les douze Petits Prophètes* (E. Bib.), 1908, p. 238.

voltastes a mim, diz o Senhor”⁵⁷. Joel descreve de forma semelhante a calamidade que se abateu sobre a nação com a praga dos gafanhotos, e continua: “Rasgai o vosso coração e não as vossas vestes; voltai ao Senhor, vosso Deus, porque ele é benigno e misericordioso, longânime e rico em indulgência, e revoga facilmente o castigo, Quem sabe se de novo se comoverá e deixará atrás de si uma bênção?”⁵⁸

Freqüentemente viam os israelitas a mão de Deus nos fenômenos naturais que os ajudavam nos momentos críticos. Para eles não se tratava de casuais coincidências, mas de um evidente sinal de que Deus se dignara intervir com solicitude em seu favor. Quando Josué marchou em socorro dos gabaonitas, o furioso granizo que desbaratou o inimigo encorajou os israelitas, e deu-lhes a certeza de que Deus estava com eles⁵⁹. Na batalha contra Sísera, o súbito aguaceiro que reduziu a planície a um charco e fez dos carros dos cananeus de um fator de superioridade, que eram, um transtorno para eles próprios, era a prova da presença de Deus com o seu povo na batalha, e Débora cantou: “As estrelas combateram do alto do céu, de suas órbitas lutaram contra Sísera. A torrente de Kison⁶⁰ arras-

⁵⁷ Am 4.9.

⁵⁸ Jl 2.13s.

⁵⁹ Js 10.10s.

⁶⁰ A palavra hebraica é, aqui, de sentido muito obscuro. A raiz significa “ser antes” (no tempo ou no espaço) ou “vir encontrar”, ou “opor-se a”. A tradução de R. V. é “aquele rio antigo”. Embora seja um sentido plausível, não parece haver razão especial para que esse rio determinado seja assim descrito. Alguns editores dão “torrente de batalhas” (cf. K. Budde, *Richter* [KHC], 1897, p. 47; assim também E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch*, 6ª ed., 1936, p. 398b). Isso já se achava em escritores mais antigos; cf. J. Simon, *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum*, 2ª ed., 1771, p. 853: *torrens victoriarum*. G. A. Cooke (*The History and Song of Deborah*, 1892, p. 48, e *Judges* (Camb. B.), 1918, p. 64) dá “torrente impetuosa”, e da mesma forma R. S. V., mas C. F.

tou-os”⁶¹. No tempo de Samuel, lemos que quando os israelitas se reuniram em Masfa e os filisteus lhes saíram ao encontro, “o Senhor trovejou aquele dia com grande estrondo sobre os filisteus, os quais, aterrados, foram destroçados por Israel”⁶². Para os Hebreus, como para muitos outros, Deus não se limitava a ficar por detrás dos ordinários processos da natureza, na sua condição de criador e sustentador do universo: agia no âmbito desses processos, no intuito de se servir dos aspectos mais aterradores da natureza para advertir ou ajudar o seu povo⁶³.

Burney (*The Book of Judges*, 2ª ed., 1920, p. 147) duvida que tal sentido possa ser mantido. Prefere seguir A. B. Ehrlich (*Randglossen zur hebräischen Bibel*, III, 1910, p. 85) e corrige o texto para ler “voltou-se contra eles” (assim também E. Sellin, em *Festschrift Otto Procksch*, 1934, p. 161, O. Grether, *Das Deborahlied*, 1941, p. 27, e B. Ubach, *Josué-Jutges-Rut* (La Biblia – Montserrat Bible), 1935, p. 236). A Vincent (*Juges* (Jerusalém Bible), 1952, p. 56) segue a leitura dos LXX e traduz “le torrent sacré” ao passo que A. Lods (*La Bible du Centenaire*, II, 1947, p. 51) deixa a palavra sem tradução. Pela sua formação devia ser um substantivo abstrato, dando o sentido de “torrente de confronto”. Um adjetivo cognato em árabe significa “primeiro em atacar o inimigo, valente, destemido”, e se esse sentido árabe se pudesse sustentar no hebraico, este daria “torrente de coragem” ou “rio intrépido”, e este sentido foi achado por H. Ewald (*Die Dichter des Alten Bundes*, I, 1839, p. 131). Sem invocar o árabe, contudo, o sentido da raiz em hebraico torna possível dar a essa palavra o sentido de “a qualidade de sair ao ataque”, e assim “dei intrepidez”. A frase poderia ser, então, traduzida “aquela torrente hostil”, ou “aquela torrente heróica”. Por outro lado, o verbo cognato é às vezes usado com o sentido de “vir em auxílio” (cf. Sl 59.10 (Hb 11), 79.8; Dt 23.4 (Hb 5), e por isso P. Cassi (*Richter und Ruth* (Lange’s Bibelwerk), 1865, p. 57b) (trad. ingl. por P. H. Steenstra, 1871, p. 102b) traduz “útil corrente”. Este parece ser o sentido mais apropriado para o contexto. O Kison é saudado como o rio que se ergueu em socorro de Israel.

⁶¹ Jz 5.20s.

⁶² 1 Sm 7.10.

⁶³ Para um estudo sobre o ensinamento veterotestamentário acerca da natureza como esfera da atividade divina, cf. J. L. McKenzie, *CBQ*, XIV, 1952, p. 18ss, 124ss.

Reflete-se em numerosas passagens do AT a crença de que Deus às vezes revelava a sua vontade aos homens através de um sorteio sagrado ou de alguma forma de adivinhação⁶⁴. Por trás dessas idéias está a crença de que o homem pode achar a vontade de Deus mediante uma técnica, e estamos no mundo da mágica. A linha divisória entre a mágica e a religião nem sempre é fácil de se definir, mas de um modo geral podemos dizer que sempre que há a crença de que, através de uma técnica podemos subordinar Deus à nossa vontade, ou os acontecimentos, ou descobrir o futuro, temos mágica. Julgou-se, por vezes, que o simbolismo profético era mágica. Quando Sedecias, filho de Canaã, fabricou chifres de ferro e disse: "Com estes ferirás os arameus até seu extermínio"⁶⁵, acreditava, sem dúvida, estar com esse ato desencadeando uma força que agiria em favor do cumprimento de sua palavra. Da mesma forma, quando Jeremias fabricou um jugo de madeira e o usou no Templo⁶⁶, acreditava que seu ato era uma profecia, e que liberava um poder, exatamente como a palavra profética era tida como capaz de desencadear forças. Wheeler Robinson distingue entre o simbolismo profético e a mágica observando que o profeta estava agindo sob uma pressão que ele cria firmemente provir de Deus, e que ele não estava, portanto, procurando exercer algum domínio sobre Deus através de uma técnica, mas, pelo contrário, desencadeando uma energia que emanava de Deus⁶⁷. Quando a alegação de que se agia sob pressão

⁶⁴ Cf. E. Dhorme, *RHR*, CVIII, 1933, pp. 119ss.

⁶⁵ 1 Rs 22.11.

⁶⁶ Jr 27s.

⁶⁷ Cf. *Old Testament Essays* (lido perante a Society for Old Testament Study), 1927, p. 14; *JTS*, XLIII, 1942, p. 132s; e *Redemption and Revelation*, 1942, p. 250. Cf. também L. H. Brockington, em *Studies in History and*

divina era um disfarce para o que não tinha origem mais profunda que o próprio desejo do profeta, como às vezes se declara ser o caso em relação aos falsos profetas⁶⁸, nada mais temos além de mágica⁶⁹. Mas como o mesmo ato podia ser mágica ou profecia, conforme o grau de sinceridade do coração do profeta, é manifestamente difícil traçar a linha entre a mágica e a religião, uma vez que a sinceridade não é coisa que se possa aferir com simples testes.

Em certas passagens se diz que Urim e Tumim eram um meio de conhecer a vontade de Deus⁷⁰, e é possível que em outras, em que se alude à sorte sagrada, essa consulta se tenha feito através de Urim e Tumim. Nesse particular, a passagem mais instrutiva se encontra em I Sm 14.41 onde, no entanto, o texto hebraico se deteriorou algum tanto, obrigando-nos a recorrer ao texto grego para uma noção mais clara. Lemos que Saul dirigiu a Deus uma pergunta e não obteve resposta⁷¹. Repetiu a pergunta de outro modo, e continuou sem resposta⁷². Decidiu finalmente tirar a sorte para saber onde estava a dificuldade. Pediu primeiro que, se o mal estivesse nele ou em Jônatas, a resposta fosse

Revelation, ed., por E. A. Payne, 1942, p. 41. Sobre o simbolismo profético cf. também D. Buzy, *Les Symboles de l'Ancien Testament*, 1923; A. Regnier, *RB*, XXXII, 1923, p. 383ss; W. F. Lofthouse, *AJSL*, XL, 1923-4, p. 239ss; e G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (ATANT), 1953.

⁶⁸ Cf. Jr 23.16; 26.

⁶⁹ Sobre mágica no Antigo Testamento cf. A. Lods, em *Old Testament Essays*, 1927, p. 55ss.

⁷⁰ Cf. 1 Sm 28,6.

⁷¹ 1 Sm 14.37.

⁷² 1 Sm 14.41. O hebraico omite diversas palavras, saltando da primeira ocorrência da palavra "Israel" para a terceira. A palavra *tumim* ficava, então, sem sentido, e foi, por isso, indicada pelos massoretas como *tamim*, e se traduz na R. V. "(shew) the right" (mostrou a direita). O sentido do versículo pode ser visto em R. S. V.

Urim, e se estivesse no povo, fosse Tumim. Quando a resposta foi Urim, foi preciso continuar a indagação, para se tirar a limpo se o mal estava em Saul ou se em Jônatas⁷³. Vemos aqui que sempre eram possíveis duas respostas, embora houvesse uma terceira possibilidade, a de que não se desse resposta nenhuma. O Urim parece ter sido a resposta inauspiciosa, derivando-se, como se deriva, a palavra Urim de uma raiz que quer dizer “amaldiçoar”⁷⁴ e não da raiz que significa “luz”, como os tradutores gregos a interpretaram. Consequentemente, quando a pergunta era suscetível da resposta Sim ou Não, é provável que Urim fosse a resposta negativa e Tumim a afirmativa. Mas onde a pergunta oferecesse outras alternativas, era mister prescrever de antemão como se entenderia a resposta. A exata natureza de Urim e Tumim só pode ser conjecturada, mas a meu ver o mais provável é que fossem duas pedras achatadas, um lado das quais fosse o lado auspicioso e o outro o inauspicioso, de modo que se ambas caíssem com o mesmo lado para cima, a resposta estava dada, ao passo que, se revelassem lados diferentes, não havia resposta⁷⁵. Fosse como fosse, a sorte deparava um meio mecânico de

⁷³ 1 Sm 14.42.

⁷⁴ Esta derivação foi sugerida por J. Welhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, trad. ingl. por Black and Manziess, 1885, p. 394. A seu favor está a consideração de que Urim e Tumim seriam então da mesma formação, ambos de verbos geminados. Cf. A. R. Johnson, *The Cultic Prophets in Ancient Israel* (1944, p. 9n. Para uma interpretação diferente cf. E. Dhorme, *La Religion des Hébreux Nomades*, 1937, p. 237. R. Press (ZAW, LI; N. F. x), 1933, p. 229) desaprova a tentativa de estabelecer a etimologia à luz da significação do Urim e Tumim, mas concorda que Urim dava a resposta inauspiciosa.

⁷⁵ Assim H. P. Smith, *The Religion of Israel*, 1914, p. 122, e Oesterley e Robinson, *Hebrew Religion*, 2ª ed., 1937, p. 166. Um expediente semelhante era usado na adivinhação chinesa; cf. H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, I (*Variétés sinologiques*, nº 34), 1912, p. 243.

descobrir a vontade de Deus, conquanto a possibilidade de não haver resposta significasse que se reconhecia não estar nas mãos do homem o obrigar Deus a responder.

A adivinhação era muito mais praticada na Babilônia do que na religião oficial de Israel⁷⁶. Havia na Babilônia muitas classes de adivinhadores, que se proclamavam capazes de descobrir a vontade de Deus ou o futuro curso dos acontecimentos, estudando o fígado dos animais sacrificados ou outros fenômenos. Que a adivinhação fosse praticada em Israel é claro, diante das denúncias contra ela na Bíblia⁷⁷, e bem pode ser que haja muitas variedades de adivinhadores⁷⁸. Alegou-se que os profetas pertenciam a ordens divinatórias⁷⁹, e que Amós era um dos que prati-

Uma sugestão menos provável é que tivessem a forma de dados (cf. A. R. S. Kennedy, em *DB*, IV, 1902, p. 840a). e menos provável ainda que uma pedra se chamasse Urim e outra Tumim (cf. G. F. Moore, em *EB*, IV, 1907, col. 5236), porque nesse caso não se deveria esperar o uso de substantivos plurais.

⁷⁶ Cf. F. Lenormant, *La Divination et la science des présages chez les Chaldéens*, 1875; M. Jastrow, *Die Religion Babylonien und Assyrien*, II, 1912, p. 203ss; L. W. King, em *ERE*, IV, 1911, p. 783ss; A. Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, 1905, e *Mantique babylonienne et mantique hittite*, 1935; E. Dhorme, *RHR* CXIII, 1936, p. 125ss, CXVI, 1937, p. 5ss; A. Guillaume, *Prophecy and Divination*, 1938, p. 37ss; G. Contenau, *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, 1940; A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, 1945, p. 1ss.

⁷⁷ Lv 19.26; Dt 18.10; 1 Sm 15.23; 28.3; 2 Rs 17.17; 21.6. Menções à prática da adivinhação podem ser encontradas também em Is 3.2; Mq 3.11; Jr 27.9; 29.8; Ez 13.6,9; 22.28; Zc 10.2. Cf. T. Witton Davies, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours*, 1898, e Dhorme, *RHR*, CXIII, 1936, p. 125ss, CXVI, 1937, p. 5ss.

⁷⁸ Dhorme (*RHR*, CVIII, 1933, p. 119s) estabelece relação entre a lança estendida de Josué em Hai (Js 8,18), as flechas disparadas por Jônatas para enviar uma mensagem a Davi (1 Sm 20.18ss) e as setas usadas por Eliseu na cena do seu leito de morte (2 Rs 13.14ss) e a adivinhação.

⁷⁹ Cf. A. Haldar, op. cit., p. 108ss.

cavam a hepatoscopia⁸⁰. Isso me parece sem fundamento⁸¹. Deveríamos distinguir entre a religião popular, que adotava práticas e crenças correntes no mundo em que Israel se estabelecera, e a religião do AT. Custa crer que os profetas maiores, que tão rica contribuição trouxeram para a fé israelita, praticassem a adivinhação, que é alvo de condenação tanto por parte da lei como dos próprios livros proféticos⁸². Cumpre, entretanto, lembrar que José possuía, ao que consta, a sua taça divinatória⁸³, e portanto recorria à hidromancia. E nada sugere condenação alguma de José. Não se pode, contudo, supor que esses vestígios de adivinhação, que figuram sem condenação, fossem característicos da religião veterotestamentária, e o próprio recurso à sorte não é o meio de conhecer a vontade de Deus. Onde essas coisas figuram, são sobrevivências de idéias e práticas mais antigas e muito espalhadas, de que Israel partilhava com muitos outros povos. Pouco lemos acerca de

⁸⁰ Cf. M. Bic, *VT*, I, 1951, p. 293ss. Sobre hepatoscopia cf. G. Contenau, *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, 1940, p. 235ss. Que Amós fosse um funcionário ou oficial do culto é o que afirma I. Engnell (*SBU*, I, 1948, cols. 59s). Já em *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943, p. 87, argumentava ele que a palavra *nokedh*, que usada a propósito do rei Mesa em 2 Rs 3,4 e de Amós em Am 1.1, é provada pelo seu uso em ugarítico (cf. *Syria*, XV, 1934, p. 241) para designar um funcionário do culto. Cf. Haldar, *op. cit.*, p. 79, 112. J. Bright (*The Kingdom of God*, 1953, p. 60n.) observa que “mesmo concedendo que as palavras possam ocasionalmente ter um sentido cúltico, isso não prova que o tenham sempre”. Cf. O. Eissfeldt, em *The Old Testament and Modern Study*, ed. por H. H. Rowley, 1951, p. 123s. P. Haupt (*JBL*, XXXV, 1916, p. 280ss) negou que Amós tivesse qualquer coisa que ver com carneiros.

⁸¹ Cf. A. Murtonen, *VT*, II, 1952, p. 170s.

⁸² Que alguns profetas praticassem artes divinatórias é o que transparece claramente de Mq 3.11; Ez 13.6; 9; 22.28.

⁸³ Gn 44.2,5.

Urim e Tumim nas porções mais tardias do AT⁸⁴, exceto como parte das insígnias sacerdotais⁸⁵. Sobreviveram, é verdade, mas como fósseis, embora ainda possam ter sido consultados ocasionalmente⁸⁶, como verificamos que mesmo no NT se recorre ocasionalmente à sorte sagrada⁸⁷. Meios mecânicos e técnicos de achar a vontade de Deus devem ser incluídos entre os meios de revelação no pensamento e costumes veterotestamentários, mas ocupam um lugar relativamente insignificante, e constituem sobrevivências de um passado pagão.

Acreditava-se que Deus se revelasse de diversos modos mediante a experiência dos homens. Os sonhos eram, às vezes, o instrumento dessa revelação⁸⁸. No sonho de Jacó em Betel, Deus apareceu para ele e lhe falou⁸⁹. A Abimelec apareceu em sonhos e avisou-o de que não se aproximasse

⁸⁴ Cf. A. R. S. Kennedy, em *DB*, loc. cit., p. 840b: "Não pode ser mera coincidência que o uso de Urim e Tumim nunca seja mencionado nas narrativas históricas posteriores à época de Davi". No Talmud se observa que Urim e Tumim faltavam no segundo templo (TB Yoma 21b) e isso era provavelmente uma dedução da não-menção deles em narrativas históricas posteriores. É mais provável que seja uma dedução do que uma tradição.

⁸⁵ A. R. S. Kennedy *ibid* diz: "Que Urim e Tumim reapareçam no esquema do código sacerdotal não é de admirar. É parte da sua reconstrução ideal da teocracia que o sumo sacerdote estivesse sob todos os aspectos plenamente equipado para o seu ofício de vice-gerente divino na teocracia... Em todo caso, a passagem principal, Ex 28.30, mostra claramente que é mais uma importância simbólica do que prática a que se atribui ao conteúdo misterioso da bolsa de julgamento (ou decisão)."

⁸⁶ Em Esd 2.63; Ne 7.65, a possibilidade do uso futuro de Urim e Tumim é reconhecida, mas não possuímos nenhuma menção de alguma consulta efetiva.

⁸⁷ Cf. At 1.26.

⁸⁸ Cf. 1 Sm 28.6.

⁸⁹ Gn 28.10ss.

da mulher de Abraão⁹⁰. Houve, possivelmente, a intenção de dar a entender que a narrativa das instruções divinas ao patriarca, para que atendesse à voz de Sara e despedisse Ismael fora dada em sonho⁹¹, uma vez que lemos que Abraão se levantou de manhã e seguiu as instruções recebidas⁹². A José foram dados sonhos⁹³ em que se desvendava o futuro, e em sonhos se indicaram a sorte do padeiro e do copeiro-mor⁹⁴ do faraó, os quais, todavia, não eram capazes de entender os avisos sem um intérprete. De forma semelhante o faraó teve sonhos em que Deus lhe indicou a série de bons e maus anos que se aproximavam⁹⁵, mas faltava-lhe igualmente a chave da interpretação dos sonhos, até que José, divinamente inspirado, lhes interpretou. No começo do seu reinado, Salomão recebeu uma mensagem divina em Betel⁹⁶. No livro de Daniel deparamos novamente com sonhos que figuram como o meio por onde o futuro era divinamente desdobrado⁹⁷. Aqui, uma vez mais, reis pagãos precisavam da ajuda de Daniel para descobrirem o sentido dos seus sonhos⁹⁸, e o próprio Daniel não logrou, com a sua própria habilidade de intérprete, atinar com o sentido da visão dos quatro animais, conseguindo-o somente graças à explicação angélica que era, ela também, parte do sonho⁹⁹.

⁹⁰ Gn 20.3.

⁹¹ Gn 21.12s.

⁹² Gn 21.13.

⁹³ Gn 38.5ss.

⁹⁴ Gn 40.5ss.

⁹⁵ Gn 41.1ss.

⁹⁶ 1 Rs 3.4ss.

⁹⁷ Dn 2.1ss; 4.4ss; 7.1ss; 8.1ss; 10ss.

⁹⁸ Dn 2.25ss; 4.8ss.

⁹⁹ Dn 7.16ss.

Certas passagens indicam que os profetas recebiam, por vezes, as suas mensagens através de uma experiência onírica. Jeremias parece descontar essa fonte de revelação¹⁰⁰, relacionando-a mais particularmente com os falsos profetas do seu próprio tempo. Deplora que fizessem os homens esquecerem-se de Deus com os sonhos que lhes narravam, e prossegue: “O profeta que tiver um sonho, conte o sonho; e quem tiver sido favorecido com a minha palavra, anuncie a minha palavra fielmente”¹⁰¹. A posse da palavra de Deus se diria aqui contraposta a ter um sonho. Numa conhecida passagem do livro dos Números, contudo, quando Moisés é contraposto aos outros quanto ao modo com que Deus lhe falava, isto é, diretamente, e não em sonhos¹⁰², se reconhece que para outros profetas uma revelação genuína, proveniente de Deus, podia vir em sonhos¹⁰³. Em tudo isso, entretanto, nada há de fundamentalmente exclusivo do pensamento israelita. Em outros povos foram os sonhos tidos como o instrumento da revelação, mormente se o sonho fosse experimentado em um lugar sagrado, e a interpretação de sonhos foi elevada a uma técnica¹⁰⁴.

Descobria-se, de vez em quando, que a revelação vinha através de uma experiência casual, conquanto fosse, aqui, a experiência mais a ocasião que a fonte da mensagem. Amós viu uma cesta de frutas de verão, e a sua mente saltou da palavra *verão*, *kais*, para a palavra *fim*, *kes*, e lhe foi dada uma mensagem de julgamento¹⁰⁵. Da mesma forma, Jere-

¹⁰⁰ Jr 23.27.

¹⁰¹ Jr 23.28.

¹⁰² Nn 12.6.

¹⁰³ Sobre o sonho cf. E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament* (BZAW n.º 73), 1953.

¹⁰⁴ Cf. R. Follet, *Verbum Domini*, XXXII, 1954, p. 90ss.

¹⁰⁵ Am 8.1ss.

mias, no seu chamamento ou vocação, viu uma amendoeira em flor, e ao deter-se para lhe apreciar a beleza, a sua mente passou do vocábulo que significa amendoeira, *shakedh*, para a palavra despertar, nascendo-lhe, ao mesmo tempo, no espírito uma mensagem para os homens¹⁰⁶. Em tais casos estava o profeta certo de que era por uma atividade divina dentro dele que vinha a transição de pensamento. Nem sempre a transição de algum jogo de palavras, como nesses casos. Quando Amós viu um homem postado contra a parede e tendo na mão um prumo¹⁰⁷, ou quando Jeremias viu o caldeirão a ferver enquanto o vento norte aticava a chama¹⁰⁸, ou o oleiro à sua roda¹⁰⁹, ou o vendedor de figos com duas cestas de figos de qualidade muito desigual¹¹⁰, essas coisas se tornaram parábolas prenhes de uma mensagem para os homens, que os profetas acreditavam vir de Deus.

Temos novamente aqui algo não isento de relação com o que pode ser encontrado entre outros povos. O professor

¹⁰⁶ Jr 1.11s.

¹⁰⁷ Am 7.7ss. A palavra *nak* é traduzida por “fio de prumo” nas versões inglesas, e esse sentido é defendido por J. Morgenstern, *Amos Studies*, I, 1941, p. 83, e V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, 1951, p. 66. Cf. também K. Cramer, *Amos* (BWANT, III, 15), 1930, p. 45. Para os Setenta a palavra significava “diamante”, opinião defendida por A. Condamim, RB, IX, 1900, p. 586ss, onde se argumenta que a figura é a de alguém que empunha uma espada. H. Junker (*Biblica*, XVII, 1936, p. 359ss) faz objeção à tradução “fio de prumo”, na base de que isso só se emprega na construção e não na destruição. Sustenta, assim, que o que se tem em mente é chumbo derretido, que jorrou como uma torrente destruidora. A. van Hoonacker (*Les douze Petits Prophètes* (E. Bib.), p. 266) adotou parecer semelhante, mas mudou a palavra *hômáth* (“parede”) em *hammath* (“calor”) para facilitar a concordância.

¹⁰⁸ Jr 1.13ss.

¹⁰⁹ Jr 18.1ss.

¹¹⁰ Jr 24.1ss.

Guillaume citou exemplos da Arábia, onde certo homem, a quem se recorria para obter orientação em algum problema, deixava o olhar pousar ao acaso em qualquer objeto, e descobria nele a chave da resposta¹¹¹. O método se tornara, aqui, uma técnica. Propunham ao técnico a pergunta e ele usava esse método para descobrir a resposta. Há casos no AT de pessoas que recorrem aos profetas com alguma pergunta para a qual se deseja uma resposta de Deus. Quando Saul procurou Samuel para lhe perguntar onde estavam os asnos do seu pai¹¹², ou quando Jeroboão enviou sua mulher a Aías para perguntar-lhe se o seu filho recuperaria a saúde¹¹³, é possível que o profeta tenha lançado mão de alguma técnica para descobrir a resposta, se bem que nos falte uma indicação a respeito. Nos casos encontrados nos livros proféticos não há, por certo, razão alguma de supor que haja sido proposta ao profeta alguma questão, e que ele tenha deixado o seu olho procurar a resposta desse modo. Em todos eles a iniciativa partiu de Deus, que buscou o profeta mediante uma experiência simples, talvez até casual.

Para Oséias a revelação divina veio através de uma experiência mais aturada e dolorosa. Poucos problemas do AT têm sido mais debatidos ou têm recebido mais variada gama de soluções que o casamento de Oséias¹¹⁴. Discuti-lo aqui é impossível. Devo contentar-me com indicar que aceito a teoria segundo a qual a mulher que Oséias amava profundamente lhe foi infiel, e que a sua infidelidade lhe

¹¹¹ Cf. *Prophecy and Divination*, p. 117ss.

¹¹² 1 Sm 9.6.

¹¹³ 1 Rs 14.1ss.

¹¹⁴ Para breve indicação da variedade de respostas e dos escritores que as deram, cf. *The Servant of the Lord*, p. 115s. O assunto é tratado mais completamente em estudo publicado em *BJRL*, setembro, 1956.

causou intensa angústia, embora sem destruir o seu amor, tendo ele, desse modo ciência de que Deus se aproximava através dessa agonia para lhe aclarar a mente com uma compreensão da profundeza do amor divino para com Israel que não é excedida no AT. Não pelo que viu, mas pelo que sofreu, foi elevado ao recesso do coração de Deus.

Em tudo isso nada sugere que toda experiência seja enviada por Deus ou lhe reflita a vontade. Continuamente declaravam os profetas que muito daquilo contrariava diretamente a vontade de Deus. O assassinato de Abel¹¹⁵, de Urias¹¹⁶ ou de Nabot¹¹⁷ não podiam ser concebidos senão como ofensas a Deus. Nem toda experiência humana é veículo de revelação divina. É quando apraz a Deus fazê-la um instrumento de revelação que em um deles se pode ela transformar, e antes que se possa transformar, requer-se um homem de espírito sensível para receber a revelação.

Da mesma forma, na vida da comunidade, se por um lado se acreditava que Deus pudesse lançar mão da experiência corpórea para exprimir a sua censura ou aprovação, em lugar nenhum se sugere que toda a história humana reflete a sua vontade, ou que a história é, em si mesma, o instrumento da revelação. Para a sua interpretação era preciso alguém que tivesse o dom da profecia, tanto quanto para o sonho. Acreditava-se que Deus pudesse falar assim aos homens, não só pelo seu domínio sobre as forças da natureza, mas ainda pela sorte da nação às mãos dos seus vizinhos. Acreditava a escola deuteronomica que a derrota na guerra e a opressão às mãos de potências estrangeiras podiam ser o instrumento da divina reprimenda

¹¹⁵ Gn 4.6.

¹¹⁶ 2 Sm 11.14ss.

¹¹⁷ 1 Rs 21.8ss.

provocada pela deslealdade e apostasia¹¹⁸, e os profetas da era pré-exílica freqüentemente ameaçavam a opressão e o sofrimento às mãos das grandes potências contemporâneas como resultado da rebeldia contra Deus, que discerniam na vida do seu tempo. Não ensinavam uma resignação passiva a tudo como à vontade de Deus, mas cuidavam de tornar espiritualmente proveitosa a experiência, e de incitar os homens a procurar a Deus pela obediência à sua vontade.

Outro meio de revelação foi a palavra escrita. No relato do Sinai as primeiras tábuas de pedra foram escritas pelo dedo de Deus¹¹⁹; mas quando Moisés, na sua indignação, as destruiu, foram reescritas pela mão de Moisés¹²⁰. O seu conteúdo ainda era a revelação da vontade de Deus. No tempo de Josias foi achado no Templo um livro da lei¹²¹, que se tornou imediatamente a base da reforma que Josias, ao que parece, já teria encetado, como lado religioso da sua conclamação à liberdade, quando o império assírio vacilava, prestes a ruir. Acreditava-se que o livro da lei tivesse autoridade divina e exprimisse a vontade de Deus para a nação. Quando Esdras veio da corte persa para Jerusalém, trazia nas mãos um livro da lei¹²², e conquanto tivesse autoridade do rei persa para dar cumprimento às suas provisões, julgava-se que o livro derivasse de Deus a sua verdadeira autoridade. Acredita-se que ambos esses livros se incorporaram ao Pentateuco, e muitos outros livros além

¹¹⁸ Cf. Dt 28.7ss, e a fórmula que reaparece periodicamente no arcabouço do livro dos Juízes, indicando que a opressão se seguia à infidelidade religiosa.

¹¹⁹ Ex 31.18.

¹²⁰ Ex 34.1-4.

¹²¹ 2 Rs 22.8.

¹²² Ed 7.14.

do Pentateuco passaram gradualmente a ser olhados pelos judeus como sagrados, até que surgiu a coleção que conhecemos como o AT. Da variedade e riqueza do seu conteúdo é escusado falarmos aqui. Preservou o trabalho de historiadores, profetas, cantores e sábios. Mas além disso acreditava-se que preservasse a palavra de Deus. Não era um simples florilégio da sabedoria de Israel. Entesourava-se como uma coleção religiosa, através da qual Deus falava aos homens.

Parece ter sido o profeta Jeremias um entusiástico partidário da reforma de Josias¹²³, e ter perlustrado a região advogando a aceitação do livro de leis encontrado. Tornou-se menos entusiasta posteriormente, ao perceber que, assim como falsos profetas falavam uma palavra que mais profundos alicerces não tinham do que o coração deles, assim também uma palavra escrita podia ser transformada em veículo de idéias humanas, que se davam como a palavra de Deus. Falou da pena mentirosa dos escribas que falsificavam a palavra¹²⁴, e viu que uma palavra escrita não estava menos exposta ao abuso que a falada. Como os demais profetas, estava ele mais ansioso por ver a submissão do coração e da vida à vontade de Deus do que qualquer observância formal de ritos e cerimônias, e aguardava com grande expectativa o dia em que a palavra de Deus houvesse de inscrever-se no coração dos homens e passasse a pertencer à própria contextura das suas personalidades¹²⁵. Para ele, a revelação final de Deus não se devia

¹²³ Cf. *Studies in Old Testament Prophecy* (ed. H. H. Rowley), 1950, p. 171ss onde se debate esta controvertida questão.

¹²⁴ Jr 8.8.

¹²⁵ Jr 31.31ss. Alguns editores modernos (como B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 2ª ed., I, 1889, p. 646 s.n., R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2ª ed., 1889, p. 249ss, e B. Duhm,

buscar em um livro, e sim na personalidade. Devemos, todavia, incluir a palavra escrita entre os meios de revelação do pensamento veterotestamentário. Para os judeus, toda essa coleção trouxe a revelação de Deus, e o Pentateuco era especialmente sagrado como veículo da expressão da sua vontade. A Igreja Cristã aceitou o AT do judaísmo, e continuou a encará-lo como instrumento de revelação muito mais importante que qualquer dos já mencionados.

O livro sagrado não é, entretanto, exclusividade de Israel, e outras religiões vêem a palavra escrita como o instrumento da revelação. Isso se verifica especialmente com o Islamismo, que leva ao extremo a fé na inspiração verbal do Alcorão.

Para Jeremias, dizia eu acima, a revelação final de Deus devia ser procurada na personalidade, e o profeta aguardava ansiosamente o dia em que a revelação seria universal. Entrementes, era essa revelação encontrada em personalidades de relevo. Para certos fins o rei era, ou pelo menos devia ser, o instrumento da vontade de Deus. Quando estava *en rapport* com o espírito de Deus, achava-se que a prosperidade e o bem-estar nacional estavam salvos. Acreditava-se que o espírito de Deus estivesse nele, dirigindo-o.

Jeremia (KHC), 1901, p. 254s), negam que essa passagem seja de Jeremias. Outros, contudo, defendem a sua autenticidade, e eu sou um deles (assim F. Giesebrecht, *Jeremia* (HK), 1894, p. 165, A. S. Peake, *Jeremiah and Lamentations* (cent. B.), II, p. 68ss, 101ss, A. W. Streane, *Jeremiah and Lamentations* (Cam. B.), 1913, p. 195, L. E. Binns, *Jeremiah* (West. C.), 1919, p. 241ss, J. Skinner, *Prophecy and Religion*, 1922, p. 320ss, G. A. Smith, *Jeremiah*, 3ª ed., 1924, p. 374ss, P. Volz, *Jeremia* (KAT) 2ª ed., 1928, p. 284, F. Nötscher, *Jeremias* (HSAT), 1934, p. 236, W. Rudolph, *Jeremia* (HAT), 1947, p. 170s). Peake (op., cit., p. 70) exprime “uma convicção inabalável de que, embora na sua forma presente a devamos a Baruc, a própria profecia vem de Jeremias e de nenhum outro, e é o digno coroamento do seu ensino”.

Era o ungido do Senhor, e como tal representava a Deus para a nação em certos aspectos de sua vida. Representava igualmente a nação perante Deus, e a vida dela estava intimamente ligada à dele¹²⁶. Nem todos os reis se conservaram assim *en rapport* com o espírito de Deus, e muitos incorreram em condenação. Condenados eles o foram não só porque fossem homens maus, mas porque, por serem maus, estiveram aquém da verdadeira função da sua realeza.

Ao lado deles havia os sacerdotes, que devido à sua função estavam igualmente designados para serem meios de revelação. Havia maus sacerdotes, assim como existiam reis maus, que não se desincumbiam dignamente das suas funções, e nos habituamos a julgar os sacerdotes como inerentemente maus. Não podemos esquecer que havia maus profetas, que também incorreram em condenação e não devemos compor para nós mesmos uma imagem deles inspirada exclusivamente nos seus melhores momentos, e a dos sacerdotes nos piores. O sacerdote não era unicamente o técnico do sacrifício. Tirava-se a sorte por seu intermédio¹²⁷. Era igualmente o guarda da sagrada tradição, apto para dar, de inúmeras maneiras, orientação aos homens nos assuntos ordinários da vida. Os homens recorriam a eles para pedir-lhes a *torah*, ou seja, instrução sobre o caminho de Deus¹²⁸. Confiavam-se aos seus cuidados os estatutos e ordenações de Deus, quando ainda se não dispunha de nenhuma palavra escrita. Era o árbitro da justiça numa

¹²⁶ Sobre a posição do rei e a importância dela cf. J. Pedersen, *Israel*, III-IV, 1940, p. 76ss.

¹²⁷ Cf. 1 Sm 14.36ss.

¹²⁸ Sobre o sentido de *torah*, cf. H. Wheeler Robinson, em *Law and Religion*, ed., por E. I. J. Rosenthal, 1938, p. 50ss, e G. Östborn, *Tora in the Old Testament*, 1945.

ampla variedade de casos, e a administração da justiça constituía uma função religiosa em Israel¹²⁹. A justiça genuinamente administrada era, efetivamente, a expressão da vontade de Deus.

Mas mais importante, para nós, que o rei ou o sacerdote, é o profeta. Como o rei e o sacerdote, não era ele exclusividade de Israel¹³⁰. A narrativa egípcia de Wen-Amon nos põe diante dos olhos um profeta semelhante a alguns dos antigos profetas israelitas, que viveu em Byblos no século XI a.C.¹³¹. Temos, além disso, provas de que houve profetas em Mari, em época muito anterior¹³². Nem todos os primórdios da profecia em Israel foram eminentes. Os grupos extáticos que figuram nas crônicas do tempo da fundação da monarquia não se compunham de homens da estatura dos grandes profetas. Quando Saul entrou em transe profético, despiu-se e assim despido rolou pelo chão durante toda a noite¹³³. Quando o vemos sujeito a incontrolláveis acessos de furor, que não se podem distinguir da loucura, a ponto de ser capaz de arremessar dardos contra as pessoas que casualmente se encontrassem na sua frente, usa-se o mesmo verbo que alhures descreve o comportamento do

¹²⁹ Cf. p. ex., Ex 18.16.

¹³⁰ Cf. A. Neher, *L'Essence du Prophétisme*, 1955, p. 17ss, e N. H. Ridderbos, *Israëls Profetie en 'Profetie' buiten Israël*, 1955.

¹³¹ A história de Wen-amon pode ser encontrada em tradução inglesa em A. Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, tr. ingl. por A. M. Blackman, 1927, p. 174ss, ou em ANET, 1950, p. 25ss (traduzida por J. A. Wilson).

¹³² Cf. A. Lods, em *Studies in Old Testament Prophecy*, ed. por H. H. Rowley, p. 103ss; M. Noth, BJRL, XXXII, 1949.50, p. 194ss, e *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament*, 1950; FMTh de Liagre Böhl, em *Ned. T. T.*, IV, 1949-50, p. 82ss; W. von Soden, *Die Welt des Orients*, 1950, p. 397ss; e H. Schmökel, ThLZ, LXXVI, 1950, cols. 64ss.

¹³³ 1 Sm 19.24.

profeta¹³⁴. Se a profecia se reduzisse a isso, não seria, por certo, um meio muito convincente de revelação divina. Não haveria como diferenciar esse tipo de profecia da dos profetas de Baal, que bailavam e se retalhavam com facas¹³⁵. Os profetas hebreus eram devotos de Iahweh como os de Baal eram devotos do seu deus, e tanto uns como outros julgavam estar agindo sob a influência da sua divindade.

A essência da profecia não reside, contudo, nas suas formas de manifestação¹³⁶, e quando abordamos a profecia mais elevada, como a que se nos depara nas grandes figuras do AT, não é no comportamento do profeta que pensamos. Certos escritores modernos afirmaram que todos os profetas foram estáticos¹³⁷, e que todo oráculo era recebido pelo profeta em alguma experiência anormal. Se bem que isso me pareça muito improvável, é inegável que mesmo os grandes profetas agiam às vezes de um modo que hoje pareceria estranho. Quando Jeremias apareceu no Templo carregando às costas um jugo de madeira¹³⁸, sua conduta se assemelhava à de Sedecias, filho de Canaã, que apareceu diante de Acab armado de chifres de ferro¹³⁹. Isaías percorreu as ruas de Jerusalém nu e descalço¹⁴⁰, e Ezequiel realizou muitas ações

¹³⁴ 1 Sm 18.10s.

¹³⁵ 1 Rs 18.28.

¹³⁶ Cf. meu estudo "The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study", em *The Servant of the Lord*, p. 91ss.

¹³⁷ Cf. H. Gunkel, *The Expositor*, 9ª série, I, 1924, p. 538; "A experiência fundamental em todos os tipos de profecia é o êxtase"; W. Jacobi, *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten*, 1920, p. 4; "O êxtase pertence à essência do profeta". Sobre essa teoria cf. as reservas que expressei no acima mencionado artigo. Cf. também. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 170ss.

¹³⁸ Jr 27s.

¹³⁹ 1 Rs 22.11.

¹⁴⁰ Is 20.2s.

estranhas. Mas quando pensamos nos profetas, pensamos mais no conteúdo da sua mensagem do que nas formas com que se visava a sua proclamação. Sempre que o AT nos dá alguma indicação clara da essência da profecia, é em termos da enunciação da palavra divina. Quando se dá a Aarão o nome de profeta de Moisés, desempenhando este a parte de Deus, esclarece-se que Moisés irá dar a Aarão o conteúdo da sua mensagem, que Aarão transmitirá a seguir¹⁴¹. O profeta, segundo a descrição que dele fazem, é uma pessoa que goza do privilégio de participar do conselho de Deus¹⁴² e que, portanto, compreende a sua vontade. Ao ser investido de sua missão, Jeremias é certificado de que Deus lhe pôs na boca¹⁴³ as suas palavras; e quando Jeremias condena os falsos profetas, é porque falam a sua própria palavra e não a de Deus¹⁴⁴. Concebia-se a função essencial do profeta como a mediação de uma palavra que ele recebia por divina inspiração. Era o porta-voz de Deus, que trazia uma palavra *ad hoc*, e particular alcance para as circunstâncias do momento no ato de transmiti-la. Mas como a inspiração vinha através do órgão da personalidade do profeta, trazia as marcas dessa personalidade, bem como do Deus que era a fonte de que dimanavam. Conseqüentemente, nem todos os profetas eram da mesma estatura, e há variedades de nível até nos livros proféticos.

Outras religiões nos deparam exemplos de personalidade profética, e podemos reconhecer um caráter profético

¹⁴¹ Ex 7.1; cf. 4.16.

¹⁴² Cf. Am 3.7; Jr 23.18; 22.

¹⁴³ Jr 1.9.

¹⁴⁴ Jr 23.16; 21; 26. Sobre os falsos profetas cf. G. von Rad, ZAW, LI (N. F. x), 1933, p. 109ss, K. Harms, *Die falschen Propheten*, 1947, e G. Quell, *Wahre und falsche Propheten* BFCTh; XLVI, 1), 1952.

genuíno em Confúcio, Buda, Zoroastro e Maomé. O que confere à profecia do AT a sua qualidade única é a riqueza da revelação divina mediada através das suas mais imponentes figuras. Os profetas estavam longe de ser perfeitos, e não precisamos idealizá-los para realçarmos a sua glória. Eram homens que conheciam o trato íntimo e familiar com Deus, aos quais se comunicava algo do seu espírito; homens que olhavam o mundo à luz do que haviam visto no coração de Deus; homens que falavam porque lhes cumpria falar, e não porque quisessem; sobre os quais se exercera a pressão de Deus, e homens que fielmente entregavam, por assim dizer, a palavra, palavra essa não só de significativo alcance para as necessidades do momento, mas de duradoura importância para os homens. Assim como precisamos penetrar sob o disfarce do comportamento exterior do profeta até atingir o seu espírito interior, assim precisamos despojar a sua palavra do que a amarra à situação do seu tempo, e captar o seu conteúdo perene; que pode ser revestido dos termos da nossa situação contemporânea, antes que lhe possamos perceber a verdadeira significação.

Nenhum dos instrumentos de revelação até agora mencionados é único de sua espécie no AT. Podemos considerar o conteúdo da revelação como superior ao dado em outras religiões, e para esse conteúdo voltaremos a nossa atenção nas próximas palestras. Mas nada existe de único quanto aos meios. Revelação na natureza ou através de adivinhação, mediante palavra escrita ou por via de experiência, ou ainda por intermédio de chefes inspirados, podem ser encontrados alhures, e não raro se chega a pensar que nada há de único na revelação bíblica, salvo a grandiosidade do conteúdo. Consideramo-la uma religião profética, porque foi mediada por Moisés e pelos profetas, e

através de nosso Senhor; e a pensamos como revelação que veio através da história. O que menos vezes se percebe é que existe aí um instrumento único de revelação encontrado na Bíblia. Um entremear de fatores históricos e pessoais, encaixados uns nos outros. Mais de uma vez tenho chamado a atenção para isso¹⁴⁵, e é ao mesmo tempo oportuno e importante que o façamos aqui. Além da revelação feita através da personalidade profética, tão freqüente no AT, existe outra, que se exerce através de um complexo de personalidade e acontecimento, em determinados momentos de especial significação na narrativa bíblica.

A primeira destas se refere ao Êxodo do Egito. Podemos lê-la simplesmente como um evento histórico e descobrir nela apenas um dos exemplos bíblicos da atividade de Deus no plano da história. Nada vemos, então, no relato além da idéia israelita de que Deus lhes viera em socorro, da mesma forma que outros povos julgaram, repetidas vezes, que seu Deus lhes viera em auxílio. Nos dias da Grande Armada nossos pais exclamaram: "Ele desencadeou os seus ventos e os dispersou". Refere-se que na libertação dos israelitas do cativeiro do Egito o vento desempenhou um papel¹⁴⁶. Pode o céptico rejeitar ambas as alegações, e achar que uma circunstância casual da natureza coincidiu afortunadamente com a necessidade do povo, que em seguida transformou a sua boa estrela em uma suposta intervenção de Deus. Mas a libertação dos israelitas foi, se atentarmos para a sua natureza, coisa bem diversa de livrar-se da Armada, e se estou preparado para descobrir a mão de Deus em muitos acontecimentos históricos, não estou preparado para ignorar os elementos peculiares à narrativa

¹⁴⁵ Cf. *The Authority of the Bible*, p. 12ss, e *The Unity of the Bible*, pp. 16, 66.

¹⁴⁶ Ex 14.21a, 26s.

da libertação sob a guia de Moisés, a ponto de lhe equiparar o que dela difere essencialmente.

A narrativa da libertação do cativo do Egito não começa no ponto em que os israelitas estacaram diante do mar, com as hostes do faraó no seu encalço. Começa com a divina incumbência dada a Moisés de entrar no Egito e retirar de lá o povo¹⁴⁷. No deserto tivera esse homem uma grande experiência espiritual, que não lhe deixou dúvida alguma de que Iahweh o estava enviando ao Egito para tirar de lá os israelitas. Deixo de parte qualquer explicação ou racionalização do episódio da sarça ardente, interessando apenas em reconhecer o fato essencial de estar Moisés certo de que Deus o chamava para essa tarefa. Para alguns eruditos Moisés pareceu um personagem não-histórico¹⁴⁸, mas a mim me parece inconcebível que pudesse ter sido criado por uma tradição fortuita. De muitas maneiras poderá ter a tradição desenvolvido o relato, mas nas suas linhas gerais parece-me trazer as marcas da sua própria verdade. Refere-se que Moisés pertencia ao povo oprimido no Egito, e que fugira do Egito para o deserto. Isso parece oferecer alguma explicação da sua volta, a fim de conduzir de lá o povo para a liberdade, mas não explica absolutamente

¹⁴⁷ Ex 3.7.

¹⁴⁸ Cf. H. Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3ª ed., 1903, p. 209; E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 451, n.; G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, p. 64s. M. Noth apenas lhe concede um lugar pequeno e nebuloso na história. Diz ele (*Geschichte Israels*, 2ª ed., 1954, p. 128): “Moisés, historicamente, nada teve que ver com os acontecimentos do Sinai. Apontá-lo como organizador e legislador de Israel é historicamente apenas sustentável. Também por isso o processo do Sinai nos permanece envolto em mistério, por não sermos capazes de nomear nenhuma figura humana que haja intervindo pela sua ação ou importância no que lá se desenrolou”.

porque age assim em nome de um Deus chamado Iahweh. A própria Bíblia declara que o povo retido no Egito não reconheceria esse nome como o de seu Deus¹⁴⁹, e isso é atestado, aliás, pelo fato de que, após a sua libertação, o povo estabeleceu uma aliança com esse Deus. É bem improvável que esse relato houvesse sido inventado pelos israelitas¹⁵⁰. Se o tivessem inventado, seria de esperar que atribuíssem a sua libertação ao Deus a quem até então haviam cultuado. Se a missão de Moisés fosse obra do seu próprio coração e da sua simpatia para com os seus compatriotas maltratados e oprimidos, de esperar seria que ele se lhes apresentasse em nome do seu Deus. Em vez disso, dirigiu-se a eles na confiante persuasão de que fora mandado por Iahweh. Uma vez no Egito, prometeu-lhes uma libertação que não tinha forças para realizar, e que não devia ser realizada pelos esforços deles. Os seus esforços não desempenham, na verdade, parte alguma na história. Fala como um profeta, anunciando uma palavra de Deus. Sua palavra não é como a de tantos chefes militares antes de uma batalha, quando prometem a ajuda de Deus e incitam os homens a uma bravura sobre-humana para que atribuindo, por um lado, a sua libertação a Deus, não pudessem

¹⁴⁹ Ex 6.3.

¹⁵⁰ P. Volz, quando publicou a sua primeira edição do seu *Mose*, 1907), duvidava se algum acontecimento histórico interviera na fundação da religião de Israel, assim se expressiu: (p. 88): "Não se sabe ao certo se a religião se alicerça em algum acontecimento histórico e sobre qual", Na segunda edição (1932), contudo, ele retratou a sua opinião, e disse: "A religião mosaica e com ela toda a religião veterotestamentária é uma religião histórica, não uma religião natural. Foi fundada em um lugar determinado, numa época determinada, por uma pessoa determinada em uma sociedade determinada. Apóia-se em fatos históricos" (p. 72).

deixar de sentir que eles próprios tiveram a sua parte nela. Sua palavra promete uma libertação que nem ele, nem eles são capazes de efetuar. Quando já vão, realmente, deixando para trás o Egito e o faraó os persegue, Moisés torna a prometer a libertação, mas nunca pela sua própria mão ou pela mão deles. O povo não se volta para lutar contra o faraó e vencê-lo. Se assim houvessem procedido, podemos estar certos de que suas tradições não teriam deixado de consignar o fato. A libertação se consumou pela oportuna ajuda do vento e das ondas, abrindo uma passagem através do areal, por onde puderam escapar, e cobrindo-o novamente antes que os carros de combate do faraó os pudessem seguir até a outra margem. Ver essa ajuda oportuna como uma coincidência fortuita em nada esclarece a volta de Moisés ao Egito ou a confiança, de que se achava possuído, de que Iahweh haveria de pôr o povo em liberdade. Nem a sua confiança seria capaz de controlar as forças da natureza e trazer o oportuno auxílio. Ambos esses lados dá história merecem ser lembrados. Havia a personalidade profética do homem que apareceu em nome de Deus para prometer uma libertação que ele próprio e os israelitas eram impotentes para efetuar; e havia o histórico acontecimento da libertação, que respondia à sua promessa anterior. Havia mais que a coincidência casual de um socorro no momento exato. Houve também o estranho fato de que esse auxílio oportuno justifica a fé anterior de um homem que estava intimamente persuadido de ser o porta-voz de Deus. Desconte-se qualquer dos aspectos desse acontecimento, e a narrativa ficará mais inacreditável do que como está na Bíblia. Povo algum seria capaz de inventar, contra a verdade, uma história de que os seus antepassados tinham sido escravos de uma nação estrangeira. Povo algum inventaria a história de que havia sido libertado por um Deus que até

então não havia adorado, caso não tivesse sólidos motivos para crer que isso era verdade. E homem algum complicaria desnecessariamente a sua tarefa de libertar um lote de escravos, com uma estranha história de que havia sido enviado por um deus cujo nome eles jamais reconheceriam como o nome de seu deus, a não ser que estivesse profundamente convencido de que isso era verdade. Desconte-se a vocação de Moisés, e ver-nos-emos sem nenhuma explicação razoável desse estranho vaguear, nem base para a sua confiança em um êxito que nenhuma força material em ponto algum foi invocada para consumir.

Essa narrativa, em que se entretecem fatores pessoais e impessoais, em que o domínio de Deus sobre a natureza e a sua atividade na história se combinam com a sua ação exercida através da personalidade profética, traz na sua textura a revelação do caráter de Deus, tema da próxima conferência. Moisés, que havia anunciado a libertação, interpretou-lhe também o significado; o significado não é, contudo, artificialmente imposto à narrativa. Essa narrativa, aliás, não está isolada, se bem que seja, sem comparação, a mais importante no conjunto do AT. Podemos dedicar uma atenção mais breve aos dois outros exemplos.

No tempo de Débora, os israelitas que viviam ao norte e ao sul do vale de Esdrelon iam, aos poucos, sendo reduzidos à sujeição pelos seus vizinhos, os cananeus¹⁵¹. Impedida por uma força que ela acreditava ser de Deus, assumiu essa profetisa, como chefe, a responsabilidade de reunir muitas tribos israelitas de ambos os lados do vale, na certeza de que Deus os ajudaria. Os seus inimigos eram muito bem armados e equipados com os temidos carros de combate, e todas as vantagens pareciam estar com eles. Toda-

¹⁵¹ Jz 4s.

via, na batalha que se feriu, uma grande e retumbante vitória foi conquistada pelos israelitas. À primeira vista isso poderia parecer um caso ordinário de usar a religião para inflamar a coragem dos homens, e criar assim um moral de que resultasse uma vitória. Aqui, contudo, não eram os fatores humanos os mais importantes, e embora a bravura humana não se houvesse omitido, a vitória se devera antes de tudo a forças naturais que vieram em socorro de Israel. Um repentino dilúvio transformou a planície em um charco, tornando-se os carros de combate um estorvo, enquanto o Kison arrastava numa caudalosa torrente os que tentavam atravessá-lo. Não foi a incompetência de Sísera ou o gênio militar israelita que decidiram a vitória, e sim as forças naturais, de todo isentas do controle humano. E uma vez mais essas condições se verificaram como uma resposta à palavra de Débora, bem como no momento da necessidade de Israel. É fácil oferecer uma explicação psicológica de vitórias ganhas sob o ímpeto do entusiasmo religioso acendido por um profeta. Mas aqui nenhuma explicação psicológica será suficiente, visto que o tempo não está sujeito ao controle psicológico. Nem há de bastar, tampouco, qualquer teoria da coincidência, porque a coincidência não explicaria a fé anterior e a promessa de Débora.

O segundo exemplo é a libertação de Jerusalém do domínio de Senaquerib, ocorrida no tempo de Ezequias. Após ter o inimigo talado toda a região circunjacente e postado orgulhosamente os seus exércitos diante das portas da cidade, exigindo a rendição, Isaías aconselhou o rei a não ceder, e prometeu a libertação¹⁵². Nenhum cálculo de recursos teria podido inspirar a sua confiança, nem pode o profeta ser tomado por um nacionalista exaltado, que

¹⁵² Is 37.21ss.

confiasse cegamente na boa estrela do seu povo. Isaías freqüentemente argüia os desmandos da sua nação, e era mais assíduo em proferir a palavra impopular que a popular. Opusera-se à rebelião contra a Assíria e prevenira os dirigentes de que ela não poderia dar bom resultado. No entanto, quando o desastre era quase completo, ele se conservava confiante. Tratava-se de uma confiança totalmente profética. Vale dizer que era uma confiança nascida de uma pressão que ele acreditava ser de Deus. Não exortava os homens à atividade e ao heroísmo, mas a esperar tranqüilamente pela salvação que Deus levaria a efeito¹⁵³. Aqui, como no caso da libertação do cativo do Egito, o povo da cidade não desempenhou nenhuma parte real na libertação. O que deviam fazer era só ter confiança e ver a salvação de Deus. Dessa vez a libertação sobreveio graças a uma peste que irrompeu no acampamento de Senaquerib e dizimou grande parte das suas tropas¹⁵⁴. Não é essa a única vez na história em que o mau estado sanitário decidiu o resultado de uma campanha, nem a única vez que isso aconteceu naquela parte do mundo¹⁵⁵. Como o vento e o tempo, a peste escapava ao controle humano, e a confiança de Isaías não a poderia suscitar. Mas aqui, repetimos, nenhuma teoria de coincidência casual pode oferecer uma explicação. Não pode explicar a fé prévia e promessa de Isaías, que não falou em seu próprio nome e sim no de Deus; e não como alguém capaz de invocar o

¹⁵³ Is 30.15.

¹⁵⁴ Is 37.36, onde o anjo destruidor simboliza a praga, exatamente como em 2 Sm 24.16, quando a cidade de Jerusalém é poupada da praga que se alastrara pela região, o episódio é simbolizado pelo anjo que estaca na eira de Araúna.

¹⁵⁵ Cf. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 22ª ed., p. 157ss.

nome de Deus para conferir uma autoridade espúria aos seus próprios desejos, mas como alguém cuja carreira profética inteira comprovou a sinceridade da sua fé.

Em ambos os exemplos, posto que de maneiras diferentes, como também no exemplo do Êxodo, deparamos com um entretecido de fatores pessoais e impessoais, naquilo que os hebreus acreditavam ser a automanifestação de Deus. O instrumento da revelação não se há de procurar, aqui, entre os fatores tomados separadamente, mas na sua combinação em um único complexo.

O mesmo complexo encontramos no NT. O meu tema nestas conferências é o AT, mas me hão de perdoar-se ocasionalmente passo para o Novo, persuadido como estou de que os dois Testamentos mutuamente se pertencem. Vêem os cristãos em Jesus alguém que é profeta e mais que profeta, através do qual a revelação de Deus vem, numa personalidade humana. Essa revelação, entretanto, é dada não somente na sua vida e palavra, mas também na sua morte – morte que lhe foi infligida pela ação dos seus inimigos. O que não significa que a morte fosse a interrupção e frustração da sua obra. Pelo contrário, foi o seu coroa-mento e clímax. Ele, com muita antecedência assegurara aos seus discípulos que ela seria investida de um poder singular¹⁵⁶. Que a sua morte tenha sido investida de uma força singular é fato que pertence à história. Mais uma vez, portanto, temos a palavra prévia de alguém que protestava dizer a palavra de Deus e a justificação da sua palavra numa história subsequente, que a sua palavra seria incapaz de governar e dirigir, se não fosse a palavra de Deus. Os que lhe deram a morte, exprimiram nesse ato o mau intento dos seus próprios corações, e acreditaram estar

¹⁵⁶ Mc 8.31; 9.31; 10.45 e paralelos; cf. Jo 12.32.

extinguindo a ele e às suas pretensões. Não foi por intermédio de forças naturais ou de doenças que intervieram aqui fatores independentes da personalidade profética de Jesus, mas mercê da malevolência de outros homens. A suprema revelação do amor de Deus e a suprema demonstração do poder de Deus na salvação, provadas subsequentemente na experiência de inumeráveis milhões de homens, vieram nessa combinação de pessoa e acontecimento, e o modelo da revelação é semelhante ao das manifestações do poder de Deus que consideramos no AT.

Essa revelação não é, além do mais, isenta de relação com a que subministrada no AT. Impossível e desnecessário seria discorrermos aqui sobre todos os modos pelos quais as esperanças do AT se realizam em Cristo e sua Igreja. No AT vemos traçado o perfil profético do Servo Sofredor¹⁵⁷, cuja missão se deveria cumprir pelo órgão da sua morte, encarregado da tarefa de levar a luz da verdadeira religião pelo mundo inteiro¹⁵⁸, sua morte é descrita como um sacrifício¹⁵⁹ superior a qualquer oferecido no Templo, por ser a oblação de alguém isento de mácula moral¹⁶⁰ e de mais ampla eficácia por ser útil aos gentios que confessassem deverem, na realidade, os seus sofrimentos ter sido deles¹⁶¹. De maneiras notáveis isso se realiza em Cristo, cuja morte foi o órgão da sua missão universal, e perante cuja cruz as multidões sentiram que as palavras do profeta nos lábios de homens que viram os sofrimentos

¹⁵⁷ Is 52.13, 53.12.

¹⁵⁸ Is 49.5.

¹⁵⁹ Is 53.10. Temos neste versículo não só o uso da palavra *asham*, mas o caráter sacrificial do pensamento de todo o cântico; cf. *The Unity of the Bible*, p. 55s.

¹⁶⁰ Is 53.9.

¹⁶¹ Is 53.4s.

do Servo, eram as únicas adequadas para exprimir a sua confissão. Há a antecipação histórica e a subsequente realização na história, que o profeta era impotente para levar a efeito por quaisquer meios humanos, e entrelaçam-se os fatores pessoais e objetivos até onde a própria pessoa do profeta estava envolvida. Estreitamente se ligavam, nos outros casos, a palavra profética e a sua justificação histórica. Aqui distavam muito entre si, no tempo, mas o modelo de revelação era o mesmo. O cumprimento da esperança profética veio na pessoa de Jesus, em cuja vida e morte encontramos o supremo exemplo do mesmo modelo em mais rápida sucessão¹⁶².

Não é, além disso, sem importância que o sacrifício do Servo conste no cânon profético. Os sacrifícios prescritos na lei continuaram até que essa profecia de um sacrifício maior e mais eficaz se realizasse em Cristo. Para os seus seguidores, a sua morte resumiu em si o significado de todos os sacrifícios menores, e deles não se precisava mais. Os judeus cristãos continuaram a sacrificar como judeus, mas os cristãos gentios não eram postos em relação com os sacrifícios do Templo de Jerusalém. Porque o sacrifício da Igreja foi supresso no sacrifício que realizou a promessa veterotestamentária, e os sacrifícios legais não mais eram necessários. Também para o judeu cessaram logo os sacrifícios da lei, porque o próprio Templo foi destruído e não era mais possível oferecê-los. Para a Igreja a superação do sacrifício se baseava na autoridade de uma nova revela-

¹⁶² É importante notar que isto não é uma simples predição e sua realização. A predição aglutina diversos elementos do pensamento veterotestamentário, e se prende às idéias sacrificais e missionárias encontradas alhures. A realização engloba em si não só esta passagem mas outras também, e a resposta ao pensamento e à promessa do AT é de alta complexidade, Cf. *The Unity of the Bible*, p. 90ss.

ção, que veio com os mesmos sinais de origem divina que a antiga revelação. A crença da Igreja de que não era mais necessário outro sacrifício foi compartilhada pelo judaísmo, durante quase dezenove séculos, mas só porque a mão cruel das circunstâncias negava aos judeus a possibilidade do sacrifício no único lugar permitido pela lei. Aqui, novamente, uma fé que nascera em homens persuadidos de que agiam sob a guia de Deus, foi confirmada por um acontecimento posterior, que a sua fé não ajudou a produzir, e temos algo do mesmo modelo de revelação que encontramos nesses outros exemplos.

Deus se revelou de muitas maneiras e essa variedade se reflete no pensamento veterotestamentário. A parte a adivinhação, que aí só figura escassamente e em progressiva diminuição, restam-nos os meios pelos quais Deus ainda fala aos homens. A sua voz é ainda ouvida na natureza e na história, na experiência individual e na personalidade de homens e mulheres sintonizados com o seu espírito. Através de cada um desses meios separadamente pode a sua voz ser ouvida, e grande parte do AT foi mediado através da personalidade profética. De maior importância que qualquer deles separadamente é, contudo, aquela combinação de fatores que se encaixam uns nos outros, e na qual se há de reconhecer o mais característico meio de revelação no pensamento bíblico e na experiência.

II

A NATUREZA DE DEUS

O pensamento veterotestamentário está centralizado em Deus¹⁶³. Em lugar nenhum, contudo, se envida algum esforço para provar que Deus existe. Porque o Deus do AT é, efetivamente, o Deus da experiência e não o da especulação. Não foi porque algum postulado do pensamento levasse os homens a pensar numa causa primeira que se voltaram para o pensamento de Deus. Não punham em questão o seu ser mais do que o da realidade do mundo ao redor deles, e a de si mesmos. Pode o filósofo levantar dúvidas sobre a realidade de todas as coisas, mas o homem simples se contenta com basear a sua crença na realidade do mundo segundo a sua experiência, por ilusório que o filósofo lhe diga que ele seja. Assim o hebreu se contentava com fundamentar a sua crença na existência de Deus no que se lhe antolhava ser a experiência de Deus outorgada a ele ou à sua nação, e especialmente na experiência de Deus dada

¹⁶³ Sobre o tema desta conferência cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, 3ª ed., 1948, p. 81ss; L. Koehler, *Theologie des Alten Testaments*, 3ª ed., 1953, p. 2ss; P. Heinisch, *Theology of the Old Testament*, trad., ingl. por W. Heidt, 1950, p. 48ss; M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology*, 1946, p. 54ss; Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, 2ª ed., 1954, p. 159ss; O. J. Baab, *The Theology of the Old Testament*, 1949, p. 23ss; O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, 1950, p. 420ss; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Dieu, 1954.

à nação nos grandes momentos da sua história. Consideramos na conferência passada, alguns desses momentos, que proporcionaram razões de peso para se crer em Deus.

É verdade que, desde tempos imemoriais os antepassados dos israelitas, como a maioria dos povos do mundo, haviam dado por demonstrada a existência de algum deus ou deuses. Mas a fé veterotestamentária não se baseia em um pensamento dessa natureza. Baseia-se na crença de que Deus desempenhou um papel na história de Israel, e escolheu para si essa nação, manifestando-lhe a sua vontade. Era um postulado da experiência mais que do pensamento.

Quando Amós sentiu o impulso da profecia, verificou que era iniludível, como o aperto no coração ao se ouvir o rugido do leão em campo aberto. “Rugiu o leão: quem não terá medo dele? O Senhor falou; quem não profetizará?”¹⁶⁴. Que homem, quando ouve um leão bramir por perto, recorrerá à filosofia para perguntar se existe certa realidade objetiva, qual seja o leão? Da mesma forma, nenhum homem que teve a experiência de Deus se preocupa de saber se o filósofo lhe dará ou não a licença de crer em Deus. Quando achamos o ateísmo no AT trata-se mais de um ateísmo prático que de um ateísmo teórico. ‘O ímpio na sua soberba: “Não terei que dar contas; Deus não existe”, diz em todos os seus desígnios”¹⁶⁵. Não é uma negação especulativa da existência de Deus, e sim a idéia de que Deus não

¹⁶⁴ Am 3.8.

¹⁶⁵ Sl 10.4. A tradução segue, em substância, a R. V. Mas há uma variedade extraordinária de interpretação deste versículo nas traduções e comentários modernos. R. S. V. tem: “Na sua atitude orgulhosa ele não o procura; todos os seus pensamentos são: ‘Não há Deus’”. O que, em substância, concorda com A. V., e uma interpretação semelhante é a de W. E. Oesterley (*The Psalms*, I, 1939, p. 143), com a diferença que acrescenta aqui duas palavras do versículo precedente e traduz: “O ímpio, na sua atitude orgulhosa, despreza Iahweh, e não (o) procura”.

se interessa pelo que fazem os homens, e pode ser relegado ao esquecimento. Versos abaixo, no mesmo salmo, diz o ímpio no seu coração: “Diz no seu coração: ‘Deus se esqueceu; cobriu o rosto e nada vê’”¹⁶⁶. Trata-se de um ateísmo nascido da vontade e não da inteligência¹⁶⁷. Con-

Alguns editores tomam as palavras “na sua altanaria” como referindo-se a Deus, e traduzem: “Conforme a altura da sua cólera ele não requererá”; assim G. R. Berry, *The Book of Psalms*, 1934, p. 36, seguindo B. Duhm, *Die Psalmen* (KHC), 1899, p. 31 (cf. H. Pérennès, *Les Psaumes*, 1922, p. 20, C. Mercier, em *La Bible du Centenaire*, III, 1947, p. 9, e E. Podechard, *Le Psautier: Traduction... et explication...*, I, 1949, p. 48). Esta opinião concorda com a R. V, em achar que a idéia é de que Deus não punirá o prevaricador, e não que este último não irá procurar a Deus. W. E. Barnes, *Psalms* (West C.), I, 1931, p. 45, traduz: “Na sua irada soberba, não se importa o ímpio”; de modo semelhante J. Calès, *Le Livre des Psaumes*, I, 1936, p. 153 (*in arrogantia sua non curat de eo*). Concordam substancialmente com a R. V. F. Baethgen, *Die Psalmen* (HK), 1897, p. 26, A. B. Ehrlich, *Die Psalmen*, 1905, p. 20, C. A. Briggs, *Psalms* (ICC), I, 1907, p. 77, H. Gunkel, *Die Psalmen* (HK), 1926, p. 31, F. Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum*, 2ª ed., 1939, p. 22, C. Lattey, *The Psalter in the Westminster Version*, 1945, p. 15, F. M. Th. Böhl, *De Psalmen* (TU), I, 1946, p. 50, B. Bonkamp, *Die Psalmen*, 1949, p. 76, E. A. Leslie, *The Psalms*, 1949, p. 221, E. Pannier e H. Renard, *Les Psaumes* (Pirot-Clamer, La Sainte Bible), 1950, p. 92, e R. Tournay e R. Schwab, *Les Psaumes* (Bíblia de Jerusalém), 1950, p. 90; Cf. também H. Schmidt, *Die Psalmen* (HAT), 1934, p. 15. É curioso que R. S. V. rejeite a interpretação de R. V., enquanto a tradução do novo Instituto Bíblico Latino se aparta da Vulgata *Exacerbavit Dominum peccator; secundum multitudinem viae suae non quaeret*, para concordar estreitamente com R. V. na sua tradução: *Ait impius in superbia mentis: ‘Non vindicabit; non est Deus’: haec est omnis cogitatio eius (Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani, 2ª ed., 1945, p. 14)*. A. F. Kirkpatrick, *Psalms* (Camb. B.), 1906 ed., p. 52, observa que decisivo para a compreensão do “não procurará” da visitação divina da impiedade do homem, é o versículo 13, que R. S. V. traduz: “Porque renuncia a Deus o ímpio, e diz no seu coração: ‘Tu não chamarás a contas?’”, onde o mesmo verbo é usado. Assim também Gunkel, op. cit., p. 38.

¹⁶⁶ Sl 10.11.

¹⁶⁷ J. Bonsirven (*Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, 1934, p. 114) cita algumas passagens de 1 Henoc (38.2; 41.2; 45.2; 46.7; 63.7;

seqüentemente, a réplica dos escritores do AT não é oferecer razões para a crença em Deus, mas censurar a vontade perversa e invocar o castigo, em vez da instrução. Para eles, a prova da existência de Deus não estava no raciocínio do homem, mas na própria atividade de Deus.

O fato de Deus é menos importante que o caráter que se lhe percebe¹⁶⁸. A crença na existência de Deus é comum a muitas religiões, como quer que essa crença tenha sido alcançada. Onde elas diferem é na idéia que fazem da natureza e do caráter de Deus. Em Israel, como veremos, os mais profundos elementos do conceito de Deus foram encontrados mais no contexto da revelação que no pensamento dos profetas, que protestavam ser o porta-voz de Deus, mas os seus germes foram encontrados muito antes do aparecimento dos profetas dos séculos oitavo e sétimo, em uma dessas combinações de fatores pessoais e impessoais com os quais nos ocupamos na conferência passada, e às quais deveremos retornar.

Primeiramente, contudo, devemos observar que se pode encontrar no AT uma variedade de termos para Deus. Nas suas palavras iniciais lemos: “No princípio Deus criou”¹⁶⁹. Aqui o termo usado para Deus é Elohim, vocá-

48.10) que se referem aos que “renegam o nome do Senhor dos espíritos”. B. Gärner (*The Areopagus Speech and Natural Religion*, 1955, p. 104n.) observa contra Bonsirven que não se tratava de ateus, como 1 Henoc 46.7 claramente demonstra, e sim de “homens que mostram o seu despeito do Único Deus com as suas obras iníquas e o culto de outros deuses”. Nada há aqui que vá além do que encontramos no AT. Para sermos justos com Bonsirven deveríamos acrescentar que ele não afirma que estas passagens condenem o ateísmo especulativo, contentando-se com levantar o problema.

¹⁶⁸ Cf. G. R. Berry, “The Old Testament Teaching concerning God”, *AJTh*, V, 1901, p. 254ss; também J. Lindblom, em *Werden und Wesen des Alten Testaments* (BZAW, nº 66), ed., por J. Hempel, 1936, p. 128ss.

¹⁶⁹ Gn 1.1.

bulos de forma plural, e que às vezes serve para indicar deuses estrangeiros e se traduz *deuses*¹⁷⁰. Mas na maioria das ocorrências se traduz Deus, e se refere à divindade israelita. De si mesmo, portanto, o seu uso não pede nem exclui uma visão monoteísta. É provável que o termo tenha surgido em um *milieu* politeístico, mas nos mais antigos textos da Bíblia já é usado no sentido de um único Deus, e se constrói com um verbo no singular. Isso não prova, naturalmente, que o considerem a única divindade existente; e, de fato, não resta dúvida que em tempos históricos muitos em Israel usaram esse termo do seu Deus sem qualquer idéia de contestar a realidade de outros deuses. Voltaremos a isso quando considerarmos o aparecimento do monoteísmo. Seja, por enquanto, suficiente notar que o uso da palavra plural Elohim, de si mesmo não implica no reconhecimento de mais de um deus, onde quer que seja encontrado, nem exclui esse reconhecimento. Uma forma singular, Eloah, aparece freqüentemente no livro de Jó¹⁷¹ e ocasionalmente fora dele¹⁷².

Entre muitos outros termos para Deus achados na Bíblia, podemos anotar *El*, *Shaddai*, e *Elyon*, os dois últimos achados de parceria com o primeiro. Na maioria dos nossos textos é indubitável que todos esses termos sejam usados com referência ao Deus de Israel. Houve, contudo, um momento em que se consideravam divindades separadas e distintas¹⁷³. Além disso, incorporados em nomes próprios,

¹⁷⁰ Ex 18.11; 20.3, 1 Sm 4.8; Sl 86.8, e freqüentemente.

¹⁷¹ Quarenta e duas vezes no livro de Jó.

¹⁷² Por exemplo, em Is 44.8; Hb 3.3; Sl 50.22; 139.19.

¹⁷³ O. Eissfeldt, *ZDMG*, LXXXVIII, 1934, p. 179, diz: "Os apelativos *El* e *Elim*, *Eloab* e *Elohim*, usados pelo AT para Deus, bem como os nomes de divindades nele citados, de *Baal* e *Aschera-Astarte*, *Dagon*

existem elementos que consistem de nomes de outros deuses que nos são conhecidos pelos textos que nos chegaram dos vizinhos de Israel. Pelo que sabemos desses vizinhos, do Egito à Babilônia, eram politeístas, com exceção do faraó egípcio Akhenaton, que parece ter imposto, por breve tempo, uma forma de monoteísmo a um povo recalcitrante¹⁷⁴. Do politeísmo dos vizinhos cananeus de Israel temos abundante testemunho, desde que os textos de Ras-Shamra se tornaram conhecidos. Não é, por conseguinte, de admirar que se encontrem reminiscências politeísticas na linguagem de Israel, embora observemos aqui que o sincretismo agiu aí no sentido de igualar as divindades outrora separadas. Assim, na conhecida passagem do Ex. 6.2 lemos: “Deus falou a Moisés e disse: ‘Eu sou Iahweh. Eu mostrei-me a Abraão, a Isaac e a Jacó como El Shaddai’”, onde temos um

e Milkom, e muitos outros, aparecem nos centenários textos de Ras-Shamra, e muitos dos deuses aqui citados podem ser caracterizados mais exatamente conforme a sua natureza”. Cf. E. Dhorme, *La Religion des Hébreux Nomades*, 1937, p. 333ss; também H. S. Nyberg ARW, XXXV, 1938, p. 329ss.

¹⁷⁴ S. A. B. Mercer, *JSOR*, X, 1926, p. 14ss, nega que Ajhenaton fosse monoteísta, e L. A. White, *JAOS*, LXVIII, 1948, p. 91ss, lhe atribui pouca originalidade. Outros reconhecem um caráter genuinamente monoteísta na sua religião. Assim W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2ª ed., 1946, p. 167. Albright chega a pensar que essa foi a fonte do monoteísmo mosaico (ibid., p. 206). Isto me parece sumamente improvável, embora pudesse concordar em usar o termo “monoteísmo” de Moisés sem qualificação. A. Lods (*RHPR*, XIV, 1934, p. 173ss), concedendo, embora que esse pensamento, no Oriente antigo mais amplo, possa ter preparado o caminho para o movimento profético de Israel, nega que possa explicar o monoteísmo a que se chegou em Israel. Cf. também W. W. von Baudissin “*Zur Geschichte des Monotheismus bei semitischen Völkern*”, em *DLZ*, XXXV, 1914, cols. 5ss, onde o ateísmo aparente, qual o que se expressava nos textos não-israelitas, é descrito em termos do caráter universal atribuído a deuses individuais, e não um monoteísmo geral (col. 8).

caso bem claro desse sincretismo. Aqui o Deus dos patriarcas se identifica com o Deus em cujo nome Moisés se apresentou, posto que sob denominações diferentes. De modo semelhante, os missionários da China identificaram o Deus da Bíblia, Iahweh, com a antiga divindade chinesa Shang Ti, e usavam Shang Ti para traduzir Elohim, sempre que aparecia com o sentido que Deus tem no AT. Nos círculos cristãos, Iahweh englobou em si mesmo Shang Ti, e preencheu com novo conteúdo o nome antigo. Em Israel, a denominação Shaddai caiu largamente em desuso, e foi substituída pelo nome do Deus de Moisés. Onde subsistiu foi, geralmente, na poesia; e o mesmo se diga de Elyon. Nunca achamos oposição entre o Deus de Moisés e o Deus dos patriarcas, ou algum sentimento mais ou menos encoberto de que a identificação não fosse perfeita.

Um exemplo de sincretismo encontra, no entanto, muita resistência. Os cananeus usavam o termo *Ba'al*, ou Senhor, para os seus deuses, e no período de pós-estabelecimento, os israelitas realizavam o culto nos santuários cananeus, conforme os ritos cananeus, e empregavam esse termo quando queriam afirmar que estavam adorando o Deus de Israel. Persistia, contudo, um secreto sentimento de que o Deus de Israel não era *Ba'al*, e em tempos de tensão nacional esse sentimento se exprime sem reboços. Um dos primeiros atos de Gideão consistiu em demolir o altar local de *Ba'al*¹⁷⁵. Todavia, por longos períodos, esse sincretismo continuou com escassa oposição, e na religião israelita que por fim emergira, parece que não pouco do ritual de origem cananéia encontrou acolhida¹⁷⁶. O termo *Ba'al* foi, todavia,

¹⁷⁵ Jz 6.25ss.

¹⁷⁶ Cf. H. F. Hahn, *Old Testament in Modern Research*, 1954, p. 111: "Os textos de Ras Shamra sugeriam fortemente alguma conexão entre o

repudiado, e Oséias acentua vivamente a oposição entre Deus e *Ba'al*, o que parece estranho, uma vez que o sentido do termo não é de natureza excepcional, e outro termo *Adhonai*, de sentido comparável e também associado à religião cananéia, familiar a nós na sua forma grega Adonis, não só continuou a ser usado sem protestos, como realmente substituiu o nome próprio do Deus de Israel na leitura do AT¹⁷⁷ e deu margem à tradução *Kyrios* no grego, *Dominus* no latim e Senhor nas versões portuguesas.

O nome próprio do Deus de Israel nos é familiar na forma híbrida *Jeová* (*Jehovah*). Trata-se de uma cunhagem medieval¹⁷⁸, e consiste nas consoantes do nome hebraico para Deus e sons vocálicos semelhantes aos de Adonai. Como realmente se pronunciasse o nome antes que se evitasse pronunciá-lo nunca poderemos saber ao certo. Julga-se, comumente, que se pronunciasse *Iahweh*, e isso

ritual sacrificial dos hebreus e o dos cananeus"; p. 112: "A semelhança dos rituais ugaríticos com diversos aspectos do culto descritos no código sacerdotal constituiu o fato mais notável descoberto nos textos de Ras-Shamra".

¹⁷⁷ L. Finkelstein, HTR, XXXV, 1942, p. 296, diz que a substituição foi feita no século III a.C.

¹⁷⁸ Sua origem é muitas vezes atribuída a Petrus Galatinus em 1518, mas G. F. Moore mostrou que a forma é mais antiga. Sobre as suas pesquisas acerca da antigüidade dessa forma, e as diversas outras formas, como Jahvoh, Jova, Johovah, Johavah, etc., cf. *AJTh*, XII, 1908, p. 34ss, *AJSL*, XXV, 1908.9, p. 312ss, XXVIII, 1911.12, p. 56ss. Sobre a data de Pedro Galatino, *De arcanis catholicae veritatis*, comumente dada como 1520 (assim *BDB*, 1907, p. 218a) e ocasionalmente como 1516 (assim F. Prat. em *D. Bib.*, III, 1903, col. 1224), cf. *AJTh*, loc. cit., p. 34, e *AJSL*, XXVIII, p. 58s. Cf. também PRE, 3ª ed., IX, 1901, p. 811, para prova do uso da forma "Jehovah" por Wessel no século quinze. F. Prat (loc. cit., col. 1.225) a atribui a Raymond Martin, cuja *Pugio fidei* foi escrita c. 1270 e publicada em 1651. Moore (*AJTh*, loc. cit.) sustenta que a forma não se deve atribuir a Martin, e sim aos copistas, mas

se tornou convencional nas modernas obras de erudição¹⁷⁹. Se for usado, use-se com discrição, e com a admissão do fato de que Deus não julgou importante que o seu nome fosse preservado. Ninguém pode saber ao certo mais do que as consoantes do nome do Deus em cujo nome Moisés entrou no Egito, para de lá retirar os israelitas.

Afirmou-se que esse nome foi conhecido em Ras-Shamra, onde figurava sob a forma *Yw o filho de El*¹⁸⁰. Tal opinião não é unânime, e é sumamente improvável que tenhamos aí o nome do Deus de Israel¹⁸¹. Em todo caso, esse Deus não desempenha nenhum papel de destaque na mitologia

como um MS está datado de 1381, a forma era certamente anterior a Galatinus, e era, provavelmente, comum no século quatorze, B. Smalley (*The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2ª ed., 1952, p. 350) afirma que a forma Jehovah era já conhecida pelos cristãos nos fins do século treze.

¹⁷⁹ Sobre a pronúncia original do tetragrama existe uma bibliografia considerável, tendo sido propostas muitas teorias. Bastará aqui remeter a O. Eissfeldt, ZAW, LIII (N. F. XII), 1935, p. 59ss, A. L. Williams, *ibid.*, LIV, (N. F. XIII), 1939, p. 262ss (sustentando que a pronúncia era "Jahôh"), J. A. Montgomery, JBL, LXIII, 1944, p. 161ss (defendendo a pronúncia "Ya-hû"), e A. Murtonen, *A Philosophical and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names El, Eloah, Elohim and Iahweh*, 1952, p. 54ss. J. Oberman (JBL, LXVIII, 1949, p. 301ss) argumenta que Iahweh não era, a princípio, um nome próprio, mas um *nomen agentis*, com o sentido de "sustentador, mantenedor, estabelecedor".

¹⁸⁰ R. Dussaud, RHR, CV, 1932, p. 247, C. R. A. I., 1940, p. 364ss, e *Les Découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, 2ª ed., 1941, p. 171s; H. Bauer, ZAW, LI (N. F. X.) 1933, p. 92ss; O. Eissfeldt, *Ras Shamra und Sanchunjathon*, 1939, p. 17s; A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, 1937, p. 27s; Ch. Virolleaud *La Déesse Anat*, 1938, p. 98; A. Murtonen, *op. cit.*, 49s.

¹⁸¹ Cf. R. de Vaux, RB, XLVI, 1937, p. 352s; A. Bea, *Biblica*, XX, 1939, p. 440s; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2ª ed., p. 197, 328, C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar*, 1940, p. 100; W. Baumgartner, ThR, N. F. XIII, 1941, p. 159s; R. de Langhe, *Un Dieu Iahweh à Ras Shamra?* 1942; e J. Gray, JNES, XII, 1953, p. 278ss.

de Ras-Shamra, e dificilmente poderia ter sido sob a influência dessa religião que os israelitas constituíram Iahweh o único Deus cuja adoração fosse considerada legítima para eles. O que se sustenta mais comumente é, com prova encontrada no próprio AT, que Iahweh era adorado pelos quenitas antes de ser adorado por Israel¹⁸². A prova não é irresistível, e muitos eruditos a contestam¹⁸³, mas no conjunto parece plausível. Há prova de uma conexão entre o sogro de Moisés e os quenitas¹⁸⁴, e afirma-se que ele era sacerdote¹⁸⁵. Se era, como essa teoria acredita, um sacerdote de Iahweh, está explicado o contato de Moisés com o culto de Iahweh. Isso não quer dizer que a religião de Israel deva ser equiparada à religião dos quenitas, e tratada como um desdobramento dela. O que importa não é tanto o nome da divindade quanto o caráter da religião do Iahwismo estabelecida por Moisés, que com ele se associava, e o caráter da religião do Iahwismo estabelecida por Moisés diferia de todo e qualquer Iahwismo quenita. Assim como o Cristianismo na China adotou o nome Shang Ti, mas infundiu-lhe um conteúdo que jamais tivera na China antes da introdução do Evangelho, assim o nome Iahweh, se fosse um nome divino quenita, foi provido de um novo

¹⁸² Cf. B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 1887, p. 130s; K. Budde, *Religion of Israel to the Exile*, 1899, Capítulo I; W. Vischer, *Jahwe der Gott Kains*, 1929; J. Morgenstern, *HUCA*, XV, 1940, p. 127ss; A. J. Wensinck, *Semietische Studiën*, 1941, p. 23ss. No meu *From Joseph to Joshua*, 1950, p. 149ss., essa teoria é apresentada como provável.

¹⁸³ Cf. E. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 1912, p. 162ss; W. J. Phytian-Adams, *The Call of Israel*, 1934, p. 72ss; T. J. Meek, *Hebrew Origins*, 1936, p. 86ss (2ª ed., 1950, p. 93ss); M. Buber, *Moses*, 1947, p. 94ss; e C. H. W. Brekelmans, *OTS*, X, 1954, p. 215ss.

¹⁸⁴ É chamado madianita em Ex 3.1; 18,1, mas um quenita em Jz 4.11. É provável que os quenitas fossem um clã madianita.

¹⁸⁵ Ex 3.1.

significado. Este, contudo, não era um sentido que Moisés ou os israelitas lhe impuseram, mas um sentido que lhe foi dado no contexto da revelação que está associado a Moisés. Se o nome de Deus era partilhado com os quenitas, a concepção do caráter de Deus dificilmente poderia ter sido partilhada com eles, uma vez que a concepção israelita nascera da sua própria experiência de Deus, na libertação do cativeiro do Egito. Por esse motivo não precisamos discutir o problema do sentido do nome de Iahweh. Foi esse nome muito discutido, e apresentada uma variedade de teorias. Mas a etimologia não é de decisiva importância para a teologia veterotestamentária, uma vez que não foi a etimologia e sim a experiência que deu sentido ao termo.

Conquanto, por conseguinte, se usassem vários nomes para Deus, nomes que denotavam a princípio divindades diferentes, usavam-se todos para o único Deus de Israel, e desde o tempo de Moisés se reconhecia que Israel não devia ter outro deus. O que não quer dizer que nenhuns outros deuses fossem de fato adorados, porque a própria Bíblia nos certifica de que os homens não raro adoravam outros deuses, e incorriam seguidamente em condenação por esse motivo. Significa, no entanto, que um dos elementos da religião que distinguia Israel, estabelecida por Moisés, era que o Deus de Israel, Iahweh, era o único objeto legítimo do seu culto. Na medida em que rendesse culto a outros deuses, fosse por que motivo fosse, faltaria com lealdade para com o espírito da sua própria religião.

De resto, nada havia de singular em só ter um único Deus legítimo. Muitas nações e tribos tiveram dada qual o seu próprio deus, ao qual rendiam adoração exclusiva – adoração mais exclusiva que a de Israel a Iahweh durante longos períodos. O que era único era o modo pelo qual

Israel – ou pelo menos esses elementos da nação que eram conduzidos por Moisés¹⁸⁶ – vieram a cultuar Iahweh. Acreditava Israel que Iahweh o houvesse escolhido para ser o seu povo, e o seu juramento de fidelidade a ele foi a sua resposta à sua escolha e libertação do cativeiro do Egito. Isso é fundamental para a compreensão do AT, e aí se devem encontrar os germes de todos os grandes princípios distintivos da sua doutrina. Mercê da sua experiência do arbusto, dirigiu-se Moisés para o Egito em nome de Iahweh, para conduzir de lá o povo. Estava tão certo como qualquer dos profetas de que ia revestido de uma divina incumbência, e que essa incumbência brotara da compaixão de Deus para com Israel. “Vi a aflição do meu povo no Egito, e ouvi o clamor que lhe arrancam os seus opressores”¹⁸⁷; aqui Iahweh estava escolhendo Israel e adotando-o como o seu povo. De acordo com isso, diz Oséias: “Eu sou o Senhor teu Deus, desde que saíste do Egito”¹⁸⁸; e Ezequiel: “Isto diz o Senhor Iahweh: ‘No dia em que elegi Israel levantei minha mão¹⁸⁹ em favor da posteridade da casa de Jacó, e manifestei-me a eles na terra do Egito, e levantei minha mão em favor deles, dizendo: Eu, Iahweh, sou vosso Deus’”¹⁹⁰. Embora existam passagens que fazem remontar a eleição de Israel a uma época anterior ao tempo de Moisés¹⁹¹, é isso menos fundamental ao pensamento veterotestamentário do que a eleição por intermédio de

¹⁸⁶ É opinião geralmente aceita que nem todas as tribos foram conduzidas para fora do Egito por Moisés. Para a minha opinião a respeito, e uma discussão plena de algumas outras teses, cf. *From Joseph to Joshua*.

¹⁸⁷ Ex 3.7.

¹⁸⁸ Os 12.9 (Hb 10).

¹⁸⁹ É o gesto de juramento; cf. Gn 14.22.

¹⁹⁰ Ez 20.5.

¹⁹¹ Cf. por ex., Is 41.7s; Sl 105.43.

Moisés¹⁹². Em todo caso, foi mediante o trabalho de Moisés que a escolha que Deus fez de Israel se renovou e foi confirmada¹⁹³, e mediante a libertação do Êxodo que a sua reivindicação sobre ele foi estabelecida. De certos aspectos dessa libertação falei na conferência passada. Não foi obra de coragem humana, mas da atividade de Deus, e a eles só se pedia a fé, para acreditarem na libertação prometida por Moisés em nome de Deus.

Para o estudo da fé israelita não importa que essa narrativa mereça crédito ou não, uma vez que Israel acreditava nela e nela erigiu a sua crença de que Deus agia incessantemente na história e na sua experiência. Já dei as minhas razões para pensar que, nas suas linhas gerais, esse relato é verdadeiro, e que, se é possível que muitos pormenores tenham sido exagerados pela tradição, é-lhes subjacente uma substância tão segura como qualquer outra da história antiga. Encontrou Israel revelados aqui diversos elementos do caráter de Deus, e se a narrativa, na sua substância, merece fé, esses elementos não são verdadeiros só para Israel. Não é de admirar, por conseguinte, que aqui,

¹⁹² Cf. K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, 1928, onde se oferece um cuidadoso estudo dessas tradições. Cf. também E. Jacob, *La Tradition historique en Israël*, 1946, p. 148: "Não ignora Jeremias as tradições patriarcais, mas não as considera como partes da história da salvação; a história de Israel começa em Moisés", e p. 152: "A escolha não remonta à época patriarcal, e sim à saída do Egito"; semelhante é a posição de A. G. Hebert, *The Throne of David*, 1941, p. 29n; C. R. North, *The Old Testament Interpretation of History*, 1946, p. 50. Sobre a medida de validade em ambas as tradições cf. *The Biblical Doctrine of Election*, p. 19ss.

¹⁹³ Cf. C. G. Montefiore, *The Old Testament and After*, 1923, p. 76; "É hoje opinião generalizada que ou Iahweh só se tornou o Deus de Israel na era mosaica, ou então por um ato de escolha deliberada, ou que, mesmo que Iahweh houvesse sido conhecido em Israel antes de Moisés, foi, por assim dizer, escolhido e aceito de novo depois da fuga do Egito".

no relato do Êxodo e seu desfecho, tenhamos os germes da doutrina sobre Deus, que caracteriza ambos os Testamentos, e que ainda é válido para o mundo moderno.

Para Israel, Deus era pessoal, e a sua personalidade se exprimia em vontade. Agia constantemente na história, sem se quedar na atitude de mero espectador do seu curso. Governava as forças da natureza e podia manifestar-se mediante a personalidade profética. O AT por vezes chama Moisés de profeta¹⁹⁴. Não raro lhe recusam um lugar no estudo dos profetas do AT¹⁹⁵. Para essa recusa não há justificativa¹⁹⁶. Era muito mais que um profeta, é verdade, mas era também tão verdadeiramente profeta como qualquer das grandes figuras do oitavo e sétimo séculos. Foi admitido ao conselho e tornou-se o porta-voz de Deus para os homens, tanto quanto aqueles; veio, em verdade, por seu intermédio uma revelação mais fundamental da vontade de Deus que através de outro qualquer. A sua personalidade era vital para toda a experiência de Israel no Êxodo. Não que houvessem primeiro experimentado a libertação e em seguida tivessem, de algum modo, acreditado que Deus os havia livrado, e posteriormente, meditando sobre essa libertação, houvessem desenvolvido uma teologia. A libertação foi prometida, antes de ser levada a cabo, e em seguida interpretada pelo homem que fora justificado e vingado com a libertação. Era história de antemão anunciada em nome de Deus, e o profeta que, a

¹⁹⁴ Nm 12.6ss; Dt 18.15; 34.10; Os 12.13 (Hb 14).

¹⁹⁵ P. Volz, na sua obra *Prophetengestalten des Alten Testaments*, 1938, dedica um capítulo a Moisés, mas isso é raro nos estudos modernos sobre a profecia do AT.

¹⁹⁶ Cf. K. Marti, *The Religion of the Old Testament*, trad. ingl. Por G. A. Bienemann, 1914, p. 63s; "Só é compreendido corretamente quando concebido como um profeta".

seguir, a interpretou retrospectivamente, não completara a sua obra profética no anúncio anterior. Continuou essa obra interpretando a história e dirigindo a resposta para a libertação.

Perturbam-se muitos espíritos modernos com o elemento milagroso no relato da libertação do cativeiro do Egito, e alhures no AT. Por outro lado, alega-se que a crítica erudita se baseia na negação da possibilidade do milagre¹⁹⁷. Permitam-me, assim, que lhes diga, cândida e abertamente, que sou um profissional da exegese crítica e que não começo nem termino com tal negação. Se o milagre se definir como a atividade divina no seio do universo¹⁹⁸, a crença na sua possibilidade se diria fundamental para uma crença em Deus. Não pode ser ele excluído do mundo que criou, ou reduzido à posição de espectador do jogo de forças por ele outrora desencadeadas. Na fé israelita era demasiadamente real e pessoal para ser reduzido à impotência no seu próprio mundo, ou considerado como alguém que se limitasse a observar ociosamente os acontecimentos, enquanto os homens elaboravam o próprio destino, e é essa convicção elemento integrante de toda fé em Deus digna

¹⁹⁷ Cf. *The New Bible Handbook*, ed. por G. T. Manley, 2ª ed., 1949, p. 40ss, onde se pondera que a moderna exegese crítica se baseia na descrença da possibilidade do milagre e é por ela permeada.

¹⁹⁸ Essa atividade divina não é nunca uma simples demonstração de poder por seu próprio motivo, mas sempre para servir o desígnio de Deus. A. Richardson (*A Theological Word Book of the Bible*, 1952, p. 152) define o milagre como “um evento que se verifica de um modo contrário aos processos da natureza regularmente observados”. É uma definição excessivamente estreita. Restringe-se à forma desusada do fenômeno, e não o relaciona com Deus nem com o objetivo de Deus, e ignora o fato dos que alguns dos “milagres” bíblicos como a libertação da batalha de Taanac, nada envolveram que fosse contrário aos ordinários processos da natureza.

desse nome. Muitos dos milagres lembrados no AT são exemplos da atividade divina através de acontecimentos naturais, como a libertação do cativo do Egito mercê do vento e das ondas¹⁹⁹, de poderio de Sísera graças à tempestade²⁰⁰, ou do de Senaquerib, por intermédio da peste²⁰¹. Outros são exemplos da atividade divina através de acontecimentos contrários à ordem da natureza, como a passagem através das muralhas de água do Mar Vermelho²⁰², a imobilização do sol no tempo de Josué²⁰³, a recuperação de um machado por Elias através do expediente de jogar madeira na água²⁰⁴, ou a libertação dos três jovens da fornalha de Nabucodonosor²⁰⁵. Em alguns casos, essas narrativas são representações dramáticas de fatos mais simples, como se depreende de um estudo do contexto em que se incluem; ou contos maravilhosos que evoluíram em torno do nome de um herói; ou parábolas destinadas a serem veículo de uma mensagem²⁰⁶. Nem podem as narrativas de milagres ser aceitas acriticamente, nem acriticamente rejeitadas como fantasia. Cada exemplo deve ser examinado em si mesmo, à luz do caráter da narrativa em que figura, e o objetivo pelo qual parece ter sido escrito. Mas de que haja um elemento verdadeiramente miraculoso na história, estou plenamente convencido. Não temos apenas o desencadear de impulsos humanos e o jogo fortuito de forças naturais. Temos a atividade de Deus em inspiração

¹⁹⁹ Ex 14.21.

²⁰⁰ Jz 5.21s.

²⁰¹ 2 Rs 19.35.

²⁰² Ex 14.22.

²⁰³ Js 10.13.

²⁰⁴ 2 Rs 6.6.

²⁰⁵ Dn 3.25ss.

²⁰⁶ Cf. *The Relevance of the Bible*, p. 103ss.

e revelação, e a evidência da sua presença na natureza e na história.

Nas narrativas maravilhosas não existe nenhuma nota distintiva da religião de Israel. Contos desses estão profusamente difundidos alhures, e, na verdade, em escala mais liberal. Nas histórias da atividade de deuses em assuntos humanos nada há em si mesmo de único. Muitos povos acreditaram que os seus deuses tomavam parte nas peripécias humanas, geralmente para defender os interesses dos seus adoradores, e às vezes para castigá-los das suas ofensas. A nota distintiva da fé israelita é a crença de que Deus revelou o seu caráter na sua atividade, e que por cima disso havia um objetivo moral. Não estamos sugerindo que houvesse alguma lei moral à qual o próprio Deus estivesse sujeito, mas que se concebia Deus como um ser moral, e que na revelação de si mesmo se deu a conhecer a lei moral. A maioria das religiões prescreve algum código moral para os homens. Mas freqüentemente se julga que os deuses estejam isentos desse código. Nas histórias populares dos deuses gregos e romanos, os deuses procedem muitas vezes de um modo que seria imediatamente condenado nos homens. Em Israel se percebeu em germe, desde o começo, e com crescente clareza com o volver dos anos, que o que Deus é, os que o adoravam deveriam reproduzir na própria vida. A religião de Israel é, assim, ética na sua essência, e não unicamente nas suas exigências.

Isso se vê facilmente a partir do tempo da sua fundação por intermédio de Moisés. Após ter levado o povo para fora do Egito, mercê de uma libertação para a qual não contribuíra proeza alguma por parte dos libertados, assumiram para com Deus um compromisso, mediante uma consagração voluntária, como resposta de gratidão pelo seu ato salvador. Diferente do medo, da tristeza e da alegria,

que não envolvem necessariamente nenhuma qualidade ética, é a gratidão uma emoção fundamentalmente ética, e não é de surpreender que uma religião assim fundada houvesse de ter uma qualidade ética. Costuma-se associar o caráter ético do AT com os profetas do oitavo e sétimo séculos, esses profetas encareceram e desenvolveram as exigências éticas da religião, mas os começos da religião ética em Israel não precisaram esperar até o século oitavo. Israel não compreendeu no Sinai todas as implicações da sua fé, e posteriormente viveu, muitas vezes e por longo tempo, em um plano ético assaz baixo, como os profetas declararam com tanta clareza e insistência. Mas os germes da religião ética foram plantados no Sinai, e posteriormente regados pela doutrinação profética. Natan disse alto e em bom som a Davi que havia direitos do homem que um rei não podia violar impunemente²⁰⁷, e Elias renovou essa declaração a Acab²⁰⁸. Mas nenhum dos dois profetas se afirmou meramente como campeão dos direitos humanos. Afirmaram-se como campeões da vontade de Deus, porque os supremos direitos do homem se baseavam, em definitivo, na vontade de Deus. Conseqüentemente, todo pecado de um homem contra outro homem se concebia, antes de tudo, como um pecado contra Deus. E quando os grandes profetas do oitavo e sétimo séculos censuravam a injustiça social do seu tempo, era a sua mensagem fruto da percepção que tinham do caráter de Deus. Foi por terem compreendido que Deus era um Deus de justiça e retidão que reclamavam justiça e retidão dos homens. Havia aí algo de mais profundo que uma teologia abstrata, mera formulação de crença sobre Deus. Tratava-se de uma teologia vital.

²⁰⁷ 2 Sm 12.7ss.

²⁰⁸ 1 Rs 21.10.

Era a exigência que se fazia aos homens de que refletissem o caráter que se percebia ser o de Deus. E esse caráter era o caráter que ele revelava nos seus atos.

Que Israel concebesse a Deus como criador, onipotente, onisciente e onipresente não precisamos elaborar aqui. Não porque não seja verdadeiro ou importante, mas por ser de menor importância que a revelação do seu caráter. O seu atributo de criador é declarado na primeira página da Bíblia, e o seu conhecimento dos mais íntimos pensamentos do homem é reafirmado com insistência. O relato da criação, transcrito no primeiro capítulo da Bíblia, é frequentemente contraposto à subsequente narrativa da criação e do Jardim do Éden. Sublinha-se o ingênuo antropomorfismo da segunda história e de histórias correlatas, e salienta-se que na história da torre de Babel Deus desce para ver o que está acontecendo²⁰⁹, e no Jardim do Éden dá um passeio à brisa do dia²¹⁰. Apesar do antropomorfismo mais acentuado com que deparamos nessas passagens, não se deixe de levar em conta que, na história do Jardim do Éden, dificilmente nos ocorreria que, quando Deus pergunta a Adão o que estava fazendo²¹¹, ignora a resposta até que Adão confesse. No capítulo seguinte, Caim evita confessar o seu crime, mas verifica que Deus já está a par de tudo²¹². O seu poder de governar as forças da natureza e os reinos dos homens se pressupõe em toda parte. Serve-se do vento, da tempestade e da peste para levar a cabo o seu desígnio; humilha o faraó e emprega o orgulhoso poder da Assíria para dar cumprimento à sua vontade. Está, também

²⁰⁹ Gn 11.5.

²¹⁰ Gn 3.8.

²¹¹ Gn 3.11.

²¹² Gn 4.9s.

em toda parte, presente a José no Egito, a Moisés no deserto, a Jonas no mar. Não há lugar de que seja excluído. Tudo isso é pacífico na Bíblia, e não há necessidade de citar textos para estabelecê-lo.

Não precisamos tampouco deter-nos em outras qualidades de Deus, que figuram continuamente no pensamento veterotestamentário. Menciona-se freqüentes vezes a glória de Deus²¹³, e o próprio Deus é concebido nos termos da mais suprema exaltação, como alguém ante o qual os homens são obrigados a se curvarem em adoração e reverência. Paira muito acima dos homens, revestido de majestade, e em lugar algum age sem dignidade ou deixa de inspirar respeito. Sempre manifesta é, também, a sua sabedoria. Os seus meios são invariavelmente apropriados aos seus fins. Utiliza as forças da natureza a serviço dos seus objetivos sem que, por pouco que seja, deixem de ser naturais, e emprega igualmente os pensamentos e as ações dos homens sem, com isso, torná-los menos humanos. Quando faz do assírio a vara do seu furor²¹⁴, o assírio não tem consciência do fato²¹⁵, e está simplesmente seguindo o mau peso do seu coração. Assume plena responsabilidade da sua ação, embora essa ação, em que pese o seu mau caráter, se integre no desígnio de Deus. Na sua paciência e longanimidade usa Deus os desejos e propósitos contraditórios dos homens para realizar a sua vontade, sem destruir a liberdade humana ou converter o homem em mero boneco nas suas mãos. A inescrutabilidade da divina sabedoria é não raro salientada, e notadamente no livro de Jó,

²¹³ Para um estudo do conceito da glória de Deus no AT cf. B. Stein, *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteskenntnis*, 1939, e G. von Rad, em ThWB, II, 1935, p. 240ss.

²¹⁴ Is 10.5.

²¹⁵ Is 10.7.

onde Jó é censurado por fazer um juízo de Deus com base na sua própria ignorância²¹⁶. De modo semelhante, no grande capítulo da Sabedoria, no livro de Jó²¹⁷ que parece ser independente do resto do livro, se declara que Deus é a única sede da sabedoria. O homem, com a sua investigação, não é capaz de a descobrir, até que Deus, na sua misericórdia, lha revele²¹⁸.

Abstraindo dessas qualidades de Deus, muito embora a sua importância para toda compreensão plena da teologia bíblica, passemos aos atributos morais. É nestes, efetivamente, que residem os elementos distintivos da fé israelita.

No Egito, Deus se revelou como um Deus compassivo e salvador. Compadeceu-se dos padecimentos de Israel e o salvou pelo exercício do seu poder. Supõe-se, às vezes, que foi a Oséias que Israel deveu o conceito de um Deus munificente e misericordioso. Remonta, no entanto, esse conceito claramente a uma época muito anterior a Oséias, ao evento do Êxodo, e numa passagem que muitos críticos eruditos julgam antedatar o tempo de Oséias, lemos: “Iahweh, Iahweh, Deus compassivo e misericordioso²¹⁹, vagaroso para a cólera e rico em benignidades²²⁰ e fide-

²¹⁶ Jó 38s.

²¹⁷ Jó 28.

²¹⁸ Jó 28.23,27s.

²¹⁹ Aqui a palavra hebraica é *bannûn*, o adjetivo de *ben*, que muitas vezes se traduz por “graça”, ou “favor”. Sobre as relações entre essa palavra e *hesedh* cf. W. F. Lofthouse, ZAW, LI (N. F. X.), p. 29ss; e também P. Bonnetain, em SDB, III, 1938, cols. 727ss. W. L. Reed. (JBL, LXXIII, 1954, p. 36ss) argumenta que *bem* queria dizer boa vontade interior, enquanto que *hesedh* quer dizer o ato declarado e aberto que resulta dela. É difícil achar que isso seja adequado.

²²⁰ É a palavra hebraica *hesedh*, que não tem um equivalente exato nas línguas modernas. G. A. Smith (Jeremiah, 3ª ed., 1924, p. 104) diz que

dade"²²¹. Oséias desenvolveu, efetivamente, esse conceito de Deus, e com uma intensidade que era o fruto da sua própria experiência trágica declarou a constância do amor de Deus, e urgiu com os homens os direitos desse amor a um correspondente amor e lealdade²²². Aqui, novamente, as exigências de Deus dimanam do seu caráter. Mas esse caráter não se revelou pela primeira vez no oitavo século a.C. Quando

"troth" (fé, fidelidade, verdade) é o mais próximo equivalente em inglês, e N. H. Snaith (*Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, p. 95 cf. J. Bright, *The Kingdom of God*, 1953, p. 28n) a define como "amor de aliança", e A. R. Johnson (cf. *JBL*, LXVI 1947, p. 30) propõe "devoção". Cf. agora A. R. Johnson, "HESED AND HASID", em *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes* (Mowinckel Festschrift = *NTT*, LVI, 1-2 Hefte), 1955, p. 100-12. Nenhuma destas palavras é adequada. A. Lods (*The Prophets and the Rise of Judaism*), diz: "Hesed, palavra muito compreensiva, que, na falta de um equivalente adequado, somos obrigados a traduzir ora por piedade, ora por misericórdia, amor ou graça corresponde bastante aproximadamente ao latim *pietas*, e quer dizer não só o sentimento no crente fiel para com Deus ou de um filho para com o seu pai, mas também o sentimento de Deus ou de um chefe para com os seus subordinados, e de um modo geral, o sentimento natural que impele um homem, à parte o constrangimento da lei a ser bondoso e indulgente para com os membros da sua família ou tribo". Cf. T. H. Robinson, em *The Psalmists*, ed. por D. C. Simpson, 1926, p. 365, e A. Neher, *L'essence du Prophétisme*, 1955, p. 264ss. na presente passagem é usado no termo para designar a divina iniciativa na graça. Cf. também abaixo nº 81.

²²¹ Ex 34.6. Este versículo é consignado à fonte J do Pentateuco por J. E. Carpenter, *The Composition of the Hexateuch*, 1902, p. 517; C. Steuernagel, *Einleitung in das Alte Testament*, 1912, p. 150; S. R. Driver, *Exodus* (Camb. B.), ed. 1918, p. 367; A. H. McNeile, *Exodus* (West C.), 2ª ed., 1917, p. 217; Oesterley e Robinson, *Introduction to the Books of the Old Testament*, 1934, p. 37; A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, 2ª ed., 1949, p. 81. Por alguns exegetas, contudo, é atribuído a um Redator; assim W. H. Bennett, *Exodus* (Cent. B.), p. 256s, O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, 1922, p. 54ss, 158, G. Beer, *Exodus* (HAT), 1939, p. 160, e C. A. Simpson, *Early Traditions of Israel*, 1948, p. 215.

²²² Cf. F. Buck, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee*, 1953.

Israel sofria no Egito, ele o amou e se compadeceu dele, e o seu amor ao mesmo tempo exprimiu o seu próprio caráter e exerceu a sua pressão sobre Israel.

Todavia, se era um Deus salvador no Êxodo, nem sempre era representado como tal. Foram muitas as ocasiões em que livrou o seu povo, mas ao lado delas devemos lembrar as em que os profetas lhe predisseram a desgraça. Na doutrinação profética isso nunca se concebia como efeito de algum capricho momentâneo de Deus, ou à sua ira por alguma ofensa ritual. Há narrativas veterotestamentárias que se referem à cólera de Deus contra toda a nação porque algum indivíduo violara um tabu por desobediência consciente, como na história de Acan²²³, ou por ignorância, como no relato da batalha de Macmas, quando Jônatas quase perdeu a vida²²⁴. Mas essas coisas não figuram no ensinamento profético; e embora não careçam de valor, como abaixo veremos, não são, em si mesmas, histórias distintivas da religião de Israel. Refletem idéias em voga no mundo em que Israel vivia. Os grandes profetas, contudo, patenteavam o objetivo moral de Deus para o mundo. Quando Israel deixava de refletir o seu caráter na sua vida interna, e pelos desmandos desenfreados revelava o seu mísero estado, o seu caminho não podia ser de prosperidade. Não era apenas porque Deus estivesse ofendido com ele. Era a expressão do seu caráter moral e do seu amor. Porque no ensino dos profetas o único fundamento da prosperidade do povo estava na obediência à vontade de Deus. Se Deus fosse indiferente às vidas humanas, não seria um ente moral; e se fosse indiferente ao bem-estar dele, não seria um Deus de amor. Onde o conceber-se a

²²³ Js 7.1.

²²⁴ 1 Sm 14.27; 37ss.

disciplina dos acontecimentos como planejada para reconduzir Israel ao caminho da vontade de Deus, de modo que pudesse colher a bênção, e os desastres preditos pelos profetas eram tanto a expressão do caráter e vontade de Deus como a libertação do cativo havia sido. A escolha de Israel não significava que esse povo fosse o favorito mimado de Deus. Trouxe-lhe, é certo, um grande privilégio; mas impôs-lhe também pesadas responsabilidades, uma carga de sujeição que esse povo só podia renegar para a sua própria aflição.

Nem se poderiam considerar arbitrários os desastres preditos pelos profetas, ou estranhos às iniquidades que os profetas denunciavam. O povo que não queria sujeitar-se a trilhar os caminhos do querer divino, não podia conhecer a verdadeira felicidade. Se não se lhe submetesse em espírito, não lhe poderia conhecer a guia, e o seu caminho não o levaria à prosperidade. A vida de um povo resulta, efetivamente, do seu espírito. Era, portanto, inútil esperar que houvesse de prosperar nos negócios externos, quando nos internos obviamente não se sujeitava à sua guia. Os males sociais que marcavam a vida da nação eram sintomas do seu espírito enfermo, e enquanto a saúde espiritual não se restaurasse numa volta a Deus e à sua vontade, a enfermidade continuaria a afligir toda a sua vida. No livro do Deuteronômio isso se ensina claramente, e se declara que a nação desobediente sofreria um desastre na guerra além de inúmeros outros infortúnios²²⁵. No arcabouço do livro dos Juizes encontramos a mesma doutrina, e está implícita no ensinamento dos profetas. Que isso não seja toda a verdade e que o merecimento e a sorte não se possam equacionar rigidamente é o que se deve ter presente.

²²⁵ Dt 28.15ss.

De um modo geral, no entanto, é verdade que o caminho da sabedoria e do bem-estar é o caminho da obediência à vontade de Deus. Mas tornaremos a tratar dessa questão. O que nos interessa de momento é reconhecermos o caráter moral de Deus na disciplina do seu povo, que não é menos uma expressão do seu amor para com ele do que a sua libertação no Mar Vermelho.

É manifesto que a idéia de Deus como salvador não se imobilizou no ponto em que tivera início, no Êxodo. Lá salvou ele Israel da sua servidão e do látigo do feitor. Mas no ensinamento profético envidava esforços para salvá-lo de si próprio. Desejava que fosse perfeitamente feliz, e conseqüentemente desejava que ele refletisse a sua vontade. Pela disciplina dos acontecimentos procurou, assim, abrir os seus olhos para a sua loucura, a fim de que pudessem renunciar aos seus caminhos. Aqui achamos, portanto, na revelação associada com o Êxodo os germes de alguma coisa que se aprofundava no ensino profético.

Disso ressalta com clareza que a justiça e o amor de Deus não são atributos que se ponham um contra o outro, como se entre eles existisse alguma tensão. A disciplina a que submetia Israel não era só a expressão da justiça de Deus, sopitando e descartando o seu amor por algum tempo. Era tanto a expressão do seu amor quanto da sua justiça. Quando Amós anuncia o flagelo que Deus estava para mandar, deixa bem claro que era a expressão do amor de Deus. “Somente de vós tive cuidados”²²⁶, mais do que de

²²⁶ O sentido aqui é, claramente, “amado” ou “escolhido”. O comentarista medieval judeu Rashi traduziu pelo primeiro termo, e Kimhi pelo segundo. I. Engnell (*Israel and the Law* (Symb. B. U.), VII, 2ª ed. 1954, p. 26) segue a segunda tradução. Cf. K. Cramer, *Amos* (BWANT, III, 15), 1930, p. 55ss. Para uma discussão deste versículo, cf. A. Neher, *Amos*, 1950, p. 34ss.

todas as famílias da terra; por isso vos exigirei contas de todas as vossas iniquidades"²²⁷. Da mesma forma, não se contrapor a ira de Deus ao seu amor. Expressão do seu amor era a sua indignação, não menos que a sua justiça. Porque amor não é sinônimo de frouxa indulgência; nem a ira de Deus é tampouco um extravasamento de mau humor. É a sua santa intolerância do que é não apenas uma antítese do seu caráter, mas também nocivo ao mais profundo interesse do homem. A sua justiça visita a iniquidade do homem nele, porque a iniquidade é o pior inimigo do homem. As palavras traduzidas por retidão e justiça são com frequência usadas em hebraico na acepção forense. O seu uso em relação a Deus significa que ele é absolutamente irrepreensível, e que se houvesse um tribunal perante o qual ele pudesse ser citado, os seus atos resistiriam à mais minuciosa investigação²²⁸. Conformam-se os atos de Deus com os princípios que ele estabelece para os homens.

²²⁷ Am 3.2.

²²⁸ Cf. G. Quell e G. Schrenk em *ThWB*, II, 1935, p. 176ss. K. H. Fahlgren, *Sedaka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*, 1932; A. Descamps, "Justice et Justification", em *SDB*, IV, 1949, cols. 1417ss; F. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten*, (AA, VI, I), 1915; R. Leivestad, *Guds strafrend rettferdighet*, 1946; A. H. van der Weijden, *Die "Gerechtigkeit" in den Psalmen*, 1952; J. H. Ropes, "Righteousness" and "the Righteousness of God" in the Old Testament and in St. Paul", *JBL*, XXII, 1903, p. 211ss; W. F. Lofthouse, "The Righteousness of Jahweh", *ET* 1., 1938.9, p. 341ss; N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, p. 51ss; H. Cazelles, "A proposos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament", *RB*, LVIII, 1951, p. 169ss, 189ss; J. A. Bollier, "The Righteousness of God: a word study", *Interpretation*, VIII, 1954, p. 404ss. Sobre o termo *mishpat* cf. H. W. Hertzberg, *ZAW*, XL, 1922, p. 256ss, XLI, 1923, p. 16ss, e J. van der Ploeg, *OTS*, II, 1943, p. 144ss. Cf. também Cramer, op. cit., p. 146ss. T. W. Nakarai (*The Shane Quarterly*, XIII, 1952, p. 51ss) insiste na necessidade de manter rigorosa distinção entre *sedhakah* e *mishpat*.

Nem se reduzem a esses os atributos morais de Deus. A sua santidade é não raro apregoada²²⁹. Pensou-se, a princípio, que isso fosse uma qualidade sacral, inerente a Deus e às pessoas e coisas segregadas do uso comum. No culto cananeu da fertilidade havia prostitutas sagradas, às quais se aplicava o epíteto de santas. Semelhante concepção não é característica da religião de Israel, se bem que fossem numerosos os israelitas que não atingiam maiores alturas. Na fé israelita se deu ao termo um conteúdo moral. Associa-se este especialmente ao ensino de Isaías, que se comprazia em chamar a Deus “o Santo de Israel”, conquanto, novamente, não fosse sem preparação anterior ao seu tempo. No relato da vocação de Moisés²³⁰ sente-se o profeta tomado de profundo temor na presença de Deus, retratado não só em termos de poder e de sua condição de ser à parte, mas ainda nos de bondade e misericórdia, que envia Moisés com a sua mensagem amorosa de libertação do cativo. Há uma qualidade moral na santidade de Deus bem como a qualidade sacral que se comunicava ao próprio chão em que se postava Moisés. Na narrativa do chamamento de Isaías²³¹ treme convulsamente o profeta na presença do Deus três vezes santo. Mas o que o faz tremer não é a consciência de sua humanidade na presença do poder divino, e sim a do seu pecado na presença da pureza moral. O seu temor é devido à compreensão de que o pecado não podia viver naquela presença. Ou devia o profeta morrer com o seu pecado, ou o pecado perecer para

²²⁹ Sobre o conceito de santidade no AT cf. O. Procksch, em ThWB, I, 1932, 88ss; J. Pedersen, *Israel* III-IV, 1940, p. 264ss; H. N. Snaith, op. cit., p. 21ss; H. Ringgren, *The Prophetical Conception of Holiness* (U. U. A., 1948: 12), 1948.

²³⁰ Ex 3.lss.

²³¹ Is 6.lss.

que ele vivesse. E quando alguém lhe tocou os lábios com um carvão em brasa retirado do altar, o que se verificou foi o milagre da renovação das fontes da sua natureza moral. A santidade de Deus se nos depara, assim, a antítese de toda mácula moral, aquele atributo de Deus que é não só a repulsa a tudo o que no homem possa haver de contrário à sua vontade, mas algo em cuja presença o pecado não pode medrar.

Sobre a fidelidade ou veracidade de Deus se insiste com frequência no AT. Não se quer exprimir com estes termos a sua lealdade para com o seu povo ou a sua aliança, para a qual *hosedh* é o vocábulo mais – usado – embora o termo lealdade não esgote o sentido dessa palavra. O que aqui se quer dizer pelos termos *munah* e *meth*²³² é que Deus não é arbitrário de caráter e sim coerente consigo mesmo, e nele se pode confiar. Não recorre ao exercício do seu poder para encobrir a volubilidade, que o homem é, por conseguinte, impotente para interpelar. Não há nele inconstância: em tudo o que ele é e faz merece confiança. Verdade é que em muitas passagens se afirma que Deus se arrepende de ter feito determinada coisa. Esse termo não é, contudo, usado em um sentido moral, implicando em que Deus reconhecesse ter incorrido em falta. Há nesse termo, por certo, um elemento antropomórfico, e empre-

²³² Sobre esse conceito cf. F. Asensio, *Misericordia et Veritas* (Analecta Gregoriana, XLVIII, Series Fac. Theol., Sect. B, nº 19), 1949, p. 1ss; J. C. van Dorssen, *De derivata van de stam 'mninhet Hebreeuwsch van het Oude Testament*, 1951; também P. Bonnetain, em *SDB*, III, 1938, cols. 1255ss, G. Quell, em *ThWB*, I, 1932, p. 233ss, P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, 1944, p. 149s, e E. Perry, *JBR*, XXI, 1953, p. 252ss. P. Joüon (*Mélanges de l'Université de St. Joseph*, V, Parte I, 1911, p. 406ss) argumenta que quando *emeth* é paralelo a *hesedh*, significa "graça" de preferência a "fidelidade".

ga-se em vários níveis de significado no AT. Em termos gerais se pode dizer que significa haver Deus mudado de parecer, não por volubilidade em si mesmo, mas devido à falha ou arrependimento humano. Da mesma forma que havia um elemento contingente na profecia²³³, de sorte que, se os homens aproveitassem o aviso, ele poderia servir à sua finalidade sem necessidade do juízo anunciado, assim também na graça havia um elemento contingente, de modo que se os homens deixassem de corresponder à graça de Deus, perderiam os seus frutos. Representar ambos os processos antropomorficamente como mudança de parecer da mente divina, como se ele tivesse remorso do juízo ou do favor em vista, não é ocultar o fato de que em ambos os casos o motivo real deve ser procurado no homem e não em Deus.

Certas passagens dão, é verdade, a entender que Deus é aparentemente arbitrário, como a em que se conta que Deus moveu Davi a recensear o povo e em seguida o castigou, e ao próprio povo com ele, por ter agido assim²³⁴. Já se disse, porém, que o AT não deve ser lido de plano, por assim dizer, e que retraçamos através de suas páginas, um longo processo de desenvolvimento. No caso em apreço, importa ter presente que um escritor posterior reflete uma teologia mais desenvolvida, e atribui o incitamento de Davi a Satã, e não a Deus²³⁵. Em todo caso, uma passagem como a primeira dessas, representa idéias que foram abandonadas, e não o fio perene da religião veterotestamentária. A crença na fidelidade de Deus era mais importante, e foi a que persistiu.

²³³ Cf. Jr 18.7s; Jl 2.12ss.

²³⁴ 2 Sm 24.1ss.

²³⁵ I Cr 21.1.

Todavia, no complexo de acontecimentos relacionados com o Êxodo emerge claramente que Deus é um Deus que escolhe²³⁶. Tal crença foi firmemente professada ao longo de todas as páginas do AT e, na verdade, o conceito de Deus como de um Deus que escolhe é vital ao ensino de ambos os Testamentos, conquanto haja sido relegado a um plano secundário por uma considerável porção do pensamento moderno. Deus escolheu Israel para si mesmo, e enviou Moisés para retirá-lo do Egito em seu nome. Não o escolheu porque fosse forte, culto ou virtuoso, mas justamente porque era fraco, desamparado e calcado aos pés. Só assim podia revelar aqueles elementos do seu caráter que tinha em mente revelar, e que vimos pertencerem à própria contextura da revelação. Nada havia, pois, de arbitrário na sua eleição. Era a revelação do seu caráter. Nada havia nela que fomentasse o amor-próprio do eleito, embora muitos em Israel se pavoneassem com isso. Muitos cristãos mostraram, analogamente, certo espírito de orgulho e superioridade, muito embora o NT diga: “Deus, porém, demonstra o seu amor para conosco exatamente nisto: que, quando ainda éramos pecadores. Cristo morreu por nós”²³⁷. Em ambos os Testamentos é mais a necessidade que o merecimento que provoca a eleição, e esta não é alguma coisa que confira simplesmente um favor aos eleitos. Pede uma resposta, e essa resposta se deve traduzir em serviço. No Sinai a escolha de Israel por parte de Deus encontrou essa resposta na Aliança²³⁸. Quanto à importância da idéia

²³⁶ Sobre esse conceito cf. K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, 1928; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, 1950; Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (ATANT), 1953.

²³⁷ Rm 5.8.

²³⁸ Sobre o sentido de Aliança no AT cf. R. Veleton, *ZAW*, XII, 1892, pp. 1ss, 224ss, XIII, 1893, p. 245ss; R. Kraetzschmar, *Die Bundevertretung*

de Aliança²³⁹ no pensamento veterotestamentário não pode haver dúvida, mas sobre a sua natureza tem havido muita incompreensão. Não era uma barganha comercial ou um contrato legal²⁴⁰, e sim o compromisso de lealdade, por parte de Israel, para com aquele que tomara a iniciativa de salvá-lo. Não impunha quaisquer obrigações a Deus, que já havia, por livre e espontânea vontade assumido um compromisso para com Israel e dado prova da sua devoção a

im Alten Testament, I, 1894; P. Karge, *Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament* (AA, II, 1.4), 1910; E. Lohmeyer, *Diatheke*, 1913; J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 1914, p. 21ss, e *Israel I-II*; G. Quell, em *ThWB*, II, 1935, p. 106ss; J. Begrich, *ZAW*, LX (N. F., XIX), 1944, p. 1ss; P. van Imschoot, *NRTh*, LXXIV, 1952, p. 785ss. W. Eichrodt construiu a sua *Theologie des Alten Testaments*, 2ª e 3ª ed., 1948, em grande parte em termos da aliança. Cf. também L. Koehler, *Theologie des Alten Testaments*, 3ª ed., 1953, p. 43ss, O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, 1950, p. 572ss, e P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1, 1954, p. 237ss.

²³⁹ É geralmente aceito que a tradição de uma aliança remonta às mais primitivas fontes. Em Ex 24.9ss lemos que Moisés e os anciãos subiram a montanha sagrada e lá tiveram uma refeição em comum, de caráter sagrado, na presença de Deus. Essa passagem é consignada a J por Carpenter (loc. cit.), S. R. Driver (op. cit., p. 254), Oesterley, e Robinson (loc. cit.), McNeile (op. cit., p. 148), H. Traub (em *La Bible du Centenaire*, I, 1941, p. 103), a E por C. Steuernagel (*Einleitung in das Alte Testament*, 1912, p. 150), e à estratificação mais recente de E por Baentsch (*Exodus-Leviticus* (HK), 1905, p. 216) e Beer (op. cit., p. 126), ao passo que Eissfeldt (op. cit., p. 152) o consigna à fonte L, que é a mais antiga de todas as fontes baseado nas quais ele analisa o Pentateuco. Essa passagem se refere a uma refeição de aliança, e C. R. North (*The Old Testament Interpretation of History*, 1946, p. 30) diz que essa pode bem ser a mais antiga história que possuímos da aliança. Procksch, no entanto (op. cit., p. 83), consigna-a a P, a camada mais recente do Pentateuco. O que é muito improvável.

²⁴⁰ G. E. Wright, *The Challenge of Israel's Faith*, 1944, p. 73, fala da aliança em termos de um contrato contra essa concepção dela cf. E. Lohmeyer, op. cit., p. 54, e R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets*, 1944, p. 12.

ele na libertação que levava a efeito²⁴¹. Por parte de Israel era tão incondicional como a libertação dele feita por Deus houvera sido.

Os frutos da libertação de Israel deveriam ser compartilhados pelas gerações futuras. Não só lhes caberia em herança o ficarem livres da opressão egípcia como também a revelação do caráter de Deus, dada a Israel na experiência por que passara. Impusera-se, com efeito, a Israel o dever de cultivar a memória do Êxodo, e ele assim o fez sempre. A eleição não era, todavia, a herança automática de todas as gerações dos israelitas. “Pois bem, *se ouvirdes atentamente a minha voz e guardardes a minha aliança*, sereis minha propriedade especial entre todos os povos”²⁴². De sua parte, obrigava-se Deus a nunca repudiar o laço que o seu próprio amor forjara; mas de sua parte, Israel poderia rompê-lo. E se o rompesse, rompido ficaria. Toda geração que se recusava a fazer sua a aliança pela renovação da sua própria lealdade a Deus, repudiaria a sua escolha e declararia que não mais queria que o vínculo entre Israel e Deus continuasse. Mas em toda parte se deixa bem claro que

²⁴¹ Cf. C. H. Dodd, *EThR*, XXIII, 1948, p. 11s: “A aliança de Deus é uma *diatheke*, e não uma *syntheke*; quer dizer, Deus friza os termos da aliança e a oferece ao homem para que a aceite: a aceitação é também essencial”. Cf. Procksch, op. cit., p. 92.

²⁴² Ex 19,5. Este versículo é consignado à mais antiga fonte do Pentateuco, J, por S. R. Driver (*Exodus* (Camb. B.), p. 170), e por Oesterley e Robinson (op. cit., p. 37). Eissfeldt (op. cit., p. 146) o atribui a E. e G. Beer (*Exodus* (HAT), p. 97) à camada mais antiga de E. A. Weiser (*Einleitung*, 2ª ed., p. 89) julga que esse capítulo seja de E com algumas adições de J, enquanto Carpenter (op. cit., p. 517) atribui os versículos 3b.6 ao redator de JE. Todos esses, portanto, consignam o versículo a uma data remota. Alguns outros exegetas preferem dar-lhe uma data mais recente. Assim B. Baentsch (op. cit., p. 172), C. Steuernagel (loc. cit.), McNeile, *Exodus* (West. C., 2ª ed., p. 110), Traubaud (loc. cit., p. 94), e C. A. Simpson (op. cit., p. 109), que o consignam ao redator de D.

toda geração que repudiasse assim a aliança, só podia causar a própria ruína. Em parte alguma se subentende que cada geração decidiria de novo se desejava que o vínculo continuasse. Ensinava-se, pelo contrário, que pesava sobre cada geração o dever moral de renovar a aliança na própria vida, de vez que cada geração herdava uma bênção que impunha o seu direito sobre ela.

A escolha, por conseguinte, reclamava lealdade e obediência, sem o que era repudiada. Exigia *hesedh* por parte de Israel, o que pode ser simples, ainda que inadequadamente definido como devoção a Deus, resposta conveniente à sua devoção para com a nação escolhida, e uma iniciativa de serviço desinteressado e generoso aos homens, reflexo da iniciativa de Deus a serviço de Israel²⁴³. Sem essa qualidade, qualquer geração declararia, mais efetivamente do que por qualquer repudição verbal, que não mais queria ser o povo de Deus. Proclamaria a sua recusa de refletir o caráter de Deus cuja vontade em relação aos homens se revelava no seu caráter, e estaria, desse modo, recusando a única resposta capaz de dar realidade à aliança.

Mas mesmo assim Deus não abriria facilmente mão de seu povo. Pela severa admoestação dos profetas e pela disciplina da experiência, procurava reaver a sua lealdade. A graça de eleição que estava no coração do resgate de

²⁴³ A palavra *hesedh* tem sido muito discutida. Bastará, aqui, remetermos o leitor a N. Glueck, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche* (BZAW, nº 47) 1927; W. F. Lofthouse, *ZAW*, LI (N. F. X.), 1933, p. 29ss; J. A. Montgomery, *HTR*, XXXII, 1939, p. 97ss; N. H. Snaith, op. cit., p. 94ss; F. Asensio, op. cit., p. 32ss; H. J. Stoebe, *VT*, II, 1952, p. 244ss; e o extenso artigo de P. Bonnetain, sobre "graça" em *SDB*, III, 1938, cols. 701-1319, onde se encontrará uma bibliografia completa. Também agora A. R. Johnson, em *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes* (Mowinckel Festschrift = NTT, LVI, 1-2 Hefte), 1955, p. 100ss (publicada quando a presente obra se achava no prelo).

Israel do cativeiro do Egito, e que provocara a primeira resposta na aliança, urgiria os seus direitos enquanto o repúdio de Israel não fosse definitivo e completo. Lançando mão de um brilhante antropomorfismo, expressa Jeremias a relutância divina em renunciar a Israel, que por sua parte o repudiava, dizendo que Deus se levantara de manhã cedo para enviar-lhe os profetas com a sua mensagem, num ardente anseio de trazê-lo de volta a si na lealdade²⁴⁴. Igualmente comovedor é o quase desacorçoado grito que Oséias atribui a Deus: “Como te hei de abandonar, Efraim? Deixar-te-ei à mercê de outros, ó Israel?”²⁴⁵.

Essa relutância em abandonar Israel se mostra na continuação da escolha do Resto²⁴⁶, quando a nação, como um todo, descamba na traição. Por toda parte a escolha é para a lealdade e serviço, e só na medida em que acha essa resposta, atinge o objetivo. Confere, sem dúvida, um privilégio, mas envolve também responsabilidade, e nenhum pensamento da doutrina veterotestamentária sobre a escolha, que deixe de fazer justiça a ambos os lados, pode mostrar corretamente a sua doutrina sobre Deus.

Não raro se afirma que o monoteísmo é característico das três religiões que derivam, de diversos modos, do AT: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. A unidade que é achada em outras confissões religiosas difere da unidade pessoal da Divindade, como é encontrada nessas três religiões. Até que ponto é legítimo descrever a religião israelita como monoteísta é, no entanto, uma questão que reclama certa consideração. Muitos escritores acham que o monoteísmo israelita teve seus inícios nos profetas do século

²⁴⁴ Jr 7.13,25; 11.7; 25.4; 26.5; 29.19; 32.33; 35.14; 44.4.

²⁴⁵ Os 11.8.

²⁴⁶ Sobre o conceito dos Supérstites, cf. abaixo, p. 109ss, 124ss.

oitavo²⁴⁷, só foi alcançado pelo dêutero-Isaías²⁴⁸, e assinou a religião posterior do período pós-exílico, mas não foi um traço característico da fé veterotestamentária, como um todo. Outros sustentam que o pleno monoteísmo se consumou no ensino mosaico²⁴⁹. Parece mais provável que a verdade esteja entre essas duas posições, e que os germes do monoteísmo se hajam de encontrar na obra de Moisés, embora não a sua plena consumação²⁵⁰. Se assim é, temos aqui mais um exemplo do rico significado da revelação, dada através do Êxodo e de Moisés onde, como os outros elementos do caráter de Deus aí revelados, temos uma revelação que é apenas incipiente, mas que se tornou, ao depois, mais clara e plena através da inspirada abra dos profetas.

É difícil achar alguma prova de que Moisés acreditasse ou ensinasse que Iahweh era o único Deus, e que ele era, conseqüentemente, não só o Deus de Israel mas o de todos os homens. Por outro lado, não parece suficiente observar que no Sinai se afirmou que Iahweh era o único objeto legítimo do culto israelita, e que não se negava a

²⁴⁷ I. G. Matthews, *The Religious Pilgrimage of Israel*, 1947, p. 219. A. Causse, *Les Prophètes d'Israël et les religions de l'Orient*, 1913, p. 62, atribuiu os começos do monoteísmo a Elias.

²⁴⁸ Cf. R. H. Pfeiffer, *JBL*, XLVI, 1927, p. 194.

²⁴⁹ Cf. F. James, *ATHR*, XIV, 1932, p. 130ss; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2ª ed., p. 206. R. de Vaux vai além, e sustenta que os patriarcas eram monoteístas; cf. *Initiation Biblique*, ed. por A. Robert e A. Tricot, 2ª ed., 1948, p. 827s.

²⁵⁰ Cf. H. H. Rowley *ET*, LXI, 1949-50, p. 333ss; também G. E. Wright, *Theology Today*, III, 1946, p. 185s. Cumpre notar que já no documento J que é datado comumente do século nono, e portanto de muito anterior ao tempo de Amós, achamos Iahweh descrito como "o juiz de toda a terra" no Gn 18.25. O que não implica em monoteísmo, e pode não ultrapassar o teísmo monárquico, sendo Iahweh considerado como o Deus supremo, senão único.

existência de outros deuses. Havia, de fato, na narrativa, as sementes do monoteísmo. O livramento de Israel não é representado como uma disputa entre Iahweh e os deuses do Egito. Esses deuses são ignorados por insignificantes. Só a vontade de Iahweh se levava, em conta, e o seu poder não sofria contestação, ao passo que todas as forças da natureza obedeciam à sua vontade. Podia escolher para si o povo que quisesse. Se outros deuses havia ou não, nem se afirma nem se nega²⁵¹. Mas que tivessem importância é o que implicitamente se nega.

O monoteísmo, seja qual for o grau que tenha atingido, perdeu-se mais tarde, quando no culto popular outros deuses não só foram reconhecidos como legítimos para outros povos, como de fato adorados em Israel. Donde a necessidade do ensinamento dos grandes profetas pré-exílicos, em que há um monoteísmo claro, se bem que implícito²⁵², e o do dêutero-Isaías, em que o monoteísmo especulativo se define explicitamente. Repetidas vezes se declara, a essa altura, que só Iahweh é Deus, e que todos

²⁵¹ G. R. Berry, *AJTh*, V, 1901, p. 262, critica o uso do termo monolatria para descrever a religião de Moisés, uma vez que não se reconhece explicitamente a realidade de outros deuses. Prefere descrevê-la como monoteísmo prático. Assim também B. Baentsch, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, 1906, p. 87.

²⁵² Cf. Am 4.13; 5.8; 9.7. Em 1 Rs 8.60 e 2 Rs 19.15,20, o monoteísmo explícito é atribuído a Salomão e Ezequias. É duvidoso que tenhamos aqui *ipsissima verba* de Salomão e Ezequias. Na primeira passagem há sinais da influência do estilo deuteronômico na oração, que pode, com probabilidade, ser consignada ao editor deuteronômico dos livros dos Reis na sua forma presente. O mesmo editor pode, igualmente, ter dado à oração de Ezequias a sua forma atual. O último acontecimento registrado nos livros dos Reis ocorreu em 561 a.C., e é provável que os livros estivessem completos pouco depois dessa data. Isto aproxima muito a data dessas passagens da data do dêutero-Isaías, quando temos o monoteísmo explicitamente formulado.

os outros deuses são não-existent, e seus ídolos símbolos de irreabilidade²⁵³. Além disso, o mesmo profeta ensinava o corolário do monoteísmo no universalismo²⁵⁴. Se há um só Deus, força é que seja o Deus de todos os homens. E novamente há aqui uma coisa que encontra os seus germes numa doutrinação anterior, e com que nos deparamos sob muitas formas nos escritores pré-exílicos. Mencionemos apenas a conhecida passagem atribuída ora a Isaías²⁵⁵ ora a Miquéias²⁵⁶, em que se anuncia que a era de paz universal, em que os homens não mais precisarão de espadas e lanças, é a em que, pela primeira vez, todos os homens se dirigirão à casa do Deus de Israel e aprenderão os seus caminhos.

É realmente de surpreender, e não de se lançar facilmente à conta de simples fenômeno de evolução, que Israel tenha atingido uma fé monoteísta. Nunca foi uma nação poderosa, e o seu monoteísmo em sentido algum refletia o prestígio da nação no prestígio do seu Deus. Impunha a Assíria que se reconhecessem os seus deuses como susseranos dos deuses dos povos vencidos, e as proezas dos seus exércitos passavam por refletir o poder dos seus deuses, cujo prestígio era, por sua vez, realçado pelos seus feitos. Em Israel não era assim, e o profeta que formulava mais especificamente uma fé monoteísta era o porta-voz de um povo que vivia no exílio. Não era o seu monoteísmo a expressão do orgulho nacional, uma vez que os profetas eram os porta-vozes dos juízos de Deus antes que de um patriotismo superficial. É o dom da revelação, começado

²⁵³ Cf. Is 44.6,8; 45.5s,18.21,22.

²⁵⁴ Cf. Is 42.6; 45.22; 49.6.

²⁵⁵ Is 2.2ss.

²⁵⁶ Mq 4.1ss.

em Moisés e continuado nos profetas, mediante o qual Deus se ia dando a conhecer, primeiramente para o povo de sua eleição, e depois, por meio dele, a todas as suas criaturas.

O caráter de Deus é um tema inexaurível, e mesmo o seu caráter, tal como se entremostra na revelação dada no AT não pode ser abrangido numa única conferência. Que grandes relances de perene valor, sobre esse caráter aqui se possam colher, ressalta do que ficou dito. É um Deus compassivo e salvador, que escolhe os homens para os seus santos objetivos e os chama para o privilégio e serviço; um Deus magnânimo e santo, reto e fiel, único e sem rival, e conseqüentemente, o único objeto legítimo da adoração de todos os homens, cujos recursos, além disso, estão sempre à altura dos seus sábios fins – tudo isso e mais ainda se inscreve amplamente no AT²⁵⁷. Pertence à fé israelita, e à fé que Israel mediou para o mundo.

²⁵⁷ Cf. J. Lindblom, loc. cit., p. 135: “Deus é único, um Deus não só da criação, mas, antes de tudo, da história, que como vontade soberana, santa, pessoal, guia metodicamente o curso da história ao encontro de um objetivo universal. Deus escolheu o povo de Israel para fins elevados e entrou em relações genuinamente pessoais com esse povo e, respectivamente, com os seus membros individuais. O comércio pessoal de Deus é determinado por leis éticas e radicado, em relação ao homem, no santo amor e no santo temor. Nas suas exigências domina igualmente o moral e o pessoal”.

III

NATUREZA E INDIGÊNCIA DO HOMEM²⁵⁸

O homem é criatura de Deus. Ambos os relatos da criação nos capítulos iniciais da Bíblia, proclamam essa fé. No segundo relato, que se acredita pertencer à fonte mais antiga do Pentateuco, depara-se-nos Deus a modelar o corpo do homem com o pó da terra, a insuflar-lhe o hálito da vida, de modo a torná-lo uma alma vivente²⁵⁹. Os animais são também denominados almas viventes²⁶⁰, e dir-se-ia que nada há que distinga o homem dos animais quanto à natureza fundamental do seu ser. Todavia, na continuação da narrativa, transparece claramente que o homem, segundo a concepção bíblica, possui uma natureza moral,

²⁵⁸ Sobre o tema desta conferência cf. W. Eichrodt, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments* (ATANT), 1944; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man*, 1951, *The Bible Doctrine of Sin*, 1953, e *The Bible Doctrine of Salvation*, 1941; G. Pidoux, *L'Homme dans l'Ancien Testament* (C. Th.), 1953; também as secções de interesse das teologias do AT mencionadas acima, nº 1) do cap. II, e W. Rudolph, "Das Menschenbild des Alten Testaments", em *Dienst unter dem Wort* (Festgabe für H. Schreiner), 1953, p. 238ss.

²⁵⁹ Gn 2.7. Seria melhor traduzir por "ser vivente"; cf. E. F. Sutcliffe, *Scripture*, V, 1952, p. 47s.

²⁶⁰ Gn 2.19. Aqui se usa a mesma expressão que em 2.7, mas considera-se geralmente que seja uma glosa. Assim H. Gunkel, *Genesis* (HK), 5ª ed., 1922, p. 11, H. Holzinger, *Genesis* (KHC), 1898, p. 29, J. Skinner,

que não se atribui a nenhuma das criaturas inferiores. Na primeira narrativa da criação o homem é representado como a coroa e clímax de tudo isso, e se diz que é criado à imagem de Deus²⁶¹. Muitos escritores entendem esta expressão no sentido da semelhança física de Deus²⁶², o que me parece de todo em todo improvável.

Genesis (ICC), 1910, p. 68, e O. Procksch, *Genesis* (KAT), 1924, p. 27. A mesma expressão é usada alhures em P a respeito do mundo animal (Gn 1.20,24,30; 9.12,15,16; também em Ez 47.9), mas A. R. Johnson (*The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949, p. 23n), o diferencia sintaticamente da expressão achada no Gn 2.7, e observa que enquanto *nephesh* é usada alhures por si mesma para designar um ser humano, não parece haver nenhum exemplo do seu uso *por si mesma* com referência exclusiva ao mundo animal. E de notar, contudo, que se usa a respeito de animais no Dt 12.23s, onde R. V. traduz por “a vida”, mas em que Briggs traduz “(porque o sangue é o) ser vivente, (e não comerás o) ser vivente (com a carne)” (B. DB, p. 659b). Aqui o *nephesh* ou “ser vivente”, está no lugar de um animal, mas não da totalidade do seu ser; em lugar apenas do elemento não-carnal da sua constituição. J. Moffatt (*The Old Testament: a New Translation*) traduz “o sangue é a alma”, e igualmente Buber e Rosenweig (*Die fünf Bücher der Weisung*): “das Blut ist die Seele” (o sangue é a alma). É claro que se reconheciam animais e homens como seres animados, e se o homem é definido apenas em termos de um corpo animado, como não raro é definido por escritores modernos, é difícil ver que diferença dos animais se leva em conta. É verdade que em Gn 2 não se diz que Deus insuflasse nos animais o sopro da vida, mas tampouco se diz que o insuflou na mulher. Em Gn 7.22, todavia, a expressão “Tudo era cujas ventas havia o sopro da vida” claramente inclui os animais. Sobre o muito discutido termo *nephesh* cf. C. Briggs, *JBL*, XVI, 1897, p. 17ss, H. Wheeler Robinson, em *Mansfield College Essays* (presenteados a A. M. Fairbairn), 1909, p. 269ss, E. D. Burton, *AJTh*, XVIII, 1914, p. 68ss, e M. Lichtenstein, *Das Wort nephesh in der Bibel*, 1920.

²⁶¹ Gn 1.27.

²⁶² Cf. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 4ª ed., 1930, p. 53; P. Humbert, *Études sur les Récit du Paradis et de la Chute*, 1940, p. 153ss; B. D. Ferdmans, *The Religion of Israel*, 1947, p. 309; L. Kohler, *ThZ*, IV, 1948, p. 16ss; C. R. North, *The Thought of the Old Testament*, 1948, p. 27; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man*, 1951,

É certo que achamos muita linguagem antropomórfica no AT²⁶³. Já citamos que Jeremias representou Deus “a levantar-se de manhã cedo” para enviar os seus profetas a Israel. A maior parte dos antropomorfismos que encontramos na Bíblia são meras acomodações à maneira humana de falar, ou pinturas vivas que se usam mais pelo seu efeito psicológico que, propriamente, pelo seu conteúdo teológico. Ainda hoje é corrente falar-se da mão de Deus, ou do seu olhar, ou de nos prostrarmos aos seus pés, da voz de Deus e do seu coração, embora devamos recusar a esses termos qualquer valor além do puramente metafórico. Em certos trechos o antropomorfismo se exprime com ingenuidade pitoresca, como aqueles em que lemos que Deus modela o corpo de Adão²⁶⁴, plasma a mulher de sua costela²⁶⁵, passeia pelo Jardim do Éden²⁶⁶ e desce para ver o que os homens estão fazendo em Babel²⁶⁷. Há lances em que Deus surge diante dos homens sob forma humana²⁶⁸, e outras em que se faz representar por um anjo²⁶⁹ – mudando-se o anjo frequentemente no próprio Deus, no decurso da narrativa²⁷⁰. Entretanto, na doutrina veterotestamentária Deus nunca é concebido como sendo essencialmente de forma humana.

p. 29s. Th. C. Vriezen (OTS, II, 1943, p. 86ss) acha que tanto as qualidades corporais como as espirituais estão em causa; cf. esp. p. 99.

²⁶³ Cf. *The Unity of the Bible*, p. 75ss.

²⁶⁴ Gn 2.7.

²⁶⁵ Gn 2.21.

²⁶⁶ Gn 3.8.

²⁶⁷ Gn 11.7.

²⁶⁸ Gn 12.7; 17.1; 18.1; 32.30.

²⁶⁹ Cf. Gn 16.7ss; 26.11; Ex 3.2; Jz 6.11s.

²⁷⁰ Cf. Gn 16.13; 31.12; Ex 3.4ss; Jz 6.14ss. Sobre isso cf. A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, 1942, p. 32ss, e W. G. Heidt, *Angelology of the Old Testament*, 1949, p. 69ss; também a obra mais antiga de G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, Secção 69 (reimpressa por Zondervan, p. 129ss).

Concebe-se, antes, como um puro espírito, capaz de assumir uma forma física, mas sem essa forma física em si mesmo²⁷¹.

É provavelmente essa concepção de Deus que está por trás da proibição das imagens na Bíblia. É o que achamos no conhecido Decálogo do Êxodo²⁷² e também capítulo 34²⁷³ muitas vezes mencionado como o Decálogo Ritual, tido comumente como o mais antigo que o outro. Julga-se às vezes merecer atenção o fato de que, numa passagem temos a proibição de imagens gravadas e na outra a de imagens fundidas²⁷⁴. Em nenhuma delas existe a menor sugestão de que outra espécie de imagem, além das especificadas, fosse permitida. O que em ambas se tem em vista é proibir o fabrico de quaisquer imagens, de vez que Deus as não tolerava de modo algum. Muitos eruditos relegam o Decálogo de Ex 20 a um período posterior da história de Israel²⁷⁵, e a existência de imagens através de longos períodos é interpretada como prova do desconhecimento de tal provisão. Não cabe aqui discutirmos essa questão, mas alhures a discuti e dei razões para se acreditar que o Decálogo

²⁷¹ Cf. A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, 1942, p. 18s.

²⁷² Ex 20.4.

²⁷³ Ex 34.17.

²⁷⁴ Cf. E. Kautsch, em *DB*, Extra Vol., 1904, p. 641b: "Tal imagem esculpida parece ter sido considerada por muito tempo como irrepreensível, ao passo que a imagem fundida já é proibida na secção jahwística de que Ex 34 faz parte".

²⁷⁵ Cf. A. H. McNeile, *Exodus* (West C.), p. 56ss, H. P. Smith, *The Religion of Israel*, 1914, p. 187, A. Lods, *Israel*, 1932, p. 315s, e J. N. Schofield, *The Religious Background of the Bible*, 1944, p. 144, em que o decálogo é atribuído à era profética; e C. Steuernagel, *Einleitung in das Alte Testament*, 1912, p. 129, J. Meinhold, *Der Dekalog*, 1927, p. 13ss, e G. Beer, *Exodus*, (HAT), 1939, p. 103, onde é feito remontar à era exílica senão a época posterior.

de Ex 20 data do tempo de Moisés e o outro representa o que era originariamente uma forma pré-mosaica do Decálogo²⁷⁶. Ambos se associavam ao culto de Iahweh, e são um bom motivo para se crer que era parte integrante do culto de Iahweh, desde os seus mais remotos primórdios, o repúdio às imagens²⁷⁷.

Isso não obstante, é certo que muito depois do tempo de Moisés se fabricaram em Israel imagens de diversas espécies²⁷⁸. Cumpre lembrarmo-nos aqui de duas coisas. Em primeiro lugar, que costumes desarraigados numa época tendem a voltar dissimuladamente, como Jr 44 ilustra suficientemente. Aí se refere como as práticas associadas ao culto da rainha do céu voltou disfarçadamente, após ter sido erradicado, atribuindo o povo todas as adversidades que lhe haviam sobrevindo, à cessação desses velhos costumes. Não seria, pois, de admirar se, nas condições pintadas no período dos Juízes, práticas que haviam sido abandonadas no Sinai, tendessem a voltar. Em segundo lugar, sabemos que no período que se seguiu à fixação, havia uma constante tendência para o sincretismo com a religião cananéia, e as práticas de uma religião que não repudiava as imagens invadiu Israel. Não há prova de que Moisés tenha fabricado alguma imagem visível de Iahweh, em cujo nome

²⁷⁶ Cf. BJRL, XXXIV, 1951.2, p. 81ss. Muitos outros exegetas reconheceram o decálogo do Ex 20 como mosaico; assim, entre outros, A. Dillmann, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, 1895, pp. 108, 228s; E. Kautzsch, em DB, Extra Vol., 1909, p. 634b; H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913, p. 471ss; R. Kittel, *Geschichte der Hebräer*, 6ª ed., I, 1923, pp. 383, 445ss; P. Volz, *Mose und sein Werk*, 2ª ed., 1932, p. 20ss; W. Eberharder, em SDB, II, 1934, cols. 341ss; A. Weiser, *Einkleitung in das Alte Testament*, 2ª ed., 1949, p. 94s.

²⁷⁷ Cf. R. H. Pfeiffer, JBL, XIV, 1926, p. 211ss.

²⁷⁸ Cf. Jz 3.19; 8.27; 17.3s; 1 Sm 21.9; 2 Rs 21.7.

conduziu o povo para fora do Egito. Não há prova de que se venerasse alguma imagem de Iahweh no santuário de Siloé ou no Templo de Jerusalém²⁷⁹ posto que Ezequiel 8.10 seja prova de que se não desconheciam ídolos sequer nos seus recintos sagrados. Está comprovado que existia uma serpente de bronze no templo, até ser finalmente destruída por Ezequias²⁸⁰, e que os homens a cultuavam; mas a serpente era um emblema muito espalhado do culto da fertilidade, e não era especificamente iahwístico quanto ao seu significado. A tradição atribuía a Moisés a sua criação²⁸¹, mas em parte alguma existe a mais leve insinuação de que fosse considerada uma imagem de Iahweh. Além do mais, o fato de que Jeroboão²⁸², quando fabricou imagens, lhes deu a forma de conhecidos símbolos cananeus, embora possam ter sido tratadas como imagens de Iahweh, leva a crer que não houvesse nenhuma forma de imagem especificamente iahwística que se pudesse empregar. Imagens, onde as achamos, são de origem sincretista ou são alguma

²⁷⁹ Cf. E. Sellin, *Introduction to the Old Testament*, 1923, p. 41: "A ausência de quaisquer imagens, que é tão irrefragavelmente atestada no que diz respeito aos santuários de Siloé e Jerusalém, deve, afinal de contas, ter tido alguma razão".

²⁸⁰ 2 Rs 18.4.

²⁸¹ Nm 21.8s. Trata-se provavelmente de uma história etiológica "contada para explicar um símbolo que de fato devia a sua origem a alguma crença não-iahwística" (G. B. Gray, *Numbers*, (ICC), 1903, p. 275). Parece provável que fosse um símbolo jebusita pré-davídico, que já existia em Jerusalém quando os israelitas a capturaram; cf. *JBL*, LVIII, 1939, p. 113s, e *Festschrift für Alfred Bertholet*, 1950, p. 461ss.

²⁸² Não consta ao certo que os touros de Jeroboão fossem verdadeiras imagens. Alguns exegetas acreditam que fossem pedestais vazios, em contraste com os touros em que se postava Hadad. Cf. H. T. Obbink, *ZAW*, XLVII (N. F. VI), 1929, p. 267s; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 3ª ed., I, p. 50; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2ª ed., p. 228ss; J. Bright, *The Kingdom of God*, 1953, p. 50.

sobrevivência popular de velhos símbolos pré-mosaicos, como os “teraphim”²⁸³.

É verdade que a oposição ao sincretismo não ataca logo de início as imagens. Gideão, que demoliu um altar de Baal em protesto contra o sincretismo do seu tempo²⁸⁴, fabricou, tempos depois, um ephod, que parece ter sido uma imagem de determinado formato²⁸⁵. Quando Micah restituiu a prata que havia furtado, foi esta convertida em uma imagem²⁸⁶, posteriormente servida pelo neto de Moisés²⁸⁷ e por fim carregada para o santuário de Dn²⁸⁸. Não encontramos nenhum protesto contra os touros sagrados²⁸⁹ até o advento de Oséias. O que, de resto, não prova que as imagens taurinas fossem reconhecidas no culto de Iahweh, como tampouco que as outras coisas contra as quais Oséias protestava, fossem, ou alguma vez tivessem sido parte integrante do Iahwismo como tal. Dir-se-ia, até, que fora, desde o começo, característico do Iahwismo não ter ídolos próprios, e que, quando os ídolos foram, afinal, eliminados daquele modo radical e rígido que assinalou o judaísmo posterior, essa evolução estava na linha do espírito essencial da religião.

²⁸³ Sobre os *teraphim* cf. BJRL, XXXIV, 1951.2, p. 104n, e a bibliografia que aí cito; também a valiosa nota em A. R. Johnson, *The Cultic Prophets in Ancient Israel*, 1944, p. 31s, e o restante da bibliografia aí indicada.

²⁸⁴ Jz 6.28ss.

²⁸⁵ Jz 6.27. Cf. BJRL, loc. cit., p. 102, nota.

²⁸⁶ Jz 17.3.

²⁸⁷ Jz 18.30. O texto hebraico diz que o sacerdote era neto de Manassés, mas o *n* está suspenso, e é quase certamente uma intrusão no texto, como pensam os escritores rabínicos, bem como os exegetas modernos.

²⁸⁸ Jz 18.14ss, 30.

²⁸⁹ Os 8.5; 13.2.

Se, portanto, não se concebe que Deus tenha qualquer forma física, e se considera que por isso mesmo não pode ser representado por nenhuma imagem material, é difícil supor que algum escritor bíblico, e o autor do Gn 1 menos que outro qualquer, com a sua elevada concepção de Deus, imaginasse o homem formado à semelhança física do seu criador. Aliás, logo após a afirmação de que o homem era feito à imagem e semelhança de Deus, lemos a respeito da divisão sexual do homem e da ordem de ser fecundo e multiplicar-se²⁹⁰. Nem por um momento se pode supor que qualquer escritor veterotestamentário pensasse sobre Deus em termos sexuais ou de poderes fisicamente reprodutivos²⁹¹. Os únicos elementos da constituição física do homem aqui mencionados são, portanto, os elementos que não se pode supor que ele compartilhasse com Deus. É difícil, portanto, entender como alguém possa achar que o trecho exprime a semelhança física do homem com Deus. De mais a mais, a distinção entre o homem e a criação inferior se baseava não tanto na diferença da sua forma física, quanto no fato da sua natureza espiritual. Era isso que ele partilhava com Deus, em oposição à criação inferior²⁹².

Como os animais, tem ele um corpo físico que é vitalizado enquanto perdura nele a respiração. Mas não é uma afirmação completa da visão bíblica do homem dizer que

²⁹⁰ Gn 1.28.

²⁹¹ Cf. J. Hempel, ZAW, LVII (N. F. XVI), 1939, p. 75ss.

²⁹² Cf. S. R. Driver, *Genesis* (West C.), 1904, p. 15: "Que significa 'a imagem de Deus', que se diz que o homem traz em si?... Não pode ser outra coisa senão o dom da *razão consciente de si mesma*, que é possuída pelo homem, mas por nenhum outro animal". Cf. também E. Sellin, *Theologie des Alten Testaments*, 2ª ed., 1936, p. 58, F. Ceuppens, *Genèse I-III*, 1946, p. 46s, F. Horst, *Interpretation*, IV, 1950, p. 259ss, G. E. Wright, *The Interpreter's Bible*, I, 1952, p. 368a, W. Hess, *Benediktinische Monatschrift*, XXIX, 1953, p. 371ss.

ele é um corpo animado. Também os animais são corpos animados, e a cessação da respiração para homens e animais se traduz pela morte²⁹³. Segundo o pensamento bíblico há qualquer coisa na constituição do homem que ele não divide com os animais, e que lhe dá um certo grau de parentesco com Deus. Isso se deve encontrar na sua natureza espiritual. Fora feito para o convívio de Deus e para a submissão a ele. A narrativa do paraíso terrestre representa-o como feito para aquele convívio, que só é rompido pela sua desobediência. Nenhuma ordem de Deus incide sobre os animais como sobre o homem, e a nenhum deles se atribui a liberdade moral.

É característico do pensamento veterotestamentário que o homem possa compreender e fazer a vontade de Deus, associar-se à sua companhia e trilhar os seus caminhos. Não é apenas a criatura de Deus. É criado para o serviço de Deus. O fato de ter sido criado à imagem de Deus é a marca da sua exaltação espiritual, conforme o desígnio divino e da honra que aprouve a Deus conferir-lhe. Um dos mais conhecidos salmos diz que o homem foi feito apenas um pouco inferior a Deus²⁹⁴. Quando citada no NT, essa passagem assume a forma “um pouco abaixo dos anjos”²⁹⁵, e essa era a tradução da Versão Autorizada do AT. Isso pode servir para nos lembrar que no pensamento bíblico o homem não é o único ser espiritual feito para a companhia de Deus e para a sujeição a ele. Existem trechos, como o prólogo do livro de Jó, em que Deus é representado a presidir a corte

²⁹³ Cf. Sl 104.29.

²⁹⁴ Sl 8.5 (Hb 6).

²⁹⁵ Hb 2.7. Igualmente LXX e Vulgata. Mas Jerônimo traduziu *minues eum paulo minus a Deo* (cf. H. de Sainte-Marie, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeo*, 1954, p. 15).

celeste²⁹⁶, e outros em que despacha mensageiros para executarem a sua vontade – espíritos invisíveis como o espírito mentiroso a que se referiu Miquéias²⁹⁷, são seres que apareciam sob forma humana e conversavam com os homens²⁹⁸. Os problemas teológicos envolvidos na idéia de que pudesse haver um espírito mentiroso na corte de Deus, ou no relato em que Satã lá comparece para apresentar o seu relatório, não nos precisam deter. Qualquer tratamento dessas passagens veterotestamentárias em um nível uniforme de inspiração e autoridade criaria sérios problemas; mas uma visão histórica torna possível considerá-las como conceitos superados.

Desenvolveu-se no pensamento do período intertestamentário a concepção de uma corte do mal – erigida contra a corte de Deus, à qual esses maus espíritos eram relegados, e onde eram presididos por Satã ou Belial²⁹⁹. No ensino posterior do AT verificamos que se dão nomes a alguns dos principais anjos da corte de Deus, como Gabriel³⁰⁰ e Miguel³⁰¹, e que esses anjos são considerados como guardas das nações e encarregados por Deus de permanentes missões. Essa especulação e movimento na direção do dualismo pode dever alguma coisa à influência zoroastriana do período persa³⁰², mas deve-se salientar que se supunha

²⁹⁶ Jó 1.6; 2.1.

²⁹⁷ 2 Rs 22.21ss.

²⁹⁸ Cf. Gn 16.7ss; 19.1ss; 22.11ss; 32.1. Ex 3.2. Nm 22.22ss. Jz 6.11ss, 13.3ss, 2 Rs 1.3.

²⁹⁹ Cf. meu escrito *Relevance of Apocalyptic*, 2ª ed., 1947, pp. 63,65s,70,95,156; também E. Langton, *Essentials of Demonology*, 1949, p. 119ss.

³⁰⁰ Dn 8.16; 9.21.

³⁰¹ Dn 10.13,21; 12.1.

³⁰² Sobre a influência persa no pensamento judaico cf. E. Stave, *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, 1898; E. Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, 1902; L. H.

existirem já as suas sementes. E se os espíritos maus são representados como existindo na corte de Deus, é significativo que nos casos citados a iniciativa do seu mal é representada como da responsabilidade deles, e não de Deus. Se se lhes permitia levarem avante os seus propósitos, era para que Deus se pudesse servir deles em proveito dos seus próprios desígnios, da mesma forma como se serve dos objetivos dos homens para promover os seus próprios fins. Quando a Assíria é descrita como a vara da ira de Deus³⁰³, reconhece-se que seu coração era mau e seu ato de natureza a atrair sobre ela o castigo³⁰⁴, muito embora pudesse Deus subordiná-lo à realização dos seus fins.

Se a idéia que se faz dos anjos é a de que foram criados para servir a Deus no céu, dos homens se pensa que foram criados para servi-lo na terra. A ordem de Deus lhe vem no momento da sua criação. O mandamento não é algo de árduo e espinhoso, que sujeitasse o homem a um domínio tirânico por parte de Deus. "Sede fecundos e multiplicai-vos... dominai"³⁰⁵. "Podes comer de todas as outras árvores do jardim, mas da árvore da ciência do bem e do mal não comerás"³⁰⁶. Não é ainda a plena compreensão da vontade de Deus. Palavras mais elevadas se nos hão de deparar na lei e nos profetas. "Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com

Mills, *Avesta Eschatology compared with the Books of Daniel and Revelation*, 1908; J. Scheftelowitz, *Die altpersischen Religion und das Judentum*, 1920; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, 4ª ed., 1925, p. 189ss; W. O. E. Oesterley, *The Jews and Judaism during the Greek Period*, 1941, p. 85ss; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2ª ed., p. 275ss.

³⁰³ Is 10.5.

³⁰⁴ Is 10.7,12.

³⁰⁵ Gn 1.28.

³⁰⁶ Gn 2.16ss.

todas as tuas forças”³⁰⁷. “Cessai de fazer o mal, habituai-vos a fazer o bem; ponde aplicação na justiça, socorrei o oprimido”³⁰⁸, fazei justiça ao órfão, defendei a viúva”³⁰⁹. Aqui e em inúmeras passagens se pressupõe que a vontade de Deus é a lei para o homem. Concomitantemente se aprende que a obediência a Deus não é apenas o dever do homem; é também seu privilégio, e lhe atrai bênçãos. “Pois bem, se ouvirdes atentamente a minha voz., sereis minha propriedade especial”³¹⁰.

No paraíso terrestre a bênção da obediência era o convívio com Deus, que foi interrompido pela desobediência. Muitas passagens dão, no entanto, claramente a entender que se acreditava continuar franqueado aos homens o gozo da companhia de Deus, e daí dependia o alcançar-se ou não a meta do amadurecimento humano. Quando nos sentimos inclinados a rejeitar a simplicidade ingênua da narração do Paraíso, não nos devemos esquecer que ela encerrava idéias que podiam ser expressas menos ingenuamente, e que assim se exprimem alhures na Bíblia, e que essas idéias não se devem arredar para o lado só pela forma da narrativa através da qual são apresentadas³¹¹. A calamidade que se abateu sobre o homem naquela his-

³⁰⁷ Dt 6.5.

³⁰⁸ Aqui R. V. traz “alivia os oprimidos”. O verbo pode significar “declara benditos”, ou “faz que andam retamente”. Se aparece o primeiro sentido, como em R. V., a palavra que vem depois precisa ser revogalizada para apassivar-se. Mas o último sentido parece mais apropriado aqui, porque a palavra que vem depois do verbo recebe o seu sentido normal de “opressor”. R. S. V. traduz “corrige a opressão”, mas a forma do substantivo hebraico é comumente usada para um agente.

³⁰⁹ Is 1.16s.

³¹⁰ Ex 19.5.

³¹¹ Cf. G. Lambert, *NRTh*, LXXVI, 1954, 919ss; também J. L. McKenzie, *Theological Studies*, XV, 1954, p. 541ss.

tória consistiu em ter ele sido expulso da presença de Deus e em não mais desfrutar daquele livre intercâmbio com o seu criador, de que antes desfrutara. O fato de que isso esteja expresso em termos de companhia física não nos deveria tornar cegos ao ensinamento perenemente válido de que o convívio de Deus é o mais alto privilégio do homem. Escritores posteriores, que não partilhavam da impressão de crueza que produz em nós o autor da narração do Paraíso, usavam ainda a metáfora do convívio físico para exprimirem a profunda convivência espiritual à qual conclamavam os homens. Quando Amós pergunta se dois podem andar juntos, a não ser que se entendam entre si³¹², é claro que ele não só acha que os homens podem andar com Deus, mas que é importante para a sua felicidade que assim façam. “Dirigi-vos ao Senhor e vivereis”³¹³, brada ele algures. A convivência com Deus foi outorgada a José numa prisão. “Mas Deus estava com José e lhe atraiu benevolência”³¹⁴. São-nos familiares aquelas grandiosas palavras: “Porque isto diz aquele que é o Sumo, o Excelso, o Assentado eternamente, o Santo se chama. Excelso e Santo, estou assentado, mas estou também ao lado do oprimido, e do humilhado, para reavivar o espírito dos humildes, e reanimar o coração dos oprimidos”³¹⁵. O mesmo se diga do apelo de Jeremias, lançado em nome do Senhor: “Aquele, porém, que se quiser gloriar, glorie-se nisto: em ser sensato e conhecer a mim”³¹⁶. Em nenhuma dessas passagens o pensamento versa sobre uma associação física do homem com Deus, mas sobre uma experiência

³¹² Am 3.3.

³¹³ Am 5.6.

³¹⁴ Gn 39.21.

³¹⁵ Is 57.15.

³¹⁶ Jr 9.24 (Hb 23).

espiritual que lhe é franqueada. Acredita-se que alguns conheceram essa experiência em um grau especial. O profeta é descrito como o homem que ingressou no conselho de Deus³¹⁷, e que aprendeu aí o segredo de Deus³¹⁸, penetrando nos seus pensamentos e desígnios. Mas o conhecimento do Senhor não ficava reservado aos profetas. Quando lemos as exigências preliminares feitas por Deus na memorável passagem do livro de Miquéias³¹⁹, achamo-las expressas em termos de reflexão da vontade de Deus, baseada no humilde convívio com ele. Sem companhia não pode haver obediência; sem obediência não pode haver companhia. Não se trata de uma situação irremediável e sem saída. Esse convívio com Deus, à cuja imagem foi criado, é franqueado ao homem de espírito submisso, cujo coração se inclina à obediência.

³¹⁷ Jr 23.18,23. Cf. H. Wheeler Robinson, JTS, XLV, 1944, p. 151ss.

³¹⁸ Cf. Am 3.7.

³¹⁹ Mq 6.8. Muitos exegetas negam que essa passagem pertença a Miquéias, e a atribuem a um profeta desconhecido do período do reinado de Manassés (assim T. H. Robinson, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (HAT), 2ª ed., 1954, p. 147). Para o que temos em vista pouco importa, no entanto, que seja Miquéias o autor, ou outro posterior a ele de algumas décadas. É maior, contudo, hoje em dia, a cautela quanto a classificar de secundários os três últimos capítulos deste livro. Cf. A. George, *Michée, Sophonie, Nahum* (Bíblia de Jerusalém), 1952, p. 12: "Um novo período começou, em que não há mais a recusa de lhe (isto é, a Miquéias) atribuir fragmentos importantes em v. 8.7,17". D. Deden (*Die Kleine Profeten* (BOT), I, 1953, p. 201) considera todo o livro como provavelmente do próprio Miquéias, mas compilado por um editor de duas coleções de seus oráculos. Cf. A. Weiser, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (ATD), I, 1949, p. 203s, e *Einleitung in das Alte Testament*, 2ª ed., 1949, p. 100; e o meu *Growth of the Old Testament*, 1950, p. 116. Sobre esse versículo observa Georges (op. cit., p. 39): "Essa tríplice exigência, de ordem inteiramente espiritual, corresponde precisamente às reivindicações fundamentais dos três grandes profetas anteriores a Miquéias".

Não significa isso que o homem possa ter uma familiaridade fácil com Deus, e tratá-lo de igual para igual. Um abismo imenso separa o homem de Deus, e na sua presença deve ele penetrar-se de respeito. Se sobre esse abismo se lança a ponte da amizade, é pela graça de Deus que é lançada, e o homem é invadido pelo sentimento do inefável privilégio de gozá-la. A dignidade do homem é dele porque Deus lha conferiu, e a mais alta dignidade não é alguma coisa de inalienavelmente conferido a ele na sua maturidade, e agora inerente a ele, mas algo que só lhe pertencerá enquanto aceitar as condições nele implicadas. Porque embora seja muitas vezes representado como superior à criação animal, encarregado de exercer domínio sobre as criaturas inferiores, é antes na sua relação potencial com Deus que reside a sua dignidade real. Poderá ter a amizade e companhia de Deus, mas só enquanto o seu coração for reto para com Deus, e só enquanto se prostar diante de Deus em adoração e refletir a vontade de Deus na sua vida.

É esse parentesco espiritual com Deus, que viabiliza uma real convivência com o seu criador, que está por trás do pensamento de que o homem foi criado à imagem de Deus. Viabiliza também a divina inspiração do homem. Que o homem se distinga de Deus é o que nunca se perde de vista na Bíblia, que jamais poderia ser acusada de falar em divindade do homem; e que o homem seja totalmente segregado de Deus, é igualmente alheio ao pensamento bíblico, e dificilmente poderia ser aceito por quem acredita na Encarnação. É importante lembrar que; embora os homens sejam, freqüentemente, considerados como veículos da divina auto-revelação, isso nunca é concebido em termos físicos. Na época dos Macabeus, o monarca selêucida Antíoco IV tinha o título de Theos Epiphanes, Deus Manifesto, em razão de alguma imaginária semelhança entre ele

e a tradicional representação de Júpiter. De todo alheia ao pensamento bíblico é semelhante idéia. Onde quer que o homem se nos depare como veículo da revelação divina, é de uma revelação divina que se trata sempre, e nunca de uma revelação física, como se poderia esperar se o conceito da semelhança do homem com Deus fosse primordialmente em termos físicos. Fato particularmente notável, porque, como freqüentemente nos relembram, o pensamento hebreu era caracteristicamente concreto. A essência da revelação divina pairava invariavelmente nos domínios intangíveis do espírito. Mesmo na fonte primitiva, em que Deus vem aos patriarcas sob forma humana, o que se acentua na revelação não é nunca a forma física de Deus, mas a sua mensagem. Da mesma forma, quando os homens se tornaram o veículo da revelação, não era neles mas na sua mensagem que se insistia. Assim, novamente, quando se diz, no NT, que Cristo é a imagem de Deus³²⁰ ou quando Paulo fala da “luz do conhecimento da glória de Deus na face de Jesus Cristo”³²¹, a ninguém ocorreria que a idéia era a da revelação perfeita da forma de Deus no corpo de Cristo. Concebe-se espiritualmente a imagem de Deus. É isso tão manifestamente verdadeiro, quer quanto ao AT como um todo, quer quanto ao NT, que é sumamente improvável que a última fonte do Pentateuco, em que se acentua particularmente a transcendência de Deus, caiu para o nível de concebê-lo em termos essencialmente físicos, e é virtualmente certo que Gn 1.26s deve ser interpretado espiritualmente³²².

³²⁰ 2 Co 4.4; Cl 1.15; cf. Hb 1.3.

³²¹ 2 Co 4.6.

³²² Cf. G. E. Wright, *The Interpreter's Bible*, I, 1952, p. 368a; F. Ceuppens, op. cit., p. 46s. Cf. também H. Holzinger, em *HSAT*, 4ª ed., I, 1922, p. 11: “A idéia de uma imitação da forma do amor de Deus está

Percebemos que o corpo do homem é habitado por mais alguma coisa além da respiração. Ele também tem um espírito³²³. Verdade é que a palavra traduzida por espírito também pode significar sopro ou vento, mas é igualmente claro que em muitos dos seus usos denota um atributo de personalidade³²⁴. Quando lemos, no texto já citado, que Deus habita no homem que é de um *rûah*³²⁵ contrito e

totalmente excluída do conceito paulino de Deus. A posse da 'imagem' divina consiste, para o homem, em pertencer à espécie dos seres espirituais e morais, cujo ápice é o próprio Deus, bem como na ordem de se sobrepor às restantes criaturas".

³²³ R. Dussaud (*Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, 2ª ed., 1941, p. 83s; cf. também *Syria*, XV, 1935, p. 267ss) defende o parecer de que se concebia que o homem tivesse duas almas, uma espiritual (*rûah*) e a outra vegetativa (*nephesh*), sendo esta última localizada nas partes crassas do corpo. Oehler (op. cit., § 70 – reimpr. Zondervan, p. 150s) argumenta que o *rûah* é a fonte do *nephesh*, que só existe e vive pelo poder do *rûah*. Acha ele que o impulso para agir procede do *rûah*, mas que a sede da personalidade é o *nephesh*. Conseqüentemente, "o AT não ensina uma tricotomia do ser humano, no sentido de corpo, alma e espírito, como se fossem originariamente três elementos coordenados do homem; o homem inteiro fica incluído no *basar* e *nephesh* (corpo e alma) que resulta da união do *rûah* com a matéria" (p. 151). É sabidamente difícil definir as relações entre os termos *rûah* e *nephesh*. Frequentemente são intercambiáveis; isto é, "impaciência" é "curteza de espírito" (Ex 6.9; Jó 21.4) ou "curteza de alma" (Nm 21.4; Jz 16.6); "paciência" pode ser "comprimento do espírito" (Ec 7.8) ou "comprimento de alma" (Jó 6.11); "azedume" pode ser "de espírito" (Gn 26.35) ou "de alma" (1 Sm 1.10; 22.2; 30.6; Jó 3.20; 27.2 e frequentemente). Mesmo de Deus ambos os termos podem ser usados; cf. Jz 10.16 (*nephesh*) e Mq 2.7 (*rûah*). Mas não se podem identificar sem mais, porque nos outros usos não são intercambiáveis. Assim, para "eu próprio" o hebreu dizia "minha alma", mas não meu espírito".

³²⁴ Sobre o sentido e uso da palavra *rûah* cf. C. A. Briggs, *JBL*, XIX, 1900, p. 132ss, W. R. Schoemaker, *ibid.*, XXIII, 1904, p. 13ss, E. D. Burton, *AJTh*, C. Ryder Smith. *The Bible Doctrine of Man*, 1951, p. 9ss; e A. Neher, *L'Essence du Prophétisme*, 1955, p. 85ss.

³²⁵ Is 57.15.

humilde, é claro que pensamos em caráter e personalidade. Igualmente, quando o salmista exclama: "Formai em mim, ó Deus, um coração puro, e infundem mim um novo espírito constante"³²⁶, o seu pensamento verdadeiro não é sobre o coração e a respiração, mas sobre o caráter. Frequentemente deparamos com um julgamento baixado sobre esse *rûah* dos homens. O salmista se referirá ao homem "em cujo espírito não há dobrez!"³²⁷. Há passagens que falam de certa mudança de espírito dentro de um mesmo corpo. Saul foi avisado de que poderia verificar que o Espírito de Deus baixara sobre ele, de modo a se tornar outro homem³²⁸, e alhures lemos que um mau espírito se precipitou sobre ele, e o transformou novamente³²⁹. Ezequiel diz que o coração de pedra dos homens é substituído por um de carne, e que um novo espírito é infundido neles³³⁰.

Também se pensa em Deus em termos de *rûah*, ou espírito, e da sua aptidão para comunicar aos homens o seu próprio espírito. Lemos que o Espírito de Deus se revestiu de Gideão³³¹, e certa passagem profética principia com estas palavras: "O Espírito do Senhor está sobre mim"³³².

É este um grande e importante elemento do pensamento veterotestamentário sobre o homem, o de que ele pode se tornar o veículo do desígnio divino. Não tem ele apenas a ordem de Deus sobre si. Pode, até certo ponto, ser elevado à própria personalidade de Deus, mormente no caso

³²⁶ Sl 51.10 (Hb 12).

³²⁷ Sl 32.2.

³²⁸ 1 Sm 10.6.

³²⁹ 1 Sm 18.10; 19.9.

³³⁰ Ez 11.19.

³³¹ Jz 6.34.

³³² Is 61.1.

dos profetas. Sem deixarem de ser eles próprios e continuando a refletir no estilo e na metáfora a sua própria individualidade, modo pessoal de ver as coisas e experiência, tinham consciência de serem os porta-vozes de Deus, veículos de sua mensagem, e podiam, conseqüentemente, dirigir-se aos homens na primeira pessoa, como se eles próprios fossem a personificação de Deus. Para o efeito da sua mensagem eram Deus, uma extensão da sua personalidade³³³. Nunca esqueciam de que não eram Deus, e lhes era habitual passarem de falar a mensagem de Deus na primeira pessoa para falar dele na terceira pessoa. Não que o profeta em si mesmo se identificasse com Deus, mas na medida em que era o mensageiro de Deus, era uma extensão da personalidade de Deus enquanto transmitia e comunicava a sua mensagem. O estudo das suas profecias nos revela, no entanto, com clareza que se os seus oráculos eram os de Deus, traziam a marca da personalidade dos homens através dos quais eram proferidas. Em conseqüência, assim como achamos fatores subjetivos e objetivos na revelação, o humano e o sobre-humano entremeados, assim aqui, na inspiração, que é o órgão de uma das formas de revelação, achamos os fatores divinos e humanos inextricavelmente entretecidos, de um modo que rende testemunho à experiência veterotestamentária do parentesco do homem com Deus, e da alteridade de Deus em relação ao homem.

Também não se deve considerar que este relacionamento com Deus era reservado somente aos profetas. O profeta podia estar cheio do Espírito de Deus para transmitir sua palavra, mas também outras pessoas podiam estar cheias do mesmo Espírito para realizar os planos de Deus

³³³ Cf. A. R. Johnson, *The One and the Many*, p. 36ss.

ou conduzir o seu povo. Além disso, o homem podia estar cheio do Espírito para viver de acordo com a vontade de Deus. O salmista pode clamar: “Não retires de mim o teu Santo Espírito”³³⁴. Há passagens que lembram a infusão universal do Espírito de Deus. Quando Moisés diz: “Quem dera que todo o povo profetizasse”³³⁵, tal pensamento está implícito na sua palavra, embora como possibilidade remota, ao passo que Joel pode expressá-lo como uma certeza futura: “Derramarei meu Espírito sobre toda a carne”³³⁶.

Novamente, no pensamento veterotestamentário o homem é dotado de liberdade moral e pode, por conseguinte, usar aquela liberdade para resistir à vontade de Deus. Não raro se ouve dizer que o judaísmo posterior estava obsesionado pela idéia do pecado, e especialmente do pecado inconsciente. É certo que o pecado se nos depara sobretudo nas últimas estratificações da Lei, mas de há muito se reconheceu que muitos das costumes rituais preservados nessa estratificação são de origem antiga³³⁷, e hoje isso se reconhece mais do que nunca³³⁸. Mas o fato do pecado figura na Bíblia desde o começo.

³³⁴ SI 51.11 (Hb 13).

³³⁵ Nm11.29.

³³⁶ Jl 2.28 (Hb 3.1).

³³⁷ Cf. A. Kuenen, *The Religion of Israel to the Fall of the Jewish State*, II, 1875, p. 252: “O legislador sacerdotal não podia nem queria criar um novo estado de coisas, mas apegou-se estreitamente ao que encontrou em existência... Os sacrifícios e festas a Iahweh datavam de época muito mais remota”. Cf. também D. C. Simpson, *Pentateuchal Criticism*, 1914, p. 126ss.

³³⁸ Cf. S. H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual*, 1938, p. 45: “É hoje geralmente reconhecido que até as partes mais recentes do Pentateuco preservam muito material primitivo, e é legítimo usar alguma prova da legislação deuteronômica e sacerdotal relativa ao ritual, com a devida precaução, como indicação mais ou menos segura das formas de ritual que existiram no período pré-profético”.

A narrativa do Paraíso figura no mais remoto estrato do Pentateuco, e nos apresenta o fato do pecado. Foi o pecado que se interpôs, entre o homem e Deus, para interromper o íntimo convívio dos dias do Jardim Terreal e trazer, desse modo, a calamidade sobre o homem. Usam-se na Bíblia³³⁹ vários termos para designar o pecado, mas comum a todo pecado é a sua desarmonia em relação à vontade de Deus.

Muitos dos pecados específicos que se mencionam, sobretudo na lei levítica e sacerdotal, são ofensas rituais, tais como o contato com a morte e formas várias de impureza, ou a quebra de tabus de alimentação e ritos para a sua remoção são prescritos. Embora se encontrem no que se acredita serem estratificações posteriores da Lei, são indubitavelmente de origem muito antiga, e ninguém, por certo, os consideraria o clímax do pensamento e da religião veterotestamentária. O cristão não mais observa esses preceitos, e as passagens que versam sobre eles se contam entre as menos lidas por ele na Bíblia. Não podem, todavia, ser passadas em silêncio num estudo da fé israelita, uma vez que não estão entre as coisas primitivas que ficaram superadas e abandonadas no decorrer da história de Israel, mas sim entre as que persistiram por todo o período do AT e para além dele. Nos tempos do NT muitos judeus faziam dessas coisas um fim em si mesmas, e as observavam com uma precisão que não aplicavam à observância das exigências prevalentemente éticas e espirituais, e os vemos severamente denunciados nas Evangelhos³⁴⁰.

³³⁹ Cf. C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin*, 1953, p. 15ss; e G. Quell, em *ThWB*, I, 1932, p. 267ss.

³⁴⁰ Cf. J. Klauser, *Jesus of Nazareth*, trad. ingl. de H. Danby, 1925, p. 92: "Conseqüentemente pôs-se ele (isto é, Jesus) em oposição à maioria

Não podemos esquecer aqui que a Lei se ocupava também com transgressões morais e que, ao mesmo tempo que fornecia atos rituais para a purificação do pecado moral, requeria que esses atos fossem acompanhados de penitência de espírito e da restituição na medida em que pudesse ser feita³⁴¹. A Lei não encorajava o cômodo pensamento de que a culpa moral era de somenos importância, de que o indivíduo se desfazia mediante um ato formal que mais não era do que um ato formal. Pensa-se freqüentemente que o livro dos Provérbios era o repositório de uma sabedoria algo profana e de uma espiritualidade a seu tanto superficial. Aí lemos, no entanto: "O sacrifício dos maus é abominação, sobretudo quando o oferecem com más intenções"³⁴². Além disso, a Lei não oferecia meios rituais para expiar o que chama de pecado de mão erguida querendo provavelmente dizer um pecado plenamente voluntário e deliberado³⁴³. Nem podemos omitir que para pecados abomináveis não se prescrevia nenhum ato ritual. Para o pecado de Davi com Bate-Seba ou para o assassinio de Urias, nenhum ato ritual podia expiar, e nenhum era prescrito pela lei.

É, assim, provável que os que encaixaram na lei posterior do judaísmo os antigos tabus e deram tão amplo espaço à expiação das transgressões rituais e técnicas, pretendiam sobretudo ensinar que, se até essas eram tratadas

dos fariseus e seus seguidores, para os quais o ato externo era o objetivo principal, e a intenção subjacente uma questão secundária"; cf. também p. 213ss.

³⁴¹ Cf. Lv 5.5s; Nm 5.6.

³⁴² Pv 21.27. R. V. marg. tem aqui "expiar a iniquidade", que agrada a alguns, refletindo-se também na tradução de Moffat "expiar o crime". Cf. igualmente Pv 15.8. Para passagens semelhantes no Eclesiástico, no Talmud e no Midrash cf. *The Unity of the Bible*, p. 46n.

³⁴³ Cf. *BJRL*, XXXIII, 1950.1, p. 96s,

com tanta seriedade, os pecados mais graves deviam ser olhados com o mais profundo horror³⁴⁴. Essas transgressões rituais eram pecados porque contrários à vontade de Deus, e deviam, conseqüentemente, ser tratados a sério; e queriam que os homens guardassem a vontade do Deus sacrossanto com tão grande respeito, que se sentissem tomados da mais profunda preocupação a respeito do mais insignificante deles. Apesar do perigo que essas provisões acarretavam, não atestavam uma visão superficial do pecado por parte dos criadores da lei, mas antes um modo errôneo de expressar a sua maneira de ver. Todo pecado é, fundamentalmente, a realização de atos que Deus desaprova, e ainda que a própria lei deixe patente que o que ela mais desaprova é o mal moral do homem, e que o que Deus exige antes de tudo é a penitência de espírito e, finalmente, que para os piores delitos nenhum ato ritual poderia, absolutamente, ter qualquer sentido, os profetas dão a esses pecados mais graves a sua principal atenção.

Passando, pois, das transgressões involuntárias e técnicas para as transgressões morais e espirituais de maior gravidade, podemos observar que se reconhece ser o pecado o ato espontâneo de desobediência do homem a Deus. Fora ele feito para a obediência, mas obediência que não fosse espontânea não seria obediência. Deus não compele nem à obediência nem à desobediência. Embora haja feito o homem à sua própria imagem e para conviver com ele, era da essência da dignidade do homem que ele fosse moralmente livre – e capaz, assim, de repudiar a dignidade de caráter para a qual fora designado. Quando o homem

³⁴⁴ Cf. Pirke Aboth 2.1, onde se relembra o dito de Rabbi Judah, O Príncipe: “Fazei caso do preceito leve como do grave”. O sentido é aqui, que até os mais leves pecados eram sérios.

dá ouvidos às vozes sedutoras que o tentam afastar de Deus, essencialmente seu é o ato. Mas o caráter fundamental do pecado se vê em que se põe de permeio entre um homem e Deus, e o isola do seu Criador. Na penetrante narrativa do paraíso terrestre sobressai esse aspecto. Consumado o seu ato de desobediência, Adão se ocultou da face de Deus³⁴⁵. Antes de ser expulso do jardim, afastara-se ele de Deus e tinha consciência de uma barreira erguida – não por Deus, mas por ele mesmo.

Todo pecado é pecado contra Deus. Esta verdade é continuamente posta em evidência na Bíblia. Quando Caim matou Abel, pecou contra Deus, e o sangue de seu irmão clamava a Deus³⁴⁶. Quando Davi cometeu adultério com Bate-Seba e afastou Urias do seu caminho, pecou contra Deus. “Disse Davi a Natan: ‘Pequei contra o Senhor’”³⁴⁷. Quando os homens se oprimiam mutuamente, e defraudavam-se uns aos outros, e pervertiam o julgamento das cortes, pecavam contra Deus, como Amós e outros profetas porfiavam em declarar. Igualmente verdadeiro é que todo pecado é pecado contra o homem. É pecado contra os próprios semelhantes. É óbvio que Caim pecou contra Abel, e Davi contra Urias. Mas não é só um pecado contra a vítima do ato. É também um pecado contra a sociedade, da qual o pecador faz parte. Pelo seu pecado reduz ele o seu nível de bondade, e de diversas maneiras envolve a outros, além de si próprio, nas conseqüências do seu ato. Quando Gideão fez um *ephod* “todo o Israel aí se prostituiu a ele”³⁴⁸. Todavia, todo pecado é pecado contra si

³⁴⁵ Gn 3.8.

³⁴⁶ Gn 4.10.

³⁴⁷ 2 Sm 12.13.

³⁴⁸ Jz 8.27.

mesmo. “Quem se afasta de mim, a si mesmo causa dano”³⁴⁹. A sua primeira consequência é, justamente, a ruptura daquela amizade com Deus que é o fundamento da felicidade do homem. Segue-se que, em vez de ser guiado e sustentado por aquela amizade, tropeça e cai no desvario, magoando-se a si próprio. É, além do mais, um câncer em sua alma, que avilta e conspurca a sua humanidade, até que “todos os instintos e propósitos do seu coração se voltam continuamente para o mal”³⁵⁰.

A reação de Deus ante o pecado não é só castigá-lo. Num certo sentido, é o próprio pecador que se pune a si mesmo e aos que lhe estão em redor. Abandonando o caminho de Deus, erra o alvo da sua própria felicidade, e é mais ele que Deus, que põe em cena a disciplina da tristeza. No entanto, o reconhecimento de que Deus não é um simples espectador deste mundo, mas intervém e influi ativamente no plano da história e da experiência, leva também à idéia de que ele não só se tornou inerente à natureza do universo moral disciplinar e pecador, mas que ele próprio intervém ativamente na disciplina³⁵¹. Já ficou dito acima que, se isso é prova da ira de Deus e da sua justiça, é igualmente prova do seu amor. Porquanto o amor de Deus

³⁴⁹ Pv 8.36. R. V. marg. e R. S. V. acham que o versículo quer dizer “aquele que me perde, a si mesmo causa dano”, e sublinham o contraste com o versículo precedente “aquele que me encontra”, O que é, provavelmente, correto; mas aquele que perde a Deus, perde-o porque peca, e o verbo é usado como equivalente de “pecar” justamente porque o pecado era como errar o alvo. Ben Sira provavelmente reflete este versículo, quando diz: “Aquele que peca, atenta contra a sua própria alma” (Ec 19.4).

³⁵⁰ Gn 6.5.

³⁵¹ Assim, na história do primeiro pecado do homem, Adão primeiramente se isolou de Deus com o seu pecado, e em seguida Deus é representado no ato de expulsá-lo do jardim.

não é sentimentalismo balofo, indiferente a considerações morais. É forte para disciplinar o homem para o seu bem, e para despertá-lo ao sentido do seu desvario, ou quando não há esperança de sua emenda, infligir-lhe um castigo para despertar nos demais o senso da loucura insana do pecado.

É mais característico do pensamento veterotestamentário considerar a punição do pecado como disciplinar do que como penal, embora ambos figurem nas suas páginas. Quando é meramente penal, é indício de que a indisciplina não pode ter nenhum efeito no disciplinado, por ter o esfacelo moral ido longe demais. Em lugar algum se concebe que o pecado seja expiado pela punição, de tal modo que com o simples fato da punição a amizade seja restaurada³⁵². A amizade só é restaurada quando o castigo realizou a sua missão dá purificar o espírito. Esse pensamento é comum na estrutura deuteronômica do livro dos Juízes,

³⁵² Tomada em si mesma, a passagem de Is 40.2 poderia parecer justificar essa interpretação, uma vez que o profeta é mandado anunciar a Jerusalém "que o seu tempo de árduo serviço está terminado e perdoado a sua iniquidade, porque recebeu da mão de Iahweh o dobro por todos os seus delitos". Mas os capítulos seguintes mostram claramente que o dêutero-Isaías acreditava que o seu espírito se morigerara, de modo que agora a cidade se mostrava disposta a retornar à obediência. Repetidas vezes é ela descrita como a serva de Iahweh, e em parte alguma se acha o pensamento de que esteja credenciada à libertação e restauração, quer obedeça quer fique indiferente a Deus (cf. B. W. Helfgott, *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*, 1954, p. 65, onde é citada a teoria de R. Joshua ben Hananiah de que "a salvação virá para Israel quer se arrependa quer não"). São "os que esperam por Iahweh" que renovam a sua força (Is 40.31), e se se promete ajuda aos homens de Israel (Is 41.14) existe a crença de que se alegrarão em Iahweh (Is 41.16). Todo o peso da mensagem do dêutero-Isaías é da graça de Deus, para ser provada outra vez na libertação que a nação israelita experimentará, e não a idéia de que ela a mereceu pelo castigo a que foi sujeitada.

onde é a comunidade e não o indivíduo que se tem presente. Pelo declínio religioso e decadência do espírito, invocava o povo sobre si a experiência purificadora da opressão estrangeira, até que se dispusesse a voltar para Deus, quando um novo chefe era suscitado para libertá-lo. Também na experiência individual é verdade que quando o coração se abrandava pela tristeza e o pecador se humilha diante de Deus, a amizade pode ser restaurada³⁵³.

Nem confia Deus meramente no legado de tristeza que o pecado deixa após si, para abrir os olhos dos homens para a insânia dos seus caminhos. Envia os seus profetas para avisar os homens do desatino do caminho que os seus pés vão trilhando. Jeremias, com aquele antropomorfismo já mencionado, quando fala que Deus se ergue de manhã cedo para enviar os seus profetas, exprime soberbamente a concepção do ardente desejo que Deus tem de recuperar o pecador, desejo veemente que também figura alhures de outras maneiras. O ministério dos profetas, com a sua ênfase sobre a conformidade com a vontade moral de Deus, é, sem dúvida, algo de único na história do mundo antigo, e Deus não se deixou ficar sem testemunha em Israel, para chamar de volta os homens a si próprio e à sua obediência. Por vezes a sua palavra surtia efeito e induzia à penitência. Assim, quando Davi pecou e o profeta Natan o repreendeu, não foi a morte do filho de Bate-Seba que lhe confrangeu o coração em contrição, mas a palavra de Natan que o levou a dizer: "Pequei contra o Senhor"³⁵⁴. O fim, quer da lição dos acontecimentos quer do ministério dos profetas, era a submissão a Deus e renovada obediência à sua vontade.

³⁵³ Cf. 2 Sm 12.13.

³⁵⁴ 2 Sm 12.13.

Para além disso, encerra o AT uma mensagem de salvação³⁵⁵. Não fala somente de disciplina e advertência para lidar com o tenebroso fato do pecado, que se intromete entre o homem e Deus para frustrar o desígnio da sua criação. Põe à disposição a força para purgar o pecado e restabelecer o convívio. Rever toda a gama do conceito de salvação segundo a Bíblia é, aqui, impossível. Consiste ela não raro em salvar a nação contra os inimigos estrangeiros que pretendem dominar, ou que a oprimiram. Na esfera individual poderia a salvação consistir em livrar da doença, da adversidade, dos graves contratempos, dos opressores poderosos. Nada em tudo isso, no entanto, que seja de um alcance excepcional. Os homens sempre se voltaram para os seus deuses para que estes os salvassem em situações dessas, e recorreram à oração com a certeza de que a salvação bem poderia ser o ato da divindade. Israel tampouco era o único a procurar salvar-se do pecado. Onde se concebia ritualmente o pecado, julgava-se que era suscetível de remoção ritual. Acreditava-se que o deus era quem removia, mas igualmente se acreditava que se deixasse persuadir ritualmente a exercer o seu poder. Também em Israel, com a sua noção mais profunda do pecado, havia um ritual de salvação. E aqui se impõem certos esclarecimentos sobre o sacrifício ritual.

A religião de Israel, como a dos povos vizinhos, que constituía o fundo do qual ela veio e em cujo contexto se desenvolveu, exprimia-se mediante o sacrifício ritual. Da origem do sacrifício e do que foi presumivelmente o seu primeiro significado, não viria a propósito discorrer aqui, a não ser para dizer que é improvável que qualquer teoria simples faça justiça aos fatos³⁵⁶. Certamente no AT

³⁵⁵ Cf. A. Médebielle, "*Expiation dans l'Ancien Testament*" em SDB, III, 1938, cols. 48ss.

³⁵⁶ Cf. BJRL, XXXIII, 1950.51, p. 76ss.

nenhuma teoria de um único fim do sacrifício pode ser satisfatória. Porquanto é claro que alguns Sacrifícios eram propiciatórios, mas nem todos³⁵⁷. A oblação de agradecimento certamente não era³⁵⁸. Alguns sacrifícios se concebiam como carregados de um efeito sobre as pessoas que os ofereciam, ou sobre outros na intenção dos quais se ofereciam. A finalidade dos sacrifícios que Jó oferecia na conclusão de cada ciclo de festas dos seus filhos, era em parte afastar a ira de Deus porventura suscitada por alguma palavra ou ação irrefletida por parte deles, e também purificar os seus filhos³⁵⁹. A variedade dos sacrifícios e o sentido que a eles se dava, devem sempre ser tidos em conta. Nem pode um sacrifício tomado à parte ser adequadamente interpretado em termos de uma só idéia. Pode um elemento sobressair, sem que os outros necessariamente se excluam.

Sustentou-se que o ritual sacrificial de Israel era essencialmente de origem cananéia³⁶⁰. Pode tal tese invocar algum apoio em Am 5.25 e Jr 7.22, conforme a interpretação corrente desses textos. Amós pergunta: "Ofereceste-me, acaso, vítimas e oblações no deserto, por quarenta anos, ó casa de Israel?", e Jeremias, por sua vez: "Eu não disse nada aos vossos pais e nem lhes prescrevi nada a respeito de holocaustos e sacrifícios, no dia em que os tirei do Egito". Dir-se-ia que ambos os textos negassem ter Israel oferecido sacrifícios no período do deserto. Propus mais de uma vez as minhas razões para discordar dessa opinião

³⁵⁷ Sobre o sacrifício cf. W. P. Paterson, em *DB*, IV, 1902, p. 329ss, G. F. Moore, em *EB*, IV, 1907, col. 4813ss, G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, 1926, e W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel*, 1937.

³⁵⁸ Lv 7.11ss, onde a oblação de agradecimento é tratada como uma variante da oblação de paz.

³⁵⁹ Jó 1.5.

³⁶⁰ Cf. especialmente R. Dussaud, *op. cit.*

comum³⁶¹. Em passagens de maior antigüidade que o tempo de Amós deparamos com referências a sacrifícios no tempo de Moisés, e se Amós e Jeremias quisessem desafiar a tradição, tê-lo-iam feito mais diretamente que com uma pergunta retórica e uma alusão de passagem. De mais a mais, o sacrifício da Páscoa é fundamental na narrativa do Êxodo, e é difícil supor que esses dois profetas negassem que fora ordenado por Deus e efetivamente oferecido.

Mas, à parte esses dois textos, pode-se conceder que o ritual israelita era predominantemente de origem cananéia ou de origem pré-mosaica³⁶². Conforme o próprio testemunho do AT foi freqüente o consórcio da prática religiosa cananéia com a religião de Israel durante longos períodos. Certas coisas foram, por fim, eliminadas e outras ficaram, incorporando-se à prática de Israel e transformando-se no veículo da sua fé.

É, contudo, improvável que todo o ritual de Israel haja sido adotado dos seus vizinhos cananeus. Ainda que houvesse sido, teríamos que reconhecer que a importância atribuída aos ritos é de maior importância que os próprios ritos, e que na fé autêntica essa importância pode não ter sido a mesma que na religião cananéia. A Páscoa, que quase certamente não foi adotada dos cananeus, e sim oferecida antes de os israelitas penetrarem na região, era provavelmente de origem muito remota e pré-mosaica³⁶³.

³⁶¹ Cf. BJRL, XXIX, 1945.6, p. 16ss, XXXIII, 1950.1, p. 79ss, e *The Unity of the Bible*, p. 30ss.

³⁶² Cf. J. Pedersen, *Israel*, III-IV, 1940, p. 317: "O que sabemos agora do culto fenício-cananeu é suficiente para garantir a conclusão de que a maior parte das práticas sacrificais israelitas foram aprendidas dos cananeus". Cf. J. P. Hyatt, *Prophetic Religion*, 1947, p. 128; S. H. Hooke, *The Origin of Early Semitic Ritual*, 1938, p. 45ss.

³⁶³ E. Dhorme, *La Religion des Hébreux Nomades*, 1937, p. 211, diz: "Assim é o ritual da Páscoa na sua primitiva simplicidade, e não encontro

Mas desde o tempo de Moisés a sua importância se prendeu ao Êxodo, e qualquer que tenha sido o seu sentido anteriormente, perdera para ele toda importância. Sob esse aspecto e em relação a todos os ritos sacrificais e outros, o sentido atribuído aos ritos é de maior importância que um simples interesse antiquário na origem dos próprios ritos.

Dizia eu acima que nem todos os sacrifícios israelitas podiam ser interpretados em termos de uma única idéia. Nem todos os sacrifícios eram, efetivamente, sacrifícios de animais. Ao lado desses havia as primícias e os dízimos³⁶⁴. Julgava-se que esses pertenciam a Deus, e não se consideravam um dom do homem a Deus. A sua bondade era a fonte de que climanavam, e conseqüentemente, lhe pertenciam de direito, e seria sacrilégio tomá-los o homem para si. Havia, ainda, oblações de alimentos³⁶⁵ e oblações espontâneas de bens³⁶⁶, que cumpre distinguir de sacrifícios de animais. Dos sacrifícios de animais, alguns se consideravam como dons a Deus, outros como meios de expiação, e outros, finalmente, como meios de efetuar a comunhão com ele. Provavelmente o *minhah* era uma oferenda, embora não conste com clareza qual fosse o seu objetivo³⁶⁷. Era originariamente um sacrifício de animal³⁶⁸, e posteriormente

exemplo mais típico do sacrifício dos nômades". Sobre a Páscoa cf. *DB*, loc. cit., p. 338s, e *EB*, loc. cit., cols. 4207ss; G. B. Gray, *JTS*, XXXVII, 1936, p. 241ss; N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947, p. 13ss; T. H. Gaster, *Passover: its History and Tradition*, 1949; e H. Haag, *Luzerner Theologische Studien*, 1954, p. 17ss.

³⁶⁴ Cf. O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, 1917.

³⁶⁵ Sobre a oblação de alimentos, ou *minhah*, e suas variedades, cf. G. F. Moore, em *EB*, IV, 1907, cols. 4207s.

³⁶⁶ Cf. 2 Rs 12.4ss, 22.3ss.

³⁶⁷ Cf. G. B., Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, 1925, p. 14ss.

³⁶⁸ Esse termo é usado a propósito do sacrifício de Abel, Gn 4.4.

se tornou uma oblação de alimento³⁶⁹; mas se era um modo de exprimir a devoção ou um pedido de graça, não se sabe ao certo. Alguns dos sacrifícios de animais se consumavam inteiramente sobre o altar, e outros eram, em parte, o emolumento do sacerdote, e em parte consumidos no altar; outros, enfim, eram parcialmente consumidos pelo próprio oferente.

Nem todo sacrifício de animais, portanto, se relacionava com o pecado e a sua expiação ou a obtenção de algum favor. Os sacrifícios de ação de graça eram preferentemente o reconhecimento de que se haviam recebido algumas graças de Deus. Da mesma forma os sacrifícios em cumprimento de votos³⁷⁰. Contrair um voto era tão voluntário como trazer um sacrifício de ação de graças; mas, uma vez feito, o voto impunha uma obrigação sobre o indivíduo, e repudiá-lo seria um pecado. Em si mesmo, porém, era um sacrifício de ação de graças contratual. Outros sacrifícios havia mais diretamente ligados ao pecado. Entre eles se incluíam as oferendas de paz, oferendas de pecados e oferendas de culpa, para usarmos os termos correntes nas traduções. No Lv 5.1-9, o sacrifício pelo pecado e o de culpa parecem ser a mesma coisa, mas a princípio diferiam, provavelmente, entre si³⁷¹. Ambos se ofereciam, ao que parece, por pecados mais específicos que o sacrifício da paz³⁷². Este último, por sua vez, é de significado incerto. Pode ter sido oferecido para assegurar boas relações com Deus, ou para restaurar essas relações.

³⁶⁹ Cf. Lv 2.

³⁷⁰ Cf. J. Pedersen, *Israel III-IV*, p. 324s.

³⁷¹ Cf. J. H. Kurtz, *Sacrificial Worship in the Old Testament*, p. 189ss; G. B. Gray, op., cit., p. 57ss.

³⁷² Nos tempos pós-exílicos a oferenda de paz incluía a de ação de graças, o voto e a oblação espontânea; cf. Lv 7.11ss.

Além desses sacrifícios individuais, achamos na Lei provisão para os sacrifícios quotidianos em intenção da comunidade³⁷³, de modo que se pudessem manter relações convenientes entre ela e Deus. Além disso, no dia anual de expiação, cujo ritual era, sem dúvida, de origem muito antiga, oferecia-se um sacrifício pelo pecado da comunidade durante o ano³⁷⁴. Mas aqui o bode expiatório em que se punha o pecado do povo, era enxotado para o deserto, e não sacrificado no santuário³⁷⁵. Tudo isso indica suficientemente, sem exauri-la, a variedade de ritos sacrificiais e a das finalidades pelas quais eram oferecidos.

Mais importante é observar que em lugar nenhum da Bíblia se atribui a qualquer sacrifício a propriedade de efetuar a salvação mediante a meta realização de um rito exterior. Que muita gente os encarasse nesses termos é indiscutível, e que assim fossem olhados fora de Israel é, também, inegável. Mas os profetas continuamente denunciavam a idéia de que, mediante o oferecimento de abundantes sacrifícios, se assegurava a prosperidade e o bem-estar da comunidade, e a Lei tampouco se contentava com um ato puramente formal. Quando se oferecia um sacrifício pelo pecado, exigia a Lei a confissão do pecado e a humilde penitência do espírito, e onde o pecado era contra outro homem e a restituição podia ser feita, exigia a restituição³⁷⁶. No dia da expiação o sumo sacerdote devia fazer a confissão pelo pecado da comunidade³⁷⁷. Representava a

³⁷³ Cf. Ex 29.38ss, Lv 6.8ss, (Hb 1ss), Nm 28.3ss.

³⁷⁴ Cf. Lv 16, Cf. Gray, op. cit., p. 306ss, Oesterley, op. cit., p. 226ss; e também S. Landersdorfer, *Studien zum biblischen Versöhnungstag* (AA, X, 1), 1924.

³⁷⁵ Cf. Gray, op. cit., p. 306ss, e Oesterley, op. cit., p. 226ss.

³⁷⁶ Cf. Lv 5.5s; Nm 5.6s.

³⁷⁷ Lv 16.21.

comunidade na confissão bem como no próprio sacrifício, e se a sua confissão não representasse o espírito do povo, o sacrifício era oco e sem sentido.

Cumpra, ao mesmo tempo, reconhecer abertamente ser crença que o sacrifício convenientemente oferecido acumulava força. Não era apenas o símbolo da petição do oferente, mas investia-se do poder que derivava de Deus e não do ofertante. Este punha as mãos sobre a cabeça do animal, e assim de algum modo se identificava com ele³⁷⁸. Não se reduzia tudo a que o animal o substituísse, morrendo em seu lugar. Na morte, concebia-se que ele morresse – não fisicamente, é claro, mas espiritualmente. A morte do animal simbolizava vividamente a sua morte a tudo o que se interpusesse entre ele e Deus, no caso de um sacrifício pelo pecado, ou a sua entrega a Deus, repassada de gratidão e humildade em outros casos. Mas além disso se acreditava ser esse o meio de purificação para ele, ou a amizade pela qual Deus se lhe franqueava, ou a certeza de uma bênção com que ele se retirava. Expressa, assim, o sacrifício o espírito do adorador, e lhe impetrava algum benefício; transportava o seu espírito para Deus e trazia-lhe de Deus o que pleiteava e precisava.

Isso significa que se julgava que o sacrifício acumulava força, mas só quando oferecido com genuíno espírito de penitência e submissão. As denúncias proféticas visavam os que ofereciam sacrifícios que não eram, absolutamente, o órgão do seu espírito, e cuja orgulhosa indiferença à vontade de Deus se afirmava em suas vidas. Não esqueçamos, por outro lado, que onde se prescrevia o sacrifício, a penitência e a submissão de espírito só por si não bastavam. Que a obediência seja melhor que o sacrifício, e

³⁷⁸ Lv 1.4; 3.2; 8.13; 4.4,15,24,29,33; 8.14,18,22; 16.21; cf. Ex 29.10,15,19.

que a obediência se expresse na vida e não somente no culto, sempre o reconheceu a corrente autêntica da espiritualidade israelita³⁷⁹. Mas não achava que um homem se pudesse salvar do seu pecado pela sua penitência e obediência. Só Deus podia salvá-lo, e julgava-se que o sacrifício era o meio daquela divina salvação, quando um homem se apresentava com o seu sacrifício.

Como quer que fosse, não era o sacrifício o único órgão do poder divino ou o único meio à disposição do homem para se acercar de Deus. Para muitos pecados nenhum sacrifício era prescrito, mas a porta do perdão divino não ficava necessariamente fechada. Já se fez menção da penitência de Davi em resposta à repreensão de Natã. Lemos, em seguida, que Natã disse: "Também o Senhor perdoou o teu pecado"³⁸⁰. Nenhum sacrifício podia ser oferecido, porque nenhum havia prescrito pela Lei; mas a mancha foi lavada. Não pela penitência do rei, mas pelo ato de Deus em resposta à sua penitência. Nem o perdão do pecado de Davi dispensou o castigo. Na fé israelita o perdão é a purificação do pecado, não a dispensa do castigo. No caso de Davi, o castigo tomou a forma da morte do filho de Bate-Seba³⁸¹, mas isso foi considerado como o castigo do rei. Quando Acab se humilhou perante Deus após Elias tê-lo censurado pela morte de Nabot, o seu arrependimento foi aceito por Deus, mas evitado não foi o castigo³⁸². Nesse caso, a penalidade pelo pecado foi colhida nos dias do seu filho. Com a nossa perspectiva mais individualista sentimo-nos inclinados a sentir aqui uma injustiça, se bem que a experiência nos mostre que as crianças de hoje podem

³⁷⁹ Cf. 1 Sm 15.22; Os 6.6, Pv 15.8, Ec 5.1.

³⁸⁰ 2 Sm 12.13.

³⁸¹ 2 Sm 12.14.

³⁸² 1 Rs 21.29.

pagar o preço dos pecados de seus pais. Em Israel, no entanto, havia um sentimento mais forte de solidariedade da família e da nação, a ninguém acudiria a idéia de injustiça. Mais importante é reconhecer que mesmo o perdão divino não cancela todos os efeitos do pecado, e que a única penitência verdadeira é um genuíno horror ao pecado, e não um desejo egoísta de lhe evitar as conseqüências.

É claro, portanto, que a salvação do pecado, segundo o pensamento veterotestamentário, é algo de mais inclusivo que o sacrifício, embora lhe diga respeito. A salvação é sempre o ato de Deus, e restaura a relação entre o homem e Deus, interrompida pelo pecado. Pode efetuar-se com ou sem sacrifícios. Por outro lado, nem todo sacrifício se destina a salvar do pecado. Nenhum desses dois termos se prende exclusivamente ao outro. Além do que, a palavra mais significativa sobre o sacrifício, no AT, não figura na Lei, e não fala de uma vítima oferecida sobre o altar. Está no cânon profético o que lemos a respeito da morte do Servo Sofredor³⁸³, cuja morte era um sacrifício de expiação para muitos, e de mais ampla eficácia que qualquer sacrifício oferecido no templo. Não era a morte de um animal sem mácula, oferecido voluntariamente, e sim o sacrifício espontâneo de alguém que era isento de mancha moral³⁸⁴. Podiam os sacrifícios do templo ser eficazes para o indivíduo ou para a comunidade de Israel, mas a morte do Servo foi descrita e definida como eficaz para as nações. Era a gente das nações que se descrevia a confessar os seus pecados, quando para ele erguiam os olhos, e a reconhecer que o castigo que deveria ter sido deles, por ele era

³⁸³ Is 53.8s.

³⁸⁴ Is 53.9.

suportado³⁸⁵. Além disso, sua morte não foi eficaz para eles enquanto não lhe aplicaram aquele espírito de humilde confissão, que a Lei exigia nos seus sacrifícios. Não era, repetimos, a sua penitência e resignada rendição que consumavam a sua salvação. Era o Senhor que dispunha no Servo a iniquidade dos homens no momento da confissão destes, e que tornou a sua morte um sacrifício expiatório pela sua salvação³⁸⁶.

Há muitos níveis no AT, mas certas constantes são encontradas em todos os níveis. A libertação do jugo egípcio ou de inimigos vizinhos não se situa no mesmo nível que a salvação do pecadlo, e a salvação do pecado inconsciente não está no mesmo nível que a salvação dos pecados do espírito. Reconhecia-se, no entanto, que em todos os níveis a salvação era obra de Deus. Sua condição é invariavelmente apresentada como humilde renúncia e fé, acompanhada de arrependimento onde houvera pecado. Antigo Testamento em fora, considera-se o homem como criatura de Deus, feita para a sua amizade e serviço, e apto para desfrutar desse convívio apenas enquanto continua no serviço. AT em fora se nos põe diante do homem a exercer a sua liberdade para pecar. Além do que, por toda parte o pecado é alguma coisa que não só ofende a Deus mas prejudica o homem, e o despoja dos recursos da amizade de Deus, que o desígnio divino lhe pusera à disposição. AT em fora se nos apresenta o amor de Deus. Porquanto embora o pecado humano seja uma ofensa a ele, o seu ardente desejo de que se restaure a amizade se mostra na sua disciplina e nas suas admoestações, bem como na pronta anuência aos anseios humanos de que se

³⁸⁵ Is 53.4s.

³⁸⁶ Is 53.6,10.

restaure a amizade pelo exercício do seu divino poder de remover o obstáculo que o homem levantara. O que o fruto da amizade significa na vida que se conforma com a vontade de Deus, teremos oportunidade de considerar em outra conferência.

IV

O INDIVÍDUO E A COMUNIDADE³⁸⁷

Em tudo o que até aqui se disse sobre o homem no pensamento de Israel, uma questão importante deixou de ser mencionada: a relação entre o indivíduo e a sociedade³⁸⁸. Concebe-se o homem como um simples fragmento da comunidade, levado de roldão na sua vida e envolvido nas vicissitudes da sua sorte, ou como um indivíduo, responsável perante Deus pela sua própria vida? Sugere-se, às vezes, que Jeremias e Ezequiel é que descobriram o indivíduo, e que antes de sua época se concebia o homem em termos da sociedade a que pertencia³⁸⁹. Grosseira exa-

³⁸⁷ Esta conferência já apareceu, com a permissão da Union Theological Seminary, Richmond, e dos editores do presente livro, em *Theology Today*, XII, 1955-6, p. 491ss, Foram feitas algumas modificações no texto, e indicações bibliográficas mais completas foram aqui acrescentadas.

³⁸⁸ Sobre o tema desta conferência cf. F. Spadafora, *Colletivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento*, 1953; igualmente M. Löhr, *Sozialismus und Individualismus im Alten Testament* (BZAW, nº 10), 1906, H. Gunkel, em RGG, 1ª ed., III, 1912, p. 493, A. Causse, *Du Groupe ethnique à la communauté religieuse*, 1937, J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (BZAW, nº 67), 1938, p. 32ss, J. de Fraine, *Biblica*, XXXIII, 1952, pp. 324ss, 445ss, e G. E. Wright, *The Biblical Doctrine of Man in Society*, 1954.

³⁸⁹ Cf. C. H. Patterson, *The Philosophy of the Old Testament*, 1953 p. 239, onde se afirma sem reboços que na mente dos profetas anteriores a Jeremias nunca ocorrera a idéia “de que Iahweh considerasse os indivíduos responsáveis pelas suas próprias ações”. Juntamente com isso cf. B. M. Pickering, em *New Commentary on Holy Scripture*, de Gore, 1928,

geração. Verdade é que esses profetas acentuaram a responsabilidade individual, mas não foram os primeiros a reconhecer a importância e valor do indivíduo. É também verdade que havia um senso muito mais vivo da solidariedade de um homem para com os seus semelhantes do que se tornou comum no mundo moderno, até a última geração, quando em algumas sociedades o indivíduo submergiu completamente na sociedade. Mas em nenhum período da vida de Israel encontramos um coletivismo extremo ou um extremo individualismo, e sim uma combinação de ambos³⁹⁰. Certos autores ou certas passagens encarecem mais um lado dessa natureza dual do homem que o outro, mas ambos os lados pertencem à integridade do pensamento bíblico de todos os períodos³⁹¹.

p. 487s. Oesterley e Robinson, embora digam (*Hebrew Religion*, 2ª ed., p. 264) que Jeremias “é, num sentido muito real, o pai do individualismo na religião” (cf. p. 292s, onde se diz que Jeremias “foi o primeiro a ensinar que o homem, o indivíduo, não a nação, era a unidade”) mostraram-se cautelosos em reconhecer que antes de Jeremias o indivíduo tivera lugar e posição na vida política e religiosa do Israel primitivo (p. 263). Cf. A. Causse, op. cit., p. 111 onde se diz que com Jeremias “encontrou o indivíduo o seu lugar e a sua dignidade, e é o homem enquanto homem que é o sujeito da religião”. A. Lods recuou o começo do individualismo até o tempo de Isaías, e sustentou que ao reunir em torno de si os seus discípulos para formar o núcleo dos “supérstites convertidos”, “iniciou ele a emancipação religiosa do indivíduo” (*The Prophets and the Rise of Judaism*, 1937, p. 102). Cf. também JR Slater, *The Biblical World*, XIV, 1899, p. 172ss.

³⁹⁰ Cf. J. Hempel, op. cit., p. 41ss, e *Gott und Mensch im Alten Testament* (BWANT, III, 2), 2ª ed., 1936, p. 193; O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, 1936, p. 53ss. A. Weiser (*Jeremia* (ATD), II, 1955, p. 293n), diz: “Que a idéia da responsabilidade pessoal tenha tido a sua significação na moralidade do AT, ao lado da idéia da retribuição pessoal, mal se precisa sublinhar”.

³⁹¹ Cf. I. G. Matthews, *The Religious Pilgrimage of Israel*, 1947, p. 14: “O individualismo num grau elevado, por paradoxal que pareça, ia de

Havia piedade e pecado individuais, e recompensa e castigo individuais muito antes do tempo de Jeremias³⁹². A história de Acan é a ilustração básica do sentido de solidariedade comunitária, e não raro se lhe atribui uma proeminência indevida no estudo do pensamento israelita. Quando Acan pecou, guardando para si um pouco do tesouro do inimigo que devia ser destruído, conforme o anátema sagrado lançado contra tudo o que pertencera ao inimigo³⁹³, toda a comunidade sofreu enquanto Acan e sua família não foram completamente exterminados³⁹⁴. Seu pecado não era apenas um assunto particular. Não interferiu só entre ele e Deus, mas entre a comunidade inteira e Deus. Num sentido especial, envolveu toda a sua família, porque a família era considerada um prolongamento da personalidade da sua cabeça³⁹⁵, e assim não só Acan mas sua família com ele tiveram de ser destruídos para se livrar a comunidade da mancha que havia contraído. Nessa narrativa se entremeiam muitas idéias e práticas de que não devemos compartilhar. De momento isso não nos importa, uma vez que é só com a fé israelita que nos estamos ocupando, a idéia inerente a essa história de que o indivíduo e a comunidade formavam uma só unidade. O mesmo se vê na

mãos dadas com a solidariedade". Mas na p. 164 disserta sobre o emergir gradual do indivíduo "sob o influxo do êxito militar, do desenvolvimento da indústria e do crescimento da sociedade e do governo", e diz que é acertadamente que Jeremias se deve cognominar o pai do individualismo.

³⁹² Cf. J. de Fraine, loc. cit., p. 334ss.

³⁹³ Sobre o interdito cf. acima, p. 15s.

³⁹⁴ Js 7.1ss.

³⁹⁵ Cf. J. Pedersen, *Israel* I-II, p. 46ss, esp. p. 63: "Ao redor do homem a casa se agrupa, e forma uma comunidade psíquica, que traz a sua marca. Esposas, filhos, escravos, propriedade se fundem inteiramente nessa unidade".

história do pecado que Davi cometeu recenseando o povo, o que acarretou uma peste sobre toda a nação, com grande perda de vidas³⁹⁶.

Um instante de reflexão bastará para mostrar que não se reduzia a isso o ensinamento encontrado no AT antes da época de Jeremias e Ezequiel³⁹⁷. Em um mundo pecaminoso, caminhava Henoc com Deus na sua piedade individual, até que Deus o arrebatou para junto de si³⁹⁸. Quando a iniquidade humana bradava aos céus e Deus mandou as águas do dilúvio, Noé foi salvo da catástrofe geral³⁹⁹. Abraão sobressai pela nobreza do seu caráter individual. Se se alegar que tudo isso pertence a um passado lendário, nem por isso deixarão essas coisas de atestar que se reconhecia a importância do valor dos indivíduos, e da realidade de uma relação individual com Deus. Além disso, indivíduos humildes como Ana, que não pertence a um passado tão lendário assim, apresentavam os seus pedidos a Deus e verificavam que eram atendidos⁴⁰⁰. Porque não era ele um Deus que só se dignasse olhar para o homem quando perdido na multidão⁴⁰¹. Todo profeta verdadeiro era um

³⁹⁶ 2 Sm 24.1ss.

³⁹⁷ Cf. H. Gunkel, em *RGG*, loc. cit., col. 495: "Apesar disso a suposição de que o indivíduo na religião do Israel primitivo não tinha, geralmente falando, nenhuma relação, seria um erro grosseiro"; igualmente W. Eichrodt, em *Festschrift Otto Procksch*, 1934, p. 47: "Foi, sem dúvida um grave equívoco a respeito da visão israelita da aliança com Deus ter-se, por vezes, pensado que até o tempo do profetismo não se pode falar de uma confiança pessoal em Deus por parte do israelita, considerado individualmente".

³⁹⁸ Gn 5.24.

³⁹⁹ Gn 6ss.

⁴⁰⁰ 1 Sm 1.10ss.

⁴⁰¹ A. Lods (op. cit., p. 169) reconhece que houve individualismo na oração muito antes do tempo de Jeremias.

indivíduo que sentia estar sobre si a mão de Deus, e que era chamado a uma individualidade de serviço. O Deus capaz de falar a Moisés de dentro do arbusto em chamas⁴⁰², era capaz de falar para Samuel enquanto este montava guarda ao pé da Arca⁴⁰³, a Amós quando seguia a sua humilde avocação⁴⁰⁴, e para Isaías no seio da multidão que se aglomerava no templo⁴⁰⁵, não era um Deus indiferente ao indivíduo. Além do que, nenhum dos profetas poderia ser acusado de esquecer o indivíduo no seu interesse pela sociedade. Quando Davi pecou com Bate-Seba e contra Urias, foi a Davi como pecador individual que Natan se dirigiu⁴⁰⁶. Não esperou que as sanções divinas contra a comunidade, como no caso de Acan, envolvessem a sociedade no delito de Davi. Quando Jezabel invadiu os direitos privados de Nabot e o mandou executar judicialmente, Elias assumiu a causa de Nabot em nome do Senhor⁴⁰⁷. Quando os profetas do oitavo e sétimo séculos viam sob o arado, individualmente, homens e mulheres, sofrendo os efeitos da ganância egoísta e do exercício inescrupuloso do poder por parte dos grandes senhores, era como indivíduos que os viam, e com veemente indignação denunciavam os que se desmandavam em tropelias. Verdade é que todas essas coisas eram, a seus olhos, não meros assuntos individuais, e sim assuntos que interessavam a toda a comunidade e às suas relações com Deus. Não eram doutrinadores individualistas, mas tampouco eram doutrinadores coletivistas, indiferentes ao indivíduo exceto como fragmento da comunidade.

⁴⁰² Ex 3.4ss.

⁴⁰³ 1 Sm 3.4ss.

⁴⁰⁴ Am 7.15.

⁴⁰⁵ Is 6.7ss.

⁴⁰⁶ 2 Sm 12.1ss.

⁴⁰⁷ 1 Rs 21.17ss.

Acreditavam que a vida de cada indivíduo interessava a toda a comunidade, mas apesar disso viam o indivíduo como indivíduo, e denunciavam os pecados de indivíduos como os da sociedade, e clamavam contra as injustiças sofridas pelos indivíduos.

Convém lembrar que também se importavam com os pecados coletivos da sociedade e com o bem-estar coletivo da mesma. Havia em seu pensamento um equilíbrio e uma totalidade que não raro falta ao nosso. Sobejas vezes é o pecado, ao nosso modo de ver, uma coisa totalmente pessoal, e esquecemos que a comunidade tem uma vida, um caráter e uma vontade, e que pode desafiar a vontade de Deus e, conseqüentemente, pecar, para a sua própria infelicidade e a infelicidade de todos os seus membros. Os chefes religiosos de Israel nunca o esqueceram. Reconheciam que o homem tem a socialidade a par da individualidade, e que a comunidade, tanto como o indivíduo, pode ter relações com Deus. Ignora o AT por completo a idéia de que não se pode chamar às barras do tribunal uma nação. Denuncia-se não raro um povo inteiro. Os capítulos iniciais do livro de Amós contêm uma série de denúncias nacionais, em que os povos vizinhos são acusados, uns após outros, de terem violado os princípios da humanidade e, conseqüentemente, a lei de Deus. Nas coletâneas proféticas associadas aos nomes de Isaías, Jeremias e Ezequiel há muitos oráculos dirigidos contra povos estrangeiros⁴⁰⁸. Todos os grandes profetas pré-exílicos proferem, além disso, sentença contra o seu próprio povo como um todo, e não meramente contra os governantes ou contra indivíduos culpados. Descobrimos, igualmente, que na lei sacrificial se estabelecem sacrifícios diários pela comunidade e

⁴⁰⁸ Cf. Is 13ss; Jr 46ss; Ez 25ss.

o sacrifício anual do dia de expiação pelos pecados da comunidade durante o ano precedente. Nem a Lei nem os profetas encaravam a religião meramente como um intercâmbio privado entre o homem e Deus, mas como algo de importância social e individual. Não esqueçamos, contudo, que em período algum da história de Israel se concebeu o sacrifício simplesmente como um rito social. Sempre houve sacrifícios individuais, assim como os houve corporativos, e sempre podiam ser apresentados a Deus sacrifícios e petições individuais⁴⁰⁹.

É de notar que, segundo a doutrina bíblica da graça de Deus, quando uma nação é denunciada, quer-se dizer alguma coisa mais do que alhear-se de Deus o equilíbrio da vida da comunidade. Ensina a Bíblia que, por causa de uma pequena minoria, que é o sal da sociedade, a comunidade inteira pode ser poupada. Ter-se-ia podido poupar Sodoma mercê de um pugilo de homens de bem⁴¹⁰, e na idéia do Resto, que pervade tão grande parte do AT, temos outra ilustração do mesmo princípio⁴¹¹. Uma sociedade totalmente corrompida pode atrair sobre si mesma a catástrofe, para que a sua influência corruptora não se alastre ainda mais. Mas onde há esperança de reforma, a misericórdia divina persiste, e mesmo onde não há esperança para a sociedade como um todo, um Resto pode ser poupado, por sua

⁴⁰⁹ Cf. *The Rediscovery of the Old Testament*, p. 151s. (Ed. americana, p. 214s).

⁴¹⁰ Gn 18.16ss.

⁴¹¹ Sobre os Supérstites (ou Resto), cf. S. Garofalo, *La Nozione Profetica del "Resto d'Israele"*, 1942, H. Dittmann, *TSK*, LXXVII, 1914, p. 603ss, R. de Vaux, *RB*, XLII, 1933, p. 526ss, W. E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im Alten*, 1939, V. Heinrich, em *ThWB*, IV, 1942, p. 200ss, E. W. Heaton, *JTS*, N. S., III, 1952, p. 27ss; também S. Mowinkel, *Profeten Jesaja*, 1925, p. 66ss, e H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, p. 229ss.

própria causa⁴¹² ou pela dos que hão de vir mais tarde⁴¹³. No entanto, como se verá, não há doutrina bíblica da equação rígida de mérito e fortuna, e se reconhece que freqüentemente os bons são envolvidos nos desastres que os maus atraem sobre a comunidade a que pertencem. Bons e maus são membros de uma sociedade comum, e são igualmente envolvidos na sua experiência. Porquanto o pecado da sociedade, como o dos indivíduos, é pecado contra Deus e contra os seus membros como indivíduos, como contra o seu próprio corpo.

Freqüentemente se insurgem os homens contra a injustiça existente no mundo, responsabilizam a Deus por ela, como se ele tivesse a obrigação de cuidar que a sorte de cada homem correspondesse precisamente ao seu merecimento. É principalmente quando vêem indivíduos envolvidos nas conseqüências das políticas nacionais, pelas quais não podem ser considerados responsáveis, que levantam essa queixa. Mas o seu clamor está mal orientado. Deus não é responsável pelos atos dos homens ou das nações. Deu ao homem a liberdade e pelo exercício dessa liberdade só o homem é responsável. Quando Caim assassinou Abel⁴¹⁴, o ato foi dele, e não de Deus. É verdade que Deus criou o homem capaz de cometer o assassinio

⁴¹² Cf. Noé no tempo do dilúvio, ou os sete mil que não haviam dobrado o joelho a Baal no tempo de Elias (1 Rs 19.18). Cf. também Am 5.15; Sf 2.3. Pensa-se com freqüência que o Resto justifica a sua sobrevivência pela sua lealdade depois de ter sido poupado; cf. Is 4.3; 10.20ss; 28.5.

⁴¹³ Cf. Am 3.12; 4.1, e talvez Is 1.9. Em nenhuma dessas passagens há qualquer indicação de que o Resto tivesse sido poupado por tê-lo merecido, e na segunda delas se afirma explicitamente que não. Cf. também N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 1954, p. 99, onde o pensamento deste livro se exprime em termos da misericórdia divina para com um Resto indigno.

⁴¹⁴ Gn 4.8.

e outros crimes. Mas se de tal não fosse capaz, homem não seria. De modo semelhante, quando uma nação segue uma política que leva a um desastre terrível, e se presenciavam cenas de horror, a responsabilidade recai sobre a nação e não sobre Deus. É vão clamar contra Deus quando se colhem os frutos da iniquidade humana. Que haja injustiça no mundo, é manifestamente verdadeiro, e se reconhece abundantemente no AT, Mas isso é porque o pecado existe no mundo, e o pecado obra a injustiça por toda parte. Não se cansavam os profetas de advertir os homens dos frutos das loucuras que idolatravam, nas suas vidas individuais e na vida do estado. Exortavam os homens a renunciarem ao mal nos seus corações, a mudar os seus caminhos, para que pudessem escapar aos funestos males em que estavam prestes a mergulhar. Odiavam a injustiça e por isso odiavam o pecado, e em vez de se assentarem futilmente em juízo contra Deus, erguiam-se para lutar contra o pecado e para instruir os homens sobre a sua natureza abominável. A Bíblia não nutre ilusões quanto ao caráter do pecado, individual ou corporativo, e nele reconhece o mais imortal inimigo de Deus e do homem.

Podemos agora observar que, embora Jeremias e Ezequiel hajam, realmente, encarecido certos aspectos do individualismo, e particularmente a responsabilidade individual, o seu ensinamento não se resume nisso. Viveram em uma época em que os homens atribuíam aos seus pais as desgraças que assolavam a região, e se eximiam de qualquer parcela de responsabilidade, dizendo: "Os pais comeram agraços, e os dentes dos filhos é que se embotaram"⁴¹⁵. Saiu-lhe Jeremias ao encontro, enunciando esta doutrina:

⁴¹⁵ Jr 31.29; Ez 18.2.

“Cada um morrerá pelo seu delito”⁴¹⁶, e mais tarde achamos o mesmo ensinamento nos lábios de Ezequiel⁴¹⁷. Para esses profetas, não se devia fazer recair a responsabilidade sobre uma comunidade impessoal, e muito menos sobre a comunidade de uma geração anterior. Cada indivíduo tinha a sua parcela de responsabilidade na vida da comunidade. Não era um simples fragmento de um todo corporativo; era um indivíduo investido de responsabilidades. Não esqueçamos, no entanto, que essa ênfase no ensino de Jeremias e Ezequiel era um corretivo aplicado à falsa ênfase oposta da época⁴¹⁸. Jeremias não obsoletizou todo o conceito do homem como membro da sociedade, e jamais deveríamos atribuir-lhe a paternidade de um mero individualismo, como se visse os homens como um amontoado de areia, sem coesão alguma, simples coleção de unidades⁴¹⁹. Porque Jeremias alertava os homens quanto às amarguras que seus filhos conheceriam, como fruto do seu estilo de vida. É claro, portanto, que a sua doutrina do individualismo era apenas um lado da verdade, e não

⁴¹⁶ Jr 31.30.

⁴¹⁷ Ez 18.4. A. S. Peake (*The Problem of Suffering in the Old Testament*, 1904, p. 24) sustenta que essa palavra de Ezequiel “criou uma revolução no pensamento e na Vida religiosa”.

⁴¹⁸ 32 Cf. A. Médebielle, em SDB, III, 1938, col. 86: “O indivíduo não é, na sociedade, como uma roda numa engrenagem. É livre. Pode e deve, com as suas boas obras, escapar à responsabilidade do mal. Se o profeta Ezequiel pregou essa liberdade e esse dever com mais força que os seus predecessores, é porque as circunstâncias tornaram esse ensinamento ao mesmo tempo mais necessário e mais oportuno.”

⁴¹⁹ Cf. Spadafora, *Colletivismo e Individualismo*, p. 398: “Em Jeremias e Ezequiel, como em todo o AT, temos apenas a coexistência do coletivismo e do ‘individualismo’”. J. Skinner (*Prophecy and Religion*, p. 152), diz: “Com tudo isso, é duvidoso que a visão que Jeremias tinha do pecado fosse estritamente individualística. Progrediu muito nessa direção; mas não é tão claro que se atinja a meta”.

toda ela⁴²⁰. Aqui, como costumava acontecer, a verdade se encontra na tensão entre dois princípios aparentemente opostos. Ao declarar que, enquanto os pecados de seus pais não lhes haviam atraído o infortúnio, os seus pecados trariam desgraças sobre os seus filhos⁴²¹ não estava Jeremias, por certo, ensinando uma doutrina coerente da equação rígida de mérito e fortuna. Além do mais, a Nova Aliança, sobre a qual ele profetizava, embora se houvesse de inscrever nos corações dos homens e ser, assim, uma aliança individual, era simultaneamente uma aliança com a casa de Israel, e portanto uma aliança coletiva⁴²². Um individualismo árido não é menos incapaz de satisfazer à totalidade do ensinamento veterotestamentário que um coletivismo árido. Toda ênfase sobre um, em detrimento do outro, em qualquer período, é uma representação falseada da fé israelita. Uma única palavra, ou um incidente à parte podem mostrar um lado da verdade mais do que o outro, mas ambos os lados devem ser lembrados em qualquer estudo sobre o pensamento e a doutrina da Bíblia.

Fez-se uma referência à história de Acan, em que o povo inteiro ficou envolvido numa catástrofe devido ao pecado de um só homem. Nessa narrativa há uma mensagem espiritual profunda, embora a sua forma encarne a idéia, há muito superada, da mortandade em massa, à qual tanto Israel como os seus vizinhos por vezes recorriam

⁴²⁰ Isso parece ser esquecido por A. Causse, op. cit., p. 110s onde diz que no ensinamento de Jeremias os filhos não mais haveriam de sofrer pelos pecados dos seus pais, e que por isso esse foi o momento decisivo na evolução da religião, quando o indivíduo encontrou o seu lugar.

⁴²¹ Jr 16.3s.

⁴²² Jr 31.31ss. Sobre a autenticidade dessa passagem cf. acima, p. 50.

como a um ato religioso⁴²³. Guardara Acan para si um pouco dos despojos materiais porque o seu egoísmo espiritual triunfara sobre o seu dever público, e segundo todos os critérios devia ser condenado, como sem dúvida era condenado pela sua própria consciência. Mas Deus se ofendeu a tal ponto com o ato de Acan que retirou a sua ajuda de todo o povo, até que o transgressor fosse suprimido com toda a sua família. Não é pouco o que nos estranha nessa narrativa, e isso pertence às idéias do tempo. Que a família de Acan houvesse de ser exterminada com ele nos causa repulsa, mas não causaria aos homens do seu tempo, embora incorresse em condenação nas páginas do próprio AT. Porque no Dt 24,16 lemos: “Os pais não serão condenados à morte por causa dos filhos, nem os filhos por causa dos pais; cada qual será condenado à morte pelo seu próprio pecado”. Como quer que seja, essa história contém uma salutar advertência de que o indivíduo infiel ao dever pode envolver toda uma comunidade em desastre e sofrimento, e que o pecado privado de um homem nunca se reduz simplesmente a um assunto particular. Como indivíduo, é ele responsável pelos seus atos; outros, no entanto, envolvem-se inevitavelmente no seu ato.

Que um indivíduo à parte possa comprometer toda uma comunidade e arrastá-la à ruína, atesta-o amplamente a história. Basta um só traidor para entregar um exército ou uma nação, e um único ato imprudente pode expor ao perigo um número incalculável de pessoas. Todavia, em todos esses casos reconhecemos que há uma concatenação causal direta entre a falha individual e as consequências públicas, ao passo que no caso de Acan não se pode demonstrar nenhuma cadeia causal entre o seu pecado e a impotên-

⁴²³ Veja acima, p. 154s.

cia nacional que dele se seguiu. No mundo do espírito os elos causais, embora existam, são não raro indemonstráveis. A influência subtil e imperceptível de um espírito sobre outro é real, posto que é de difícil avaliação, e um homem mau é um ponto vulnerável da sociedade. Ainda que o pecado de Acan não tivesse sido descoberto, nem por isso teria deixado de ser um perigo social, um centro de infecção moral na vida da comunidade. Se a doença se instala em algum ponto do corpo, é ameaça real para o corpo antes que a sua natureza e localização sejam descobertas por um médico, como é descoberta após uma diagnose. Assim o pecador, mesmo que o seu pecado fique oculto, é uma ameaça, na medida do seu pecado, ao bem-estar da comunidade. Descoberto o delito de Acan, eliminaram o seu autor, menos para castigá-lo que por um ato de higiene social, para purificar a comunidade de sua mancha.

Quando o indivíduo representa e chefia a comunidade, menos de estranhar é que seu ato afete o bem da comunidade inteira, e que, se ele for mau, se torne um perigo público. A ação de um chefe pode determinar a política do estado e envolver o povo em desastre ou bênção. A insânia de Jeroboão, embora não fosse de modo nenhum a causa única da destruição, foi a ocasião dela, ao provocar a insurreição que a precipitou⁴²⁴. O ato de Davi, ordenando o recenseamento do povo foi seguido de uma peste⁴²⁵ e ainda que aqui, mais uma vez, não houvesse encadeamento direto de conexão causal, achou-se que um fato fora consequência do outro. Temos novamente aí um elemento de perene valor na história. O pecado privado de um chefe

⁴²⁴ 1 Rs 12.1ss.

⁴²⁵ 2 Sm 24.1ss.

interpõe-se necessariamente entre ele e Deus, e em consequência o torna insensível à guia de Deus, sem a qual não pode haver prosperidade verdadeira. Se é verdadeiro o ensinamento fundamental da Bíblia, de que não pode haver um bem-estar real para os homens, quer como indivíduos, quer como coletividade, a não ser na vontade de Deus, de suma importância é que os condutores de homens lhe obedeçam. Mas os que repudiam a amizade de Deus nas suas vidas particulares não podem, com sinceridade, procurar saber e cumprir a sua vontade nos seus atos públicos.

O ato do rei nunca é, portanto, sem importância para a nação. Sua vida privada pode afetar o seu ato público; e o seu ato público não é apenas seu, mas da comunidade, da qual é o representante⁴²⁶. Na Bíblia se afirma com frequência que Jeroboão I não só pecou, mas também fez Israel pecar, e quer-se com isso dizer que ele não só o levou pelo caminho do mal, mas que o ato que perpetrou como representante da nação foi, em si mesmo, um pecado coletivo, cujas consequências continuaram mesmo depois de sua morte. Os profetas denunciaram os líderes políticos e religiosos da nação, justamente porque os seus atos eram sempre mais que deles próprios. Apesar disso, não se deve supor que só os líderes importam. Todo indivíduo, líder ou homem comum, pode contribuir com alguma coisa para o rigor da vida comunitária, ou para diminuí-lo. Quando a indiferença à vontade de Deus se instala na alma de uma nação, esta exige líderes que a conduzam de maneira alheia à sua vontade; porque só dessa maneira concordarão em

⁴²⁶ Cf. J. Pedersen, *Israel*, III-IV, 1940, p. 82: "O povo compartilhava da responsabilidade do rei e devia assumir as consequências da sua ação, mesmo que não tivessem tomado parte nela".

seguí-los. Se outros chefes tivessem, o espírito da comunidade anularia a sua liderança. Declarou Jeremias que, embora Moisés ou Samuel tivessem de interceder em favor do povo de sua época, a intercessão seria inútil, visto estar a nação tão corrompida⁴²⁷. Nenhum desses grandes homens representaria realmente a nação que Jeremias conheceu. Chefes prudentes devem ser apoiados pelo espírito da comunidade que dirigem. Por outro lado, chefes insensatos, cujos atos podem comprometer e ameaçar as comunidades sob a sua direção, não devem ser suportados pacientemente, limitando-se o povo a declinar da responsabilidade dos seus atos. Sem terem em mente o mecanismo da democracia moderna, estavam os profetas certos de que um povo que trilhasse os caminhos de Deus, haveria de achar todos os seus interesses vigiados por Deus, que lhe suscitaria chefes afinados com o seu espírito. Assim é que Jeremias disse: "Voltai, filhos rebeldes, diz o Senhor, porque eu sou vosso amo, ...e vos darei pastores segundo o meu coração, que vos apascentarão com sabedoria e sorte"⁴²⁸. Quando, por conseguinte, tomamos o pensamento veterotestamentário como um todo, vemos que o espírito corporativo da sociedade e o espírito individual do chefe ou do homem vulgar são, uns e outros, importantes. Podem ser uma fonte de energia para a comunidade, se dirigidos pelo Espírito de Deus; um manancial de fraqueza, se estragados pelo pecado. Porque todo indivíduo, grande ou pequeno, é membro da corporação social, carregado na corrente da sua vida e traz a essa corrente a sua

⁴²⁷ Jr 15.1. Sobre o profeta como intercessor cf. F. Hesse, *Die Fürbitte im Alten Testament*, 1949, p. 39ss; e também N. Johansson, *Parakletoi*, 1940, p. 3ss.

⁴²⁸ Jr 3.14.

contribuição. Não pode viver só para si mesmo. A sua vida pertence a todos, e a vida de todos ao seu redor, lhe pertence.

Foi dito acima que não há doutrina bíblica de equação rígida de merecimento e quinhão. O livro do Deuteronômio e os escritos da escola deuteronômica são governados pela teoria dessa equação na experiência da nação. Promete o Deuteronômio que enquanto Israel for obediente à vontade de Deus, há de prosperar indefinidamente, mas que se desobedecer há de sofrer calamidades naturais e graves males às mãos dos inimigos⁴²⁹. O livro dos Juizes representa a história sob forma de uma alternância entre a opressão estrangeira, como resultado da deslealdade religiosa, e a libertação por intermédio de um chefe dado por Deus quando a ele reconduz os homens o arrependimento. Os profetas do período pré-exílico prenunciaram desastre às gerações que não seguiam os caminhos do Senhor. Tudo isso pressupõe que o merecimento e a sorte, ao menos em escala nacional, se ligam entre si. Há nisso uma certa verdade, de um modo geral, mas não toda a verdade. Menos verdadeiro ainda é esse princípio quando se individualiza, e se usa como base da doutrina de que todo homem ganha precisamente o que merece. Para Jeremias, como vimos, não representava toda a verdade, mas equilibrava-se com outros aspectos da verdade.

Há, no AT passagens que, tomadas em si mesmas, levariam a concluir que o homem bom terá seguramente bom êxito, e que o mau se encaminhará não menos seguramente para a tribulação. O salmo primeiro enuncia essa doutrina, e promete que o homem que encontrar o seu prazer na lei do Senhor há de descobrir que “tudo o que

⁴²⁹ Dt 28.1ss.

ele empreender terá êxito", ao passo que "o malvado será como o folhelho que o vento leva", e que a experiência mostrará que "o caminho dos ímpios acaba mal". Essa idéia é encontrada em não poucas passagens do Saltério. "Dito-so o homem que teme a Deus... Riquezas e abundância haverá em sua casa... Jamais será abalado... Não temerá péssima fama... O seu poder aumenta com honra"⁴³⁰. Ou então: "Bem-aventurado todo aquele que teme o Senhor, quem segue os caminhos que ele traçou. Quando comeres do trabalho de tuas mãos, feliz de ti e bom será para ti! Como uma videira fecunda será tua esposa, no interior de tua casa; como rebentos de oliveira estarão os teus filhos, ao redor de tua mesa"⁴³¹. Um salmo que nos é mais familiar diz: "Temei o Senhor, vós, seus santos, porque nada faltará aos que o temem. Podem os leões sofrer fome e penúria, mas a quem busca o Senhor não faltará bem algum"⁴³². No livro dos Provérbios encontramos os mesmos sentimentos: "Honra a Deus com os teus bens, com a flor de tuas rendas. Então encher-se-ão de trigo os teus celeiros e os teus lagares transbordarão de mosto"⁴³³. Ou ainda: "Feliz do homem que alcançou a sabedoria, e quem é dotado de inteligência... Longa vida tem na sua destra; e riqueza e honra na sua esquerda"⁴³⁴. Quando Salomão foi a Betel e lá contemplou a Deus na sua visão, e escolheu a sabedoria como o dom mais digno de ser almejado, lemos que Deus lhe disse que suas seriam igualmente a riqueza e a honra, e uma vida longa⁴³⁵. Tudo isso, em si mesmo,

⁴³⁰ Sl 112.1,3,6,7,9.

⁴³¹ Sl 128.1ss.

⁴³² Sl 34.9s (Hb 10s).

⁴³³ Pv 3.9s.

⁴³⁴ Pv 3.13,16.

⁴³⁵ 1 Rs 3.13.

pareceria apoiar a tese de que a prosperidade é que se acreditava ser a suprema bênção no AT⁴³⁶ e que a piedade era o caminho infalível para encontrá-la.

A isso se opõe, às vezes, o NT⁴³⁷, onde lemos: “Bem-aventurados vós, que sois os pobres, porque é vosso o reino de Deus. Bem-aventurados os que tendes agora fome, porque sereis saciados. Bem-aventurados vós, os que chorais agora, porque haveis de rir”⁴³⁸. Muito injusta é tal oposição, como injusta é a representação unilateral do ensino veterotestamentário que escolhe só as passagens como as há pouco mencionadas, sem levar em conta muitas outras. Já se deram muitos exemplos de sofrimento e opressão imerecida. Afora esses, temos os freqüentes lamentos dos salmistas, de que estão às voltas com a tribulação, de que pedem a Deus que os livre, e freqüentes reflexões sobre a prosperidade das maus. De quando em vez o salmista cobra alento, à idéia de que essa prosperidade é insegura, ao passo que para ele haverá libertação. Mas ainda assim se reconhece que não há uma equação rigorosa entre o merecimento e a sorte.

Que a virtude conduza à prosperidade e bem-estar, quer na escala individual quer na nacional, crê-se firmemente ser apenas um lado da verdade. Em um mundo isento de pecado e desobediência a Deus se acreditava que isso seria a verdade total, e por isso se pinta a Idade Aurea em termos de perfeita justiça e bonança econômicas⁴³⁹. Mas, como aqui e agora existe o pecado, e como

⁴³⁶ Sobre a concepção veterotestamentária de bênção cf. J. Pedersen, *Israel*, I-II, p. 182ss.

⁴³⁷ Cf. Francis Bacon, *Essay on Adversity*: “A prosperidade é a bênção do Antigo Testamento, a adversidade a bênção do Novo”.

⁴³⁸ Lc 6.20.

⁴³⁹ Veja abaixo, pp. 268, 279s.

homens e nações se envolvem nos pecados uns dos outros, não mais podem ser colhidos os frutos da virtude. Só o estulto concluirá daí que a virtude não importa, por não se poderem colher os seus resultados. Pode um homem plantar uma árvore e não colher os seus frutos. A geada pode deitar a perder as flores ou a tempestade os frutos, e a árvore não produzir colheita, uma vez que esta depende não só da natureza e da idade da árvore, mas ainda de outros fatores. Mas nenhum homem sensato concluirá daí que a natureza e a qualidade da árvore não tinham importância nenhuma.

A história de José é de sumo valor para mostrar que em tempos muito remotos se percebia que a verdadeira paga da virtude não consistia na prosperidade ou na adversidade, mas era coisa muito diferente. Verdade é que José chega, finalmente, à riqueza e à honra, mas quer na adversidade quer na prosperidade, ele tem a Deus por si, e conseqüentemente a sua verdadeira felicidade está a salvo. Acharmos essa idéia expressa em alguns provérbios. “É preferível o pouco com honestidade, do que os muitos bens adquiridos injustamente”⁴⁴⁰. “Vale mais adquirir a sabedoria do que o ouro! Possuir inteligência é mais estimável do que a prata”⁴⁴¹. “Mais vale um pobre de proceder intemerato, do que alguém de costumes perversos, embora rico”⁴⁴². O autor do Salmo 73 começa por invejar os ricos, mas acaba por compreender que no seu próprio infortúnio está muito melhor que eles, porque enquanto eles têm a sua riqueza, ele tem a Deus. “Mas eu estarei sempre convosco, pela destra vós me tomastes”⁴⁴³. É este aspecto do

⁴⁴⁰ Pv 16.8.

⁴⁴¹ Pv 16.16.

⁴⁴² Pv 28.6.

⁴⁴³ Sl 73.23.

AT que corre paralelamente ao outro, e isso não somente em um único período, que deveria sempre ser lembrado para compensar o outro, e que tema muito ilusório sugerir que, segundo a crença de Israel, a sorte de um homem ou a de uma nação guarda uma proporção rigorosa com o mérito dele ou dela.

Entre a doutrina de semelhante equação de merecimento e quinhão na escala nacional e individual deve, inevitavelmente, existir uma tensão. Porque, quando o destino de um rei ou povo atrai e desastre da guerra sobre uma comunidade, o seu peso recai indiferentemente sobre bons e maus, e todos se envolvem no sofrimento comum. De modo semelhante, pode o pecado de um indivíduo ser a causa de sofrimento para outros, às vezes para as vítimas do seu ato, como o pecado de Caim foi causa de sofrimento para Abel⁴⁴⁴, ou o pecado de Davi para Urias⁴⁴⁵, e às vezes para a sua família, imersa na tristeza e na vergonha que ele pode acarretar para si próprio⁴⁴⁶. Quando se insiste num dos aspectos com a exclusão do outro, surgem os problemas. Nos dias de Jeremias procuravam os homens eximir-se de toda a responsabilidade pelas suas desgraças; nos dias em que se escreveu o livro de Jó, havia círculos obcecados por um irredutível individualismo, persuadidos de que uma justiça exata se refletia invariavelmente na sorte individual. Nenhuma das duas teorias se amolda a todos os fatos da experiência. Habacuc se perturba com o problema dos maus que devoram o outro mais virtuoso que ele próprio⁴⁴⁷, e Jeremias⁴⁴⁸ e alguns dos salmistas se queixa-

⁴⁴⁴ Gn 4.8.

⁴⁴⁵ 2 Sm 11.6ss.

⁴⁴⁶ Cf. *The Discovery of the Old Testament*, p. 149, (ed., Americana, p. 211).

⁴⁴⁷ Hc 1.13ss.

⁴⁴⁸ Jr 12.1ss.

vam perplexos ante a prosperidade dos maus e a adversidade dos justos.

A questão da sociabilidade do homem ainda se complica mais com o laço que o une às gerações do passado e do futuro. Não é ele meramente um membro da sociedade contemporânea. Pertence ao passado e ao futuro. Enquanto Jeremias repreendia os seus companheiros por atribuírem aos pais as suas desgraças, a Bíblia ensina que há ocasiões em que uma geração peca e a seguinte paga as conseqüências do pecado. Quando Acab se arrependeu ao ouvir a repreensão de Elias, a palavra do Senhor veio a Elias, dizendo: "Viste como Acab se humilhou diante de mim? Já que se humilhou na minha presença não farei sobrevir a desgraça em seus dias; nos dias de seu filho acarretarei a desventura sobre a sua casa"⁴⁴⁹. Quando Isaías foi ter com Ezequias para lhe predizer que, por ter franqueado os seus tesouros aos mensageiros de Merodac-Baladan, um dia os seus tesouros seriam carregados para Babilônia e seus descendentes seriam eunucos do palácio do rei dos babilônios, Ezequias lhe respondeu: "Está bem o que diz o Senhor, como me anuncias... Pelo menos haverá paz constante"⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ 1 Rs 21.29.

⁴⁵⁰ R. V. traz aqui "paz e verdade", mas em Jr 14.13, onde aparece o mesmo termo, embora no genitivo, achamos a tradução "paz assegurada", em vez de "paz da verdade". A palavra *emeth*, que se traduz comumente por "verdade" vem da raiz *'aman*, que quer dizer "ser fiel", ou "confiável" (ver acima, p. 95). Fundamentalmente é algo em que se pode confiar, e portanto "estabilidade" ou "segurança" (assim R. S. V.) é, aqui, a tradução mais apropriada. Igualmente em Is 42,3 onde R. V. traz "julgamento na verdade", o sentido é, mais provavelmente "justiça perene" (onde "justiça" significa os princípios da verdadeira religião e a perfeita retidão que dela resulta; ver abaixo, p. 218, p. 662), como é visto por G. W. Wade, *Isaiah* (West. C.), 1911, p. 269. Cf. também R. Asensio, *Misericordia et Veritas*, 1949, p. 16s.

nos meus dias”⁴⁵¹. A experiência confere aqui com a Bíblia. Não raro acontece que os crimes de uma geração tardam a produzir os seus frutos, e é uma geração posterior que deve pagar o preço dos erros dos seus pais. Além disso, o Decálogo, na forma expandida que agora tem tanto no Êxodo como no Deuteronômio, declara que Deus visita os pecados dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração⁴⁵². Para muitos espíritos modernos isso se afigura injusto embora o fato seja inegável, como o atesta a experiência de que as crianças são envolvidas nos frutos das vidas de seus pais. Se consideramos o homem meramente como um indivíduo, pode parecer injusto; mas se compreendemos que ele pertence a um fluxo contínuo de gerações e à sociedade de que é membro, não é. Ao nascer, ingressou ele para uma sociedade e uma família em perpétua mutação, que no entanto preserva uma certa continuidade dentro dessa mudança, que faz dela uma unidade de momento em momento e de geração em geração. É herdeiro do passado e fragmento da sociedade do presente.

Sujeito, por um lado, a sofrer pelos pecados coletivos ou pelos de outros indivíduos, recebe ele, também, um rico patrimônio dos que o precederam e dos seus contemporâneos, e de uns e de outros pode receber grandes benefícios. Se compartilha dos males que nada fez para merecer, também recebe vantagens que não mereceu. Se lhe vem ímpeto de blasfemar contra Deus por causa dos débitos da sua balança, raramente se queixa dos seus créditos muito maiores⁴⁵³. Um individualismo árido não é suficiente nem para justificar a vasta e benfazeja herança do passado que

⁴⁵¹ 2 Rs 20.19, Is 39.8.

⁴⁵² Ex 20.5; Dt 5.9; cf. Ex 34.6s.

⁴⁵³ Cf. *The Rediscovery of the Old Testament*, p. 150s (ed. americana, p. 213).

vem às mãos de todo homem, nem para começar a entender a riqueza e complexidade da divina justiça. Somos, no entanto, indivíduos investidos de uma responsabilidade individual. Podemos soerguer ou rebaixar o teor espiritual da sociedade de que fazemos parte, e dar alguma coisa para o engrandecimento da herança que transmitimos aos nossos filhos, e o efeito do nosso caráter sem dúvida recairá, numa certa medida, sobre outros, de modo que nossas vidas não são exclusivamente nossas. Nossas, ao mesmo tempo, são elas e o efeito do nosso caráter também recairá sobre nós mesmos. Ambos os lados dessa verdade podem ser adequadamente salientados em diferentes situações. Ambos devem ser tomados simultaneamente na totalidade da verdade, e a fé israelita, tal como se reflete no AT, combinava-os entre si com sábio equilíbrio.

Isso significa que há um problema de sofrimento que não pode ser resolvido. O livro de Jó foi escrito para lidar com esse problema, mas não para resolvê-lo. O seu objetivo principal era insistir na existência de um problema do sofrimento inocente, que raciocínio humano algum logra resolver. Opina-se, por vezes, que até ser escrito o livro de Jó, a tese israelita ortodoxa era de que não havia sofrimento inocente⁴⁵⁴. Tal alvitre é obviamente falso. Não há a menor indicação de que Urias houvesse merecido a sua morte, ou de que o assassinato de Abel tivesse sido um ato de justiça. Jeremias estava persuadido de que a malícia da sua parentela era imerecida⁴⁵⁵. E todos os profetas que denunciaram as opressões do seu tempo estavam conven-

⁴⁵⁴ Cf. I. G. Matthews, *The Religious Pilgrimage of Israel*, p. 171s, onde se diz que os amigos de Jó "reiteraram as suposições dos antigos, consagradas pelo tempo", enquanto Jó "desafiava as sacrossantas conclusões dos séculos".

⁴⁵⁵ Jr 11.21ss, 12.6.

cidos de que os oprimidos não estavam colhendo o fruto de pecados próprios. Foi só em certos círculos, no tempo em que se escreveu o livro de Jó, que se estabeleceu uma equação rígida e inexorável de merecimento e fortuna, que em parte alguma se apresenta como característica do AT como um todo. Se os atos de um homem podem envolver a outros no sofrimento, claro está que o sofrimento não argüi pecado em quem sofre; se, por outro lado, os seus atos podem envolvê-lo em padecimentos, esses padecimentos podem ser o resultado do seu pecado. Segue-se que pode haver sofrimento inocente, embora nem todo sofrimento seja inocente. A Bíblia nunca procura reduzir os fatos da experiência à simplicidade almejada pelas teorias. Jeremias e Ezequiel repetiam com insistência que nem todo sofrimento é inocente; o livro de Jó repete com insistência que algum sofrimento é isento de culpa. Não se abalança a sondar a causa do sofrimento inculpado. Diz ao leitor o motivo no caso de Jó⁴⁵⁶; mas era preciso, para que constasse ao leitor que Jó não estava sofrendo por pecado seu. Refere-se aqui que Jó está sofrendo para vingar a fidelidade de Deus na pureza dos seus motivos contra as calúnias de Satã. Torna-se, assim, manifesto que os sofrimentos de Jó redundavam, para ele, em honra suprema, porquanto o próprio Deus apostara na integridade de Jó. Por sua vez, Jó não lhe foi infiel⁴⁵⁷. Mas tudo isso permanecia oculto a

⁴⁵⁶ Jó 1.6ss, 2.1ss.

⁴⁵⁷ Cumpre lembrar que embora Jó se queixe sem reboços da injustiça dos seus sofrimentos, não expresia em lugar algum o mínimo pesar pela integridade do seu caminho. Afirma no sortimento a sua integridade e a ela se apegava, não menos que na sua prosperidade, e por isso vinga a fé que Deus deposita na pureza do seu motivo, e desmascara a escandalosa natureza da implicação de Satanás, de que ele só praticava o bem pelas vantagens que disso auferia.

Jó e aos seus amigos, e não obstante toda a sua discussão, nenhum deles conseguia atinar com a razão do enigma. Estavam os amigos certos de que devia haver alguma explicação na própria vida de Jó, enquanto Jó sustentava com veemência não serem os seus pecados tais e tantos que justificassem suas fenomenais desventuras. A explicação das tribulações de Jó não foi dada na fala divina que saiu do redemoinho, e se tivesse sido dada, perdido teria o livro a sua mensagem para os homens que tivessem que sofrer, imersos nas trevas. Quando Deus falou do céu, não foi para iluminar a mente de Jó, mas para lembrar-lhe que havia coisas profundas demais para que ele as pudesse entender, e que era vão para o homem, na sua ignorância, lavar sentença sobre elas. O problema especulativo é deixado sem solução, no que se refere a Jó e seus amigos, e elevado ao nível dos mais vastos mistérios da vida e do universo.

Algo de melhor que uma solução intelectual do problema do sofrimento pode, todavia ser achado aqui. Se pode haver sofrimento imerecido, o sofrimento, de per si, não prova o pecado, ao contrário do que os amigos de Jó se apressavam a supor, e não é, por conseguinte, prova alguma de que esteja alguém excluído da proteção de Deus. Aqui se patenteava a crueldade da tese representada pelos amigos de Jó. Na hora do seu sofrimento, quando um homem mais precisava de Deus, era o seu sofrimento agravado pela noção de que os homens tinham como evidente estar ele segregado de Deus, e ele próprio torturado de dúvidas sobre si mesmo e sobre Deus, sem poder saber ao certo se poderia ainda recuperar ou não a amizade de Deus. Mas, se o sofrimento não argúi pecado, é possível que quem sofre não esteja excluído da presença de Deus, e possa gozar da sua amizade. E no clímax do livro Jó descansa nesse pensamento: "Somente de ouvidos te conhecia", exclama

ele, “mas agora são os meus olhos que te vêem”⁴⁵⁸. Seus sofrimentos lhe aprofundaram as idéias sobre Deus e a sua mente repousa na contemplação desse Deus. É significativo que tenhamos sido trazidos justamente para este ponto. Porque no pensamento veterotestamentário a solução intelectual do problema é menos importante que a amizade de Deus, que era de suma importância para o homem em todo o seu ensinamento. As próprias especulações que mais se avizinham da filosofia são, ainda, teologia. O problema especulativo do sofrimento não pode, aliás, ser resolvido apenas pela inteligência. Diz-se, às vezes, que a fé em um após-vida satisfatório nos forneceu uma resposta ao problema, recusada a Jó. Mas essa é a resposta da fé e não a da demonstração. Tampouco atinge o problema. Porquanto, seja qual for a bem-aventurança que o justo alcance no após-vida, não pode isso oferecer nenhuma explicação do sofrimento experimentado aqui na terra. Não estamos em melhores condições que Jó para deduzir a causa de todo sofrimento humano, e quando os homens passam por sofrimentos em relação aos quais se sentem inocentes, em vez de proclamarem que Deus é injusto, são suficientemente sensatos para crerem que o sofrimento tem alguma causa ou finalidade, embora lhes esteja encoberta e oculta no coração de Deus, e mediante a confiança nele, nele encontrarem a amizade⁴⁵⁹. Porque na amizade de Deus é que está a fonte da mais verdadeira vida e plenitude do homem.

⁴⁵⁸ Jó 42.5.

⁴⁵⁹ Em *Submission in Suffering and other Essays*, 1951, p. 1ss, examinei a base variável da atitude de aceitação paciente do sofrimento, inculcada por numerosos mestres religiosos do Oriente, e argumentei que mais importante do que a paciência é a fonte de energia oferecida para a sua consecução. Cf. agora E. F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*, 1955 (publicado enquanto a presente obra se achava no prelo).

Tudo isso se pode encontrar em germe na velha história de José, e os homens não precisaram esperar que o autor do livro de Jó escrevesse, para que lhes fosse dado entrever essa verdade profunda. Foi José tratado com uma perfídia a que não fizera jus, e foi levado para o Egito e encarregado de serviços vis no cárcere. No evolver da história chegam José e o leitor a compreender que havia um desígnio divino por trás de tudo; mas quando José estava na prisão, não dispunha de mais meios que Jó de entender a sua desgraça de ser subitamente arrancado à condição de filho predileto do seu pai para ser um escravo em terra longínqua. Mas José não se tortura com dúvidas; chega bem simplesmente ao ponto a que Jó chega com muito maior dificuldade. "Iahweh estava com José"⁴⁶⁰. Aceita a má sorte como aceitou a boa, sem queixas nem perguntas, e alegra-se de encontrar na presença e amizade de Deus o que transfigura para ele a experiência.

Já se fez alusão à idéia do Resto, em conexão com o conceito israelita do caráter individual e social do homem. A comunidade podia se refazer e ficar reduzida a uma parte que a representasse e fosse depositária de sua herança. Essa idéia do Resto é encontrada por toda a Bíblia, e não se restringe apenas à doutrinação dos profetas⁴⁶¹. Na narrativa do dilúvio, Noé e sua família constituem o Resto, em que se concentra o divino desígnio criador. A bênção pro-

⁴⁶⁰ Gn 39.21.

⁴⁶¹ É em parte por isso que não posso subscrever a tese de Gressmann (*Die Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, pp. 229ss, 242s) de que o conceito do Resto pertence à terminologia escatológica. Cf. J. Skinner, *Isaiah*, (Camb. B.), I, ed. 1915, p. 64, e S. Mowinckel, *Psalmstudien*, II, 1922, p. 267ss, R. de Vaux (*RB*, XLII, 1933, p. 539) diz bem: "Em cada época o Resto, é antes de tudo o que irá escapar do perigo presente. Mas por detrás desse primeiro plano em que os acontecimentos contemporâneos se desenham mais nítidos na cons-

metida a Abraão e sua descendência se limitava a um dos filhos de Isaac. Lemos que no tempo de Elias houve um Resto de sete mil justos que não haviam dobrado o joelho a Baal, permanecendo fiéis a Deus⁴⁶². Amós fala de um Resto que foi salvo como um tição retirado do braseiro⁴⁶³ ou pedaços de carneiros arrancados da boca do leão⁴⁶⁴. Especialmente característico é o conceito do Resto em Isaías⁴⁶⁵, mas depara-se-nos também em Miquéias⁴⁶⁶, em Jeremias⁴⁶⁷,

ciência do profeta, distingue-se um segundo, dominado pela pessoa do Messias: o Resto é aí identificado com um novo Israel; estabelecido na Terra prometida, forma aí uma comunidade santa que vive no amor e no temor de Iahweh e recolhe as suas bênçãos. Não é só isso, porque se adivinha um plano mais distante e ainda mais vasto; desdobra-se no horizonte dos tempos, quando o Resto, não somente o novo Israel, mas o Israel espiritual, tendo recolhido simultaneamente todos os dispersos do povo e todos os convertidos das nações, subsistirá sozinho diante de Iahweh no definitivo aniquilamento dos maus”.

⁴⁶² 1 Rs 19.18.

⁴⁶³ Am 4.11. Sobre o Resto em Isaías cf. K. Cramer, *Amos* (BWANT, III, 15), 1930, p. 130ss.

⁴⁶⁴ Am 3.12.

⁴⁶⁵ Cf. Is 1.9,4,3,7,3,8,18,10.20ss, 17.4ss, 28.5,37.31s. Sobre o Resto em Isaías cf. Garofalo, *La Nozione profetica del “Resto d’Israele”*, p. 70ss; e também G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 1946, p. 162s.

⁴⁶⁶ Mq 2.12s e Mq 5.7s. (Hb 6s). Esta última passagem é atribuída a Miquéias por E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch* (KAT), 1929, p. 308, enquanto O. Eissfeldt (*Einleitung in das Alte Testament*, 1934, p. 457) duvida se se lhe deva atribuir. Outros com mais confiança negam que seja de Miquéias; assim K. Marti, *Dodekapropheten* (KHC), 1904, p. 285, J. M. Smith, *Micah, Zephaniah and Nahum* (ICC), 1912, p. 110s, H. Guthe, em *HSAT*, II, 1923, p. 61, G. W. Wade, *Micah, Obadian, Joel and Jonah* (West. C.), 1925, p. 38s, T. H. Robinson, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (HAT), 2ª ed., 1954, p. 144, R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, p. 593, e A. Weiser, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (ATD), I, 1949, p. 246. Estes divergem grandemente quanto à data provável do oráculo. Para o que temos presentemente em vista, nem a data nem a autoria têm importância.

⁴⁶⁷ Jr 23.3s. Sobre o Resto em Jeremias, cf. Garofalo, op. cit., p. 117s.

e em Ezequiel⁴⁶⁸. Exprime-se, às vezes, a convicção de que se devia ao Resto o ter sido poupada a comunidade, assim como um Resto poderia ter salvo Sodoma⁴⁶⁹, e outras vezes se acha que o próprio Resto foi poupado para transmitir a uma geração futura a promessa de Deus e o conhecimento da sua vontade. O Resto sempre concentra em si a vida e a promessa da comunidade. Nem sempre é um Resto virtuoso. Às vezes é poupado pela misericórdia de Deus⁴⁷⁰, não porque mereça ser poupado⁴⁷¹, mas a fim de que possa transportar para outra época a revelação que ele próprio não valoriza. Não o concebem nunca como um grupo de indivíduos, e sim como um todo corporativo. Onde quer que surja, o Resto é, de momento, o povo de Deus, herdeiro das promessas e da revelação e desígnio de Deus.

A rarefação da comunidade é encontrada no AT sob outras formas. Frequentemente se chama a atenção para a concepção hebraica da personalidade corporativa⁴⁷². O termo não ocorre na Bíblia: é uma criação moderna para exprimir uma idéia bastante encontradiça no AT. Trata-se de uma forma particular e momentânea de concentração da vida da comunidade, não raro em um único indivíduo, e muito mais ampla em sua referência que o conceito do Resto. Para todos os efeitos podiam os hebreus imaginar

⁴⁶⁸ Ez 11.19s, 36,22ss. Sobre o Resto em Ezequiel, cf. Garofalo, op. cit., p. 138ss.

⁴⁶⁹ Gn 18.16ss.

⁴⁷⁰ Cf. Am 3.12, Is 1.9.

⁴⁷¹ Cf. Am 4.11.

⁴⁷² Este termo está especialmente associado ao nome de H. Wheeler Robinson, embora outros hajam também reconhecido o fenómeno que o termo denota. Cf. *The People and the Book*, ed. por A. S. Peake, 1925, p. 353ss, *The Psalmists*, ed. por D. C. Simpson, 1926, p. 67ss, *Werden und Wesen des Alten Testaments* (BZAW, nº 66), ed. por J. Hempel, 1936, p. 49ss.

um indivíduo que fosse o representante da comunidade, ou cuja experiência fosse típica da experiência comunitária, como identificado com a comunidade⁴⁷³. De momento, era ele a comunidade, e podia usar a primeira pessoa do singular quando falava em nome da comunidade. Podia igualmente falar dela na terceira pessoa. Porque no seu pensamento havia uma fluidez fundamental, mercê da qual podia ir para a frente e para trás, do pensamento de si mesmo para o da comunidade, e do pensamento da comunidade para si mesmo, em que provisoriamente a sua experiência ou vida estava concentrada ou representada.

É provável que o Servo Sofredor do dêutero-Isaías se deva entender desse modo, isto é, quer no lugar da comunidade personificada, quer no de um indivíduo que devia representar perfeitamente e desempenhar em si mesmo a missão da comunidade. Examinar aqui a interminável discussão em torno da identidade do Servo é desnecessário e impossível⁴⁷⁴. No século dezenove muitos eruditos esposaram a tese, que fora corrente nos círculos judaicos, de que o Servo era todo o povo de Israel⁴⁷⁵. Tal teoria deixava sem solução alguns problemas, de vez que em um dos cantos o Servo tem uma missão para Israel⁴⁷⁶, da

⁴⁷³ Cf. H. W. Robinson, *Werden und Wesen*, p. 49: "Todo o grupo, incluindo os seus membros passados, presentes e futuros, poderia funcionar como um único indivíduo através de qualquer desses membros, considerado como seu representante".

⁴⁷⁴ Isto foi admiravelmente feito por C. R. North em *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 1948 e, mais brevemente, como referência a um período muito mais curto, pelo presente escritor em *The Servant of the Lord*, p. 3ss. Muita bibliografia adicional é citada por W. Zimmerli e J. Jeremias, em *ThWB*, V, 1954, p. 653ss.

⁴⁷⁵ Essa tese continuou a ser defendida por A. S. Peake, *The Servant of Iahweh*, 1931, p. 1ss, e A. Lods, *The Prophets of Israel*, p. 244ss.

⁴⁷⁶ Is 4.5s.

qual, por conseguinte, deveria ser distinto. Aventou-se, por isso, que o Servo fosse o Israel ideal⁴⁷⁷, ou então o Israel dentro de Israel⁴⁷⁸, o Resto fiel⁴⁷⁹, em quem se concentrava a missão da comunidade inteira. Mas o quarto cântico, o que fala da morte e ressurreição do Servo, incute um sentimento tão forte da individualidade do Servo, que os eruditos voltaram a uma interpretação individual dessa figura. Contudo, em vez de retornarem à tradicional concepção messiânica cristã, procuraram algum personagem contemporâneo do profeta, ou das épocas anteriores, que pudessem ajustar-se ao papel, e foi proposta uma série de candidatos inverossímeis. Um rabbi⁴⁸⁰ anônimo, contemporâneo do profeta, ou Jeremias⁴⁸¹, ou

⁴⁷⁷ Esta teoria foi defendida por H. Ewald, *Commentary on the Prophets of the Old Testament*, IV, 1880, pp. 248ss, 292ss. S. Davidson, *Introduction to the Old Testament*, III, 1863, p. 62ss, A. B. Davidson, *Old Testament Prophecy*, 4ª ed., 1912, p. 408ss, e J. Skinner, *Isaiah XL-LXVI* (Camb. B.), ed. rev., 1917, p. 263ss. Cf. J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, 1951, onde se argumenta que o Servo era uma figura alegórica, símbolo de Israel na sua vocação, situação presente e missão (cf. p. 102).

⁴⁷⁸ Essa tese é representada por O. C. Whitehouse, *Isaiah* (Cent. B.), II, p. 18ss, E. König, *Das Buch Jesaja*, 1926, p. 444ss, e ZAW, XLVII (N. F. VI), 1929, p. 255s, e I. G. Matthews, *The Religious Pilgrimage of Israel*, p. 174s; cf. também P. A.H. de Boer, *OTS*, III, 1943, p. 196, e O. J. Baab, *The Theology of the Old Testament*, p. 197.

⁴⁷⁹ Miss A. E. Skemp (ET, XLIV, 1932.3, p. 94s) alvitra a teoria de que o Servo é uma personificação do Resto, e de par com isso a sugestão de que em Is 7,14 Immanuel é uma personificação semelhante. Segundo essa opinião, uma passagem fala do nascimento de "Immanuel", e as outras se referem ao momento em que atingiu a "sua" plena estatura.

⁴⁸⁰ Cf. B. Duhm, *Jesaja*, (HK), 2ª ed., 1902, p. 359, A. Marmorstein, ZAW, XLIV (N. F. III), 1926, p. 260ss, M. Buber, *The Prophetic Faith*, 1949, p. 237s; cf. também J. Monteith, ET, XXXVI, 1924.5, p. 449s.

⁴⁸¹ Cf. F. A. Farley, ET, XXXVIII, 1926.7, p. 521ss, onde se argumenta que o escritor começou com o pensamento de Jeremias como a personificação da missão de Israel, e baseia na sua carreira a sua representação

Zorobabel⁴⁸², ou Jehoiachin⁴⁸³, ou Uzias⁴⁸⁴, ou Moisés⁴⁸⁵ foram lembrados, Mais recentemente o próprio dêutero-Isaías foi proposto⁴⁸⁶. É de todo improvável que se tenha tido em vista qualquer desses, nos termos em que o Servo

do cumprimento da missão pelo elemento profético de Israel. Cf. também S. H. Blank, *HUCA*, XV, 1940, p. 18ss. A identificação do Servo com Jeremias foi proposta há muito tempo por Saadia Gaon (cf. P. Volz, *Jesaja*, II (KAT), 1932, p. 188, e C. R. North, op. cit., p. 20sl.

⁴⁸² Cf. E. Sellin, *Serubbabel*, 1898, p. 148ss (essa tese foi posteriormente abandonada por Sellin).

⁴⁸³ Cf. E. Sellin, *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja* (*Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil*, I), 1901, p. 284ss, e *Das Rätsel des deuterojesanischen Buches*, 1908, 131ss, J. W. Rothstein, *TSK*, LXXV, 1902, p. 282ss, esp. 319ss, A. van Hoonacker, *Expositor*, 8ª série, XI, 1906, p. 210 (onde Jehoiachin é considerado como o modelo para a descrição do futuro Messias), W. Staerk, *Die Ebed Jahwe-Lieder in Jesaja*, 40ss, 1913, p. 137s (no quarto cântico; nos três primeiros cânticos (p. 129) se encontra Jeremias), E. Burrows, *The Gospel of the Infancy*, 1940, p. 59ss (onde o Servo é identificado com a casa de Davi, passada, presente e futuro, sendo Jehoiachin o seu representante presente), J. Coppens, *Pro regno pro sanctuario* (Festschrift para G. van der Leeuw), 1950, p. 118s (onde Jehoiachin é tomado como modelo para o retrato do Messias nos três primeiros cânticos, e Zacarias no quarto), F. M. Th. Böhl, *Ned. T. T.*, IV, 1949.50, p. 161ss (onde se sugere que Jehoiachin foi executado no ano seguinte à sua exoneração do ofício de substituto real).

⁴⁸⁴ Cf. K. Dietze, *Ussia, der Knecht Gottes*, 1929, e *Nachwort zu "Ussia"*, 1930. Essa tese foi apresentada um século e um quarto antes por J. C. W. Augusti (cf. North, op. cit., p. 41).

⁴⁸⁵ Cf. E. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, 1922, p. 81ss. Para alguns escritores que tomaram o Servo por um segundo Moisés, cf. *The Servant of the Lord*, p. 46s.

⁴⁸⁶ Cf. S. Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs*, 1921 (mas cf. sua posição posterior, que modifica esta, em *ZAW*, XLIX (N. F. VIII), 1931, p. 242ss, *Acta Orientalia*, XVI, 1938, p. 1ss, e *Han som kommer*, 1951, p. 129ss), E. Sellin, *N. K. Z.*, XLI, 1930, pp. 73ss, 145ss, e *ZAW*, LV (N. F. XIV) 1937, p. 177ss, J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja* (BWANT, IV, 25), 1938, p. 131ss, e P. Volz, *Jesaja*, II (KAT), 1932, p. 149ss.

é retratado⁴⁸⁷, e um versículo que identifica o Servo com Israel⁴⁸⁸, cria dificuldades para todas essas concepções. É comum recorrer-se à cirurgia para se amputar a palavra difícil, mas não há prova séria em favor dessa excisão, salvo a teoria que se destina a servir. Um único manuscrito hebraico omite a palavra, mas trata-se de um manuscrito de muito pouco valor, e que nunca é levado em conta, exceto no caso presente⁴⁸⁹. Invocam-se considerações métricas em favor da excisão, mas o ponto de vista métrico favorece mais à retenção que à excisão⁴⁹⁰. Muitas vezes se afirma que os Setenta oferecem prova⁴⁹¹ a favor dessa excisão, mas

⁴⁸⁷ Acrescentem-se as teses da escola sueca, para alguma referência às quais cf. *The Servant of the Lord*, p. 42ss, e C. R. North, SJT, III, 1950, p. 363ss. A tese de A. Bentzen, e a sua análise crítica das teorias de alguns dos seus colegas escandinavos, podem agora ser obtidas em inglês em *King and Messiah*, 1955, p. 48ss.

⁴⁸⁸ Is 49.3.

⁴⁸⁹ Cf. J. A. Brewer, *Jewish Studies in Memory of George A. Kobut*, 1935, p. 86ss. B. Kennicott (*Vetus Testamentum Hebraicum cum uariis lectionibus*, II, 1780, p. 79) nota que esse MS apresenta muitas variantes. É curioso que a esse, e só a esse dessem exagerada importância aqueles exegetas a cujas teorias se adapta convenientemente. Cf. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, III, p. 228, J. van der Ploeg, *Les Chants du Serviteur de Jahvé*, 1936, p. 36ss, L. Dennefeld, *Les grands Prophètes* (Pirot. Clamer, Sainte Bible), 1947, p. 179.

⁴⁹⁰ Cf. F. Prätorius, ZAW, XXXVI, 1916, p. 9s, P. Humbert, *La Bible du Centenaire*, II, 1947, p. 407.

⁴⁹¹ Holmes e Parsons (*Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus*, IV, 1827, ad loc.) não registram nenhum MS em que falte essa palavra; tampouco H. B. Swete (*The Old Testament in Greek*, III, 3ª ed., 1905, ad loro.) e J. Ziegler (Isaías (Septuaginta XIV), 1939, ad loc.). É claro que os “numerosos MSS” que se afirma não darem essa palavra (cf. S. Mowinckel, *De senere profeter*, 1944, p. 233n, e *Han som kommer*, p. 334; L. Koehler, *Deuterojesaja stilkritisch untersucht*, 1923, p. 37) ou são inexistentes ou carecem completamente de importância. Setia muito de se desejar que os exegetas que os invocam, revelassem de que MSS se trata.

as edições-padrão dos Setenta não exibem nenhuma prova, e os eruditos que mais insistem em que a versão dos Setenta fornece, realmente, a prova, não nos dizem em que manuscrito a encontram.

Tudo isso indica que se não adotarmos uma perspectiva ou visão algo fluida da identificação do Servo, não encontraremos solução para o problema. Uma forma dessa visão fluida foi em termos de personalidade corporativa, há pouco esboçada nos seus traços gerais. Sustenta-se aqui a existência de uma transição entre o pensamento de Israel e o próprio profeta⁴⁹². Em alguns dos cânticos achamos a primeira pessoa do singular, e em outros se fala do Servo em terceira pessoa. Esta teoria não parece render justiça aos problemas do quarto cântico, e parece mais satisfatório adotar uma que, certamente, não é nova, mas que no Servo vê Israel, chamado a ser a luz das nações, e incumbido de uma missão para o mundo, reduzindo-se ao Resto e finalmente a um único indivíduo, em quem se concentra a missão⁴⁹³. O Servo é simultaneamente Israel e um indivíduo, que representa toda a comunidade e leva ao seu ponto culminante a missão da nação, convocando todo o povo a ingressar nessa missão, de modo que seja também a sua missão e não meramente a dele. Que no pensamento do profeta se trate de um indivíduo futuro, parece-me acima de qualquer discussão.

Se é correta esta teoria, temos aqui uma ilustração particular da concepção veterotestamentária da solidarie-

⁴⁹² Cf. H. Wheeler Robinson, *The Cross in the Old Testament*, 1955, pp. 78.9.

⁴⁹³ Cf. *The Servant of the Lord*, p. 49ss, para a minha apresentação dessa teoria; cf. também A. Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, 1924, p. 54. Para a tese da "pirâmide" de Delitsch e seus seguidores, que sob certos aspectos se parece com esta, cf. C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-isaiah*, 1948, p. 44ss.

dade da comunidade de todas as gerações, e da relação entre o indivíduo e a comunidade. O Servo é o Israel de hoje e de amanhã; mas Israel pode ser todos, ou alguns, ou um dos seus membros. Tudo isso ressalta prontamente do pleno reconhecimento da socialidade e individualidade do homem, e é ininteligível sem esse duplo reconhecimento. Jamais se concebeu a nação como uma associação de indivíduos, e sim como um todo orgânico, em que as partes se uniam entre si como partes umas das outras, sem perderem a sua individualidade. Por outro lado, nunca se deixou de reconhecer os devidos direitos do indivíduo. Nenhuma teoria do estado à base de contrato social, e nenhum absolutismo do estado ou do rei poderia ser tolerado dentro da perspectiva dos mestres religiosos de Israel. O assassinio judicial de Nabot constituía uma invasão dos direitos do indivíduo, e um episódio que em muitos povos não suscitaria comentário, não só despertou profundo ressentimento em Israel, como incitou um profeta a verberar, face a face, o procedimento de um rei.

Os direitos e obrigações do estado e do indivíduo não se fundavam em nenhum acordo ou poder humano, e sim na vontade de Deus. São, por conseguinte, um elemento da fé israelita.

São importantes estes corolários que emergem da concepção veterotestamentária da individualidade e socialidade do homem. Se a prosperidade e bem-estar do homem reside na sua harmonia com a vontade de Deus, e se esse bem-estar se prende ao bem-estar da sociedade de que ele faz parte, importante será para ele que toda a sociedade esteja em harmonia com a vontade divina. A igual título será importante para a sociedade que todos os seus indivíduos estejam em harmonia com a vontade de Deus, de vez que o indivíduo poderia envolver a comunidade na

desonra ou no sofrimento. Para ninguém deveria ser indiferente que o seu próximo andasse ou não os caminhos de Deus, e igualmente descabido seria dar-se à ilusão de que a religião de um homem é assunto particular. Assim como uma comunidade moderna reconhece que a moléstia não é de alcance exclusivamente individual, assim também no AT o pecado, que consiste na desarmonia com a vontade de Deus, não é simplesmente um problema de ordem individual. Tampouco seria sensato o indivíduo indiferente ao pecado dos que lhe estão ao redor. Essa a razão de serem os profetas incansáveis em exortar os homens a trilhar o caminho de Deus. É porque esse era o serviço mais verdadeiro que prestavam a si próprios, aos seus semelhantes e a Deus. E como a nação era apenas uma fração de uma sociedade mais vasta, isto é, a do mundo inteiro, Israel não podia ficar indiferente aos povos estrangeiros. Amós se interessava pelos povos vizinhos, e não meramente pela sua atitude para com o seu próprio povo. A desumanidade com que se haviam uns com os outros enchiam-no de horror e indignação⁴⁹⁴. O dêutero-Isaías proclamou a missão confiada a Israel, de espalhar a luz da sua fé por todo o mundo⁴⁹⁵. O livro de Jonas apresenta essa missão não em termos abstratos, mas nas disposições concretas de uma missão pessoal a Nínive. É importante que não pensemos que tudo isso fosse algo de inteiramente novo, introduzido na religião de Israel em uma data determinada, mas que reconheçamos que se desenvolveu de uma semente que já lá existia, e cresceu da idéia fundamental do AT acerca da natureza do homem, a saber, que fora criado à imagem e semelhança de Deus, para a sua amizade e serviço, e como

⁴⁹⁴ Am 1.3,6,9,11,13; 2.1.

⁴⁹⁵ Is 42.6.

membro de uma sociedade corporativa e não apenas como um indivíduo, carregando a sua própria medida de responsabilidade para consigo mesmo e para com essa sociedade, envolvido na vida corporativa da sociedade e na vida dos indivíduos que a constituíam e, finalmente, interessado na vida das outras nações. Na concepção bíblica do homem há uma grandiosidade e uma totalidade que desperta sempre nova admiração. É o assassino, Caim, quem pergunta: "Sou acaso o guarda do meu irmão?"⁴⁹⁶ Na fé autêntica de Israel todo homem era guarda do seu irmão, e irmão seu era todo homem.

⁴⁹⁶ Gn 4.9.

V

A VIDA VIRTUOSA

Na religião de Israel, a vida virtuosa consiste em fazer a vontade de Deus. Mas de pouco alcance é isso, enquanto a vontade de Deus não se houver definido. O Islam exige implícita obediência a Deus, não menos que o AT. Em um dos documentos lidos ao vigésimo terceiro Congresso Internacional de Orientalistas em Cambridge, dizia o orador: "Allah é representado no Alcorão como um proprietário de escravos a quem o povo, isto é, os que são escravos de Allah, deve obedecer implicitamente"⁴⁹⁷. Na Bíblia o termo "*Ebedh Iahweh*", que se poderia traduzir "escravo de Iahweh" aparece com bastante frequência⁴⁹⁸, e os homens são exortados a "servir" a Deus, sendo este verbo da mesma raiz que o substantivo "escravo". Nada, entretanto, estaria mais longe da verdade do que supor que no pensamento bíblico a relação entre Deus e os homens é a mesma que entre um senhor e seus escravos. O Servo Sofredor de

⁴⁹⁷ E. A. Belaiev, *Formation of the Arab State and the Origin of Islam in the VII Century* (Dissertações apresentadas pela delegação soviética ao XXIII Congresso Internacional de Orientalistas, Estudos Islâmicos), 1954, p. 23.

⁴⁹⁸ Cf. C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament*, 1950, p. 152ss, e V. der Leeuw, em *L'Attente du Messie*, 1954, p. 51, nota, onde se dão citações completas. O termo é usado para designar profetas, Moisés, reis israelitas (Davi, Salomão, Ezequias), e Nabucodonosor, bem como a figura pintada nos cânticos do Servo, do dêutero-Isaías.

Is 53 é “*Ebedh Iahweh*”, e tanto aqui como alhures se trata mais de um título de honra que de desonra. O Servo Sofredor foi desonrado e maltratado pelos homens, mas honrado por Deus. Porque no pensamento bíblico o serviço de Deus é sempre perfeita liberdade.

Embora haja passagens no AT que entendem a vontade de Deus em termos rituais, é da essência da fé israelita que sua vontade seja concebida em termos morais e espirituais. Os que estruturaram a Lei, com toda a sua insistência nas minúcias do ritual, não ficaram alheios ao espírito. No livro do Êxodo temos: “Se ouvirdes atentamente a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis a minha propriedade especial entre todos os povos”⁴⁹⁹, onde não há indicação de que se tivessem em vista atos rituais. No Deuteronômio lemos: “Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração”⁵⁰⁰ e isso é mais fundamental do que qualquer das determinações pormenorizadas que vêm a seguir. No Levítico deparamos com a inolvidável palavra: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”⁵⁰¹ – palavra que seria a glória de qualquer profeta. No contexto pouco promissor de um capítulo em que abundam idéias e práticas não especificamente israelitas, e sim partilhadas com os seus vizinhos – o ataque não provocado nos povos adjacentes, quando se oferecia a oportunidade, o feroz e desumano massacre de comunidades inteiras e a chacina a sangue-frio dos inimigos vencidos – em um contexto tão pouco promissor, digo, encontramos a sentença clássica: “Porventura o Senhor se compraz tanto nos holocaustos e nos sacrifícios como em obedecer à voz divina? Vê, obedecer

⁴⁹⁹ Ex 19.5.

⁵⁰⁰ Dt 6.6.

⁵⁰¹ Lv 19.18.

vale mais do que o sacrifício, e ser dócil, mais do que a gordura dos carneiros”⁵⁰². Nos Provérbios temos: “Praticar a justiça e a probidade é mais agradável a Deus do que os sacrifícios”⁵⁰³, e no Saltério: “Meu sacrifício, ó Deus, é um espírito contrito: um coração contrito e humilhado, ó Deus, não desprezais”⁵⁰⁴. A idéia de que a obediência vale mais do que o sacrifício está, portanto, presente sob diversas formas em numerosas passagens da Bíblia, e é óbvio que a obediência de que se fala em semelhante contexto não pode significar simplesmente a obediência a ordenações rituais.

O que passa por ser o mais antigo Decálogo da Bíblia se encontra em Ex 34⁵⁰⁵. É comumente citado como o Decálogo ritual, visto ocupar-se de assuntos como a observância de festas e oferecimento de sacrifícios e primícias. Tem, de comum com o Decálogo de Ex 20, que nos é mais familiar, três provisões. Exige o culto exclusivo de Iahweh⁵⁰⁶, proíbe o fabrico de imagem⁵⁰⁷ e reclama a observância do sábado⁵⁰⁸. Aduzi alhures que esse era um Decálogo pré-mosaico, posteriormente adotado por Israel, e que prescrevia algumas das formas de religião estabelecidas por Moisés⁵⁰⁹. Mas este deu ao povo um novo Decálogo para recapitular as exigências básicas da sua fé. É o Decálogo contido em Ex 20. Afora as provisões que tem de comum

⁵⁰² 1 Sm 15.22.

⁵⁰³ Pv 21.3.

⁵⁰⁴ Sl 51.17 (Hb 19).

⁵⁰⁵ Ex 34.14ss. Na sua forma presente contém mais de dez mandamentos, mas é comumente aceito que eram dez, a princípio, embora seja menor a concordância de pareceres sobre quais fossem eles. Sobre esse decálogo cf. *BJRL*, XXXIV, 1951-2, p. 88ss, e a bibliografia que aí cito.

⁵⁰⁶ Ex 34.14.

⁵⁰⁷ Ex 34.17.

⁵⁰⁸ Ex 34.21.

⁵⁰⁹ *BJRL*, loc. cit.

com o outro Decálogo, versa sobre temas como a obrigação de honrar os pais e de abster-se de matar, furtar, cometer o adultério e levantar falso testemunho. São temas éticos e não rituais. Além do que, o último mandamento penetra sob a conduta até à sua fonte⁵¹⁰, e reclama uma vigilância sobre o coração, para que o mau desejo possa ser evitado antes que leve a ações más. Vemos aqui, portanto, algo do que a obediência à vontade de Deus significava para Israel desde os dias de Moisés. Significava a sujeição da vida ordinária ao beneplácito de Deus, e a ulterior harmonização do espírito com o dele.

A idéia corrente de que a religião ética surgiu com os profetas do século oitavo não resiste ao exame. Os profetas se enchiam de indignação quando viam os homens oprimir-se e explorar-se mutuamente. Mas muito antes deles, Moisés se enchia de indignação quando via os egípcios oprimirem os israelitas. Sua reação foi matar um feitor egípcio⁵¹¹, e se isso só o levou ao deserto, claramente qual era a sua atitude ante a opressão. Além disso, descobriu na sua vocação que o seu ódio à opressão nada mais era que um reflexo da aversão divina⁵¹², embora o modo com que Deus lidava com ela diferisse do que ele próprio havia posto em prática. Dir-se-á que em todas as épocas os homens acharam fácil estuar de indignação contra o opressor estrangeiro. Mas Moisés, como os profetas, repreendia tão prontamente os seus compatriotas como os estrangeiros. Quando via um israelita maltratar a outro, dizia ao que molestava

⁵¹⁰ Sobre esse mandamento cf. J. Herrmann, em *Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas* (Sellin Festschrift) 1927, p. 69ss; B. Jacob, *JQR*, N. S. XIV, 1923.4, p. 166ss; W. J. Coates, *ZAW*, LII (N. F. XI), 1934, p. 238s.

⁵¹¹ Ex 2.12.

⁵¹² Ex 3.7.

o companheiro: “Por que bates no teu próximo?”⁵¹³. A história de Sodoma e Gomorra, rememorada muito antes dos profetas do século oitavo, proclama a condenação divina da iniquidade moral. A cidade poderia ter sido poupada se contivesse ao menos um punhado de homens de bem⁵¹⁴, e é óbvio que se consideravam homens de bem os que levavam uma vida virtuosa. Era pelo seu teor de vida que Deus os julgava, e não pela sua fidelidade em observar essa ou aquela forma de religião. Nem o próprio Salomão, que levantou o templo de Jerusalém e era tão profundamente estimado pelo editor deuterônômico do livro dos Reis, escapa às críticas e o mesmo editor deuterônômico lembra como o profeta Aías instigou Jeroboão a encabeçar uma revolta⁵¹⁵. Embora a revolta fosse abortada e Jeroboão forçado a fugir para o Egito⁵¹⁶, regressou mais tarde, para consumir a derrocada do reino⁵¹⁷. Muito antes dos profetas do século oitavo, havia manifestamente, nos chefes religiosos, um ódio à opressão, à injustiça e ao desregramento.

No mais antigo livro de leis dos israelitas que logrou chegar até nós, lemos: “Não falsearás o direito do teu indigente no seu processo... Não farás morrer o inocente e o justo, pois eu não absolverei o réu”⁵¹⁸. Ainda no Deuterônômio se prescreve a estrita administração da justiça: “Não violentarás o direito; não usarás de parcialidade, nem aceitarás presentes... Seguirás rigorosamente a justiça”⁵¹⁹.

⁵¹³ Ex 2.13.

⁵¹⁴ Gn 18.32.

⁵¹⁵ 1 Rs 11.26ss.

⁵¹⁶ 1 Rs 11.40.

⁵¹⁷ 1 Rs 12.2.

⁵¹⁸ Ex 23.6.

⁵¹⁹ Dt 16.19.

No código de santidade encontramos o mesmo: “Não comerás injustiça no juízo, não favorecerás o pobre nem terás preferência pelo poderoso: julgarás com justiça o teu próximo”⁵²⁰. Em todos os períodos a lei israelita vedava a perversão da justiça. Quando os profetas do século oitavo denunciavam com vigor a prática do suborno que reinava nos tribunais e as tropelias e desmandos campeavam em torno deles, e exigiam que a honestidade como um caudal perene, pervadissem a vida da nação⁵²¹, exortavam os homens a obedecerem ao que deveriam saber ser a vontade de Deus.

De modo semelhante, a honradez nas transações comerciais era vista como o corolário dessa justiça que devia pervadir a nação inteira, e não meramente como uma qualidade de juizes. “Não levarás na tua bolsa pesos desiguais... Terás um peso inteiro e exato” é a exigência do Deuteronômio⁵²², e uma lei análoga figura no código de santidade⁵²³. Embora sejam esses códigos, na sua forma presente, posteriores às denúncias de alguns dos profetas, não apresentam princípios novos, formulados que foram estes primeiro pelos profetas. Todo o peso da palavra dos profetas está justamente no fato de que os homens que usavam medidas injustas tinham a obrigação de saber, e efetivamente sabiam, que estavam agindo mal. Em nosso desejo de reconhecer a grandeza dos profetas, não lhes devemos atribuir originalidade ao exortarem os homens a obedecer aos conhecidos princípios das crenças de Israel. Amós censurou os que jaziam prosternados nos santuários

⁵²⁰ Lv 19.15.

⁵²¹ Cf. p. ex., Am 5.12; 15.24.

⁵²² Dt 25.13,15; cf. Am 8.4ss.

⁵²³ Lv 19.35s.

sobre tomadas de penhor⁵²⁴, quando a lei mais antiga do livro da Aliança exigia que tais trajos fossem devolvidos ao empréstador antes do pôr do sol⁵²⁵. Quando Isaías verberava os que acrescentavam sempre novas terras às que já possuíam⁵²⁶, e usavam do seu poder para despojar os seus vizinhos mais fracos, ou quando Miquéias fustigava de modo semelhante os que cobiçavam os campos dos seus vizinhos e os tomavam para si⁵²⁷, condenavam homens que haviam esquecido o décimo mandamento.

Nunca esqueçamos que a exigência profética era religiosa, e que emanava da concepção de Deus. Se Deus exigia a retidão e a justiça, era porque ele próprio era justo e reto. Na antiga história em que Abraão regateia com Deus antes da destruição de Sodoma, história essa que na sua forma literária é anterior aos profetas do século oitavo, o patriarca pergunta: “O juiz de toda a terra não agiria com equidade?”⁵²⁸. Esse apelo à justiça de Deus é um reconhecimento implícito dessa justiça. Alhures se afirma explicitamente. Declara-o Jeremias⁵²⁹; declara-o o cântico de Moisés no Dt 32⁵³⁰; declaram-no os salmistas⁵³¹. Além do que, das evocações da era messiânica, certa justiça que é o reflexo da justiça e santidade de Deus, é um elemento integral. A vergôntea da raiz de Jessé, de que fala Isaías⁵³², era fadada a ter sobre si o espírito de amor, e por isso se dizia: “Julgará

⁵²⁴ Am 2.8.

⁵²⁵ Ex 22.26 (Hb 25).

⁵²⁶ Is 5.8.

⁵²⁷ Mq 2.2.

⁵²⁸ Gn 18.15.

⁵²⁹ Jr 12.1.

⁵³⁰ Dt 32.3.

⁵³¹ Sl 116.5; 119.137; 145.17.

⁵³² Sobre a autoria dessa passagem cf. abaixo, Cap. VII, nota 71.

com eqüidade os pobres e sentenciará com retidão para os humildes⁵³³ da terra”⁵³⁴. Nenhuma parte do AT se omite em reconhecer que a justiça pertence essencialmente à vida virtuosa. Não se restringe aos legisladores e juízes: prescreve-se a todas as classes em todas as relações da vida.

Alguns dos males denunciados pelos profetas eram recusas de misericórdia e de justiça. E a misericórdia também é um elemento da vida honesta e digna. Nem todas as apropriações de terras se processavam mediante suborno e pela perversão da justiça dos tribunais. Os pobres eram, às vezes, obrigados a pedir emprestado aos ricos para se manterem até a colheita, e desse modo os ricos obtinham poder sobre eles, poder esse que eram solícitos em explorar. Não se apelava, nesse caso, para a justiça, e sim para a compaixão. Porque, se a justiça proibía a um homem tomar de outro mais do que lhe cabia de direito, a misericórdia poderia induzi-lo a exigir menos do que podia reclamar. Nem todos os apelos em favor da viúva e do órfão eram, provavelmente, apelos à justiça contra homens que os estivessem esmagando ilegalmente. É quase certo que em alguns se dirigia a homens que legalmente os poderiam esmagar, para que tivessem pena do seu mísero estado. A justiça a que os profetas exortavam os homens não era uma dura e insensível inflexibilidade, e sim uma justiça temperada de compaixão, e que refletia a divina piedade para com Israel. Assim como Deus se amerceara do povo

⁵³³ Tem havido muita discussão sobre a palavra usada aqui e outra forma muito parecida, e a respeito de toda a questão dos pobres no AT. Cf. H. Birkeland, *‘Ani und ‘Anaw in den Psalmen*, trad. alemã de L. Rapp, 1933; A Causse, *Les “Pauvres” d’israel*, 1922; J. van der Pfoeg, *OTS*, VII, 1950, p. 236ss; A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé* (Témoins de Dieu, nº 14), 1953; C. van Leeuwen, *Le Développement du sens social en israël*, 1954.

⁵³⁴ Is 11.4.

que padecia sob o cativeiro egípcio, deviam os corações do seu povo mover-se à compaixão pelos que sofriam por efeito da injustiça ou das circunstâncias.

É opinião geralmente aceita que o Deuteronômio reflete os ensinamentos dos profetas do século oitavo. Mas não esqueçamos que, muito embora isso provavelmente seja verdade, esses profetas refletiam o espírito da religião de Israel, tal qual era conhecida anteriormente. Não foram os primeiros a se darem conta da misericórdia de Deus, e a própria misericórdia de Deus era uma exigência de misericórdia entre os homens. Mas deram mais ampla expressão ao espírito de compaixão, aproximaram de um foco mais claro esse carolário da sua fé, que o livro do Deuteronômio nobremente incorporou na sua legislação: "Se houver no teu meio algum necessitado, um dos teus irmãos... não endurecerás o teu coração, nem fecharás a tua mão diante de teu irmão necessitado"⁵³⁵. A viúva, o órfão e o levita são recomendados à caridade⁵³⁶. Além disso, quando Jó reafirma a inteireza da sua conduta, demonstra claramente alguns dos elementos que se julgava pertencerem à vida virtuosa. Diz ele: "Não, não impedi uma satisfação aos desvalidos, nem permiti que se consumisse o olho da viúva; não comi sozinho o meu pão, sem que dele participasse o órfão... Se, por acaso, vi alguém desfalecer por falta de roupas, ou mendigo não tendo com que se cobrir... desprenda-se da espádua o meu ombro e o meu antebraço seja arrancado do cotovelo"⁵³⁷.

Essa misericórdia poderia ser a forma de expressão de *hesedh* que era, no entanto, muito mais que compaixão. Era

⁵³⁵ Dt 15.8.

⁵³⁶ Dt 16,11,14,24,19,20,26,13.

⁵³⁷ Jó 31.16s, 19.22.

uma qualidade de lealdade e devoção, que o homem devia mostrar para com Deus, em retribuição por tudo o que Deus dera a ele, como membro da comunidade israelita da aliança⁵³⁸. Era também uma qualidade que ele devia mostrar para com todos os que pertenciam com ele à aliança. Importava também em uma piedade ou bondade cheia de ternura, que levava a uma iniciativa de serviço, comparável à iniciativa divina em relação a Israel. Era um reflexo do espírito de Deus, e não uma simples resposta a esse espírito. Oséias declara que é essa a qualidade que Deus pre-

⁵³⁸ Esta afirmação foi contestada por um dos meus ouvintes, que negou ser possível mostrar o homem *hesedh* para com Deus. É verdade que o vocábulo não ocorre com muita frequência nesse sentido. Parece ter esse sentido em Jr 2.2 e Os 6.4, embora menos provavelmente em Os 6.6, onde talvez se possa tomar preferentemente no sentido do comportamento para com os próprios semelhantes. Mas a palavra *hasîdh*, que significa "aquele que pratica a *hesedh*" é frequentemente usada a respeito do "piedoso", ou seja do que é observante para com Deus. Pela sua forma poderia ser ativa ou passiva, uma pessoa que mostra *hesedh*, ou a que é tratada com *hesedh*; mas muitas passagens só comportam a primeira significação. Várias passagens no Targum o demonstram assaz claramente. Assim, a palavra traduzida por "reto" em 1 Sm 2.9 e Pv 2.8, por "inocente" em Sl 4.3 (Hb 4), 16.10, 43.1, por "bom" em Sl 12.1 (Hb 2). Por ser a própria palavra também um vocábulo aramaico e se representar no Targum pela mesma palavra que no hebraico, pode-se presumir que o tradutor o tenha entendido. No Dt 33.8, onde o Targum emprega a mesma palavra, em vez de "*tua hasîdh*", dá "aquele que se demonstra *hasîdh* na tua presença". É claro, portanto, que não o entendeu no sentido de "o que recebe *hesedh* de ti". Além disso, decisivo para o sentido ativo é o fato de que essa palavra é usado de Deus em Jr 3.12, Sl 145.17. É impossível supor que quando Deus diz, no primeiro desses versículos, "eu sou *hasîdh*", ele queria dizer que foi tratado com *hesedh*, uma vez que todo o peso do versículo é que ele não tem sido. Cf. L. Gulkowitsch, *Die Entwicklung des Begriffes hasîdh im Alten Testament* (Acta Seminarii Universitatis Tartuensis judaici, nº 1), 1934. S. T. Byington (*JBL*, LX, 1941, p. 283) define um *hasîdh* como "o que entretém relações amistosas com Deus".

fere ao sacrifício⁵³⁹, e Miquéias define a exigência de Deus em termos de justiça e dessa preciosa qualidade de mútuo serviço que emana de um humilde caminhar com Deus⁵⁴⁰.

Jeremias descobriu que em Jerusalém os homens “nutriam cada qual à mulher do seu vizinho”, e já antes dele declarara Oséias⁵⁴¹ que no Israel setentrional o adultério campeava à solta⁵⁴². Verificava-se aí a transgressão de um dos dez mandamentos e a negação daquela mútua lealdade implicada no *hesedh*. Há no AT abundantes provas de que o vício sexual de várias espécies era comum em Israel, mas em toda parte incorre em condenação. No culto cananeu da fertilidade, a prostituição ritual era uma das formas de religião⁵⁴³, e sobejas vezes, sob a influência desse culto, encontramos a sua presença em Israel⁵⁴⁴. Amós⁵⁴⁵ e

⁵³⁹ Os 6.6.

⁵⁴⁰ Mq 6.8.

⁵⁴¹ Jr 5.8.

⁵⁴² Os 4.2.

⁵⁴³ Cf. J. Pedersen, *Israel*, III-IV, p. 469ss. Usos semelhantes eram correntes em Babilônia (cf. Driver and Miles, *The Babylonian Laws*, I, 1952, p. 369ss. Havia também uma classe de votários, distinta da dos hieródulos, mas também dedicada ao serviço do templo (ibid., p. 371). Que também fossem prostitutas sagradas, posto que de classe diferente, sob voto de nunca se casarem, é tese sustentada por D. D. Luckenbill (*AJS*, XXXIV, 1917-18, p. 1ss). Segundo o Código de Hammurabi, a morte era a penalidade, se entrassem em uma taverna (§ 110) que era um sinônimo de bordel (cf. S. A. Cook, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi*, 1903, p. 149s), e toda falsa acusação contra elas era tratada no mesmo nível que uma acusação falsa contra a castidade de uma mulher casada (§ 127). Sua profissão era, portanto, tratada como honrosa, e distinguiam-se das meretrizes públicas.

⁵⁴⁴ J. Pedersen (op. cit., p. 470) diz: “Produz-se em nós a impressão de que os ritos sexuais dominaram o culto israelita durante todo o período monárquico”.

⁵⁴⁵ Am 2.7s.

Oséias⁵⁴⁶ o condenaram, se bem que se pense, geralmente, que a mulher de Oséias houvesse sido uma meretriz sagrada antes de se casar com ele⁵⁴⁷. Segundo essa opinião, teria ele sido impelido pelo que sentira ser uma pressão divina, a tomar do que era para ele a mais repugnante das vidas, a mulher que tão indignamente corresponderia ao seu amor. Como quer que seja, não padece dúvida que a pureza sexual pertencia à vida honesta e virtuosa aos olhos dos profetas⁵⁴⁸, que se recusavam a distinguir entre prostituição sagrada e profana. Para eles, todas as relações extramatrimoniais eram uma abominação. O mesmo se diga dos sábios cujas sentenças se preservam no livro dos Provérbios. Repetidas vezes se lança aos discípulos uma advertência contra a estrangeira⁵⁴⁹, e a intenção é advertir contra toda espécie de relações ilícitas.

Apesar disso, nada havia de ascético na fé israelita. Inculcavam-se as virtudes domésticas. Diz-se que o primeiro mandamento de Deus foi “Sede fecundos e multiplicai-vos”⁵⁵⁰, e casar-se e criar uma família eram considerados elementos constitutivos de uma vida honrada. “Goza a vida com a tua amada companheira todos os dias de tua exis-

⁵⁴⁶ Os 4.13s.

⁵⁴⁷ Cf. H. Schmidt, ZAW, XLII, (N. F. I), 1924, p. 245ss; T. H. Robinson, TSK, CVI, 1934-5, p. 301ss; O. R. Sellers, AJSL, XLI, 1924-5, p. 245; H. G. May, JBL, LV, 1936, p. 287; W. A. Irwin, em J. M. P. Smith, *The Prophets and their Times*, 2ª ed., 1941, p. 71s; G. Fohrer, *Die Symbolischen Handlungen der Propheten*, 1953, p. 21; A. Gelin, em *Initiation Biblique* (ed. por A. Robert e A. Tricot), 3ª ed., 1954, p. 169.

⁵⁴⁸ Outros profetas também, é claro, condenaram a prostituição sagrada, à qual parece fazer-se alusão nas seguintes passagens, entre outras: Mq 1.7; Jr 2.20,5.7. É proibida no Dt 23.17s (Hb 18s) e Lv 19.29.

⁵⁴⁹ Cf. Pv 2.16,5,3,20; 6.24; 23.27. Sobre a “estrangeira” nos Provérbios, cf. P. Humbert, em *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, I, 1939, p. 259ss, L. A. Snijders, OTS, X, 1954, pp. 1ss, 88ss.

⁵⁵⁰ Gn 1.28.

tência fugaz”, dizia o pregador⁵⁵¹. Verdade é que não se proibia a poligamia, mas há advertências contra os efeitos desastrosos que ela poderia introduzir no lar, através da dissensão e do azedume⁵⁵². De resto, a monogamia deve ter sido muito mais comum do que a poligamia, e no período posterior são poucos os vestígios da poligamia⁵⁵³. O ideal proposto aos homens nunca é lavrado em termos de poligamia, mas sempre nos de mútua lealdade entre marido e mulher, e da pureza da vida doméstica⁵⁵⁴.

Não é à toa que se incluía na Bíblia o Cântico dos Cânticos. Variada tem sido a interpretação dessa coleção de poemas, e assinalada, não raro, por fantásticas inverossimilhanças⁵⁵⁵. O mais provável é que o livro nada mais seja do que o que pretende ser: uma coletânea de cânticos de amor, que exprime com muita liberdade as emoções espirituais e físicas em que se funda o matrimônio, e o mútuo prazer entre um homem e uma mulher. Que um livro dessa natureza figure na Bíblia não deveria causar nenhuma estranheza. O primeiro mandamento de Deus, como acima se disse, foi: “Sede fecundos e multiplicai-vos”. Poderia e deveria haver algo de profundamente sagrado no puro amor humano. A Igreja sempre encorajou os homens e as mulheres a selarem a sua união por um ato

⁵⁵¹ Ec 9.9.

⁵⁵² Cf. Gn 29.30s, 31.1, 1 Sm 1.6; e também Dt 21.15ss.

⁵⁵³ E. Neufeld (*Ancient Hebrew Marriage Laws*, 1944, p. 118s) nota que embora não fosse comum nos tempos pós-exílicos, continuou a ser praticado em algumas comunidades judias até a Idade Média. Cf. L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, 1942, p. 16ss.

⁵⁵⁴ Cf. W. P. Patterson, em *DB*, III, 1900, p. 265a: “De importância ainda maior... é a circunstância de que o casamento monógamo era extensivamente usado no ensino profético como o símbolo da união de Deus com Israel, enquanto que a poliginia tinha a sua réplica na idolatria”.

⁵⁵⁵ Sobre este tema cf. meu ensaio no “*The Servant of the Lord*”, p. 187ss.

de consagração perante Deus, e ensinou-lhes a concebê-la como o santo matrimônio. É bem, por conseguinte, que esses poemas se encontrem no sagrado cânon, lembrando, assim, simbolicamente aos homens que o seu amor deve permanecer sob o olhar de Deus e que a sua vida doméstica não se deve apartar da sua fé.

Observe-se de passagem que esse aspecto da vida virtuosa não é um reflexo da vida de Deus, uma vez que em parte alguma é ele representado como ser sexuado. Parece que em Israel se rendeu culto à deusa da fertilidade, e o livro de Jeremias nos evoca de relance os ritos com que a rainha do céu era cultuada⁵⁵⁶. No templo judeu de Elefantina, parece haverem existido outras divindades⁵⁵⁷ ao lado

⁵⁵⁶ Jr 7.18,44.17ss.

⁵⁵⁷ Em uma lista de subscrições de Elefantina (AP 22) verificamos que as doações se dividiam da seguinte maneira: 126 chequéis para Iahweh, 120 chequéis para Anath-Bethel, e 70 chequéis para Ishum-bethel (cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, 1925, p. 65ss). Aqui Ishum-bethel talvez se deva pôr em conexão com Asima (2 Rs 17.30 e Am 8.14 onde "Asima de Samaria" é que se deveria ler em vez de "o pecado de Samaria"), enquanto que Anath-bethel deve ser relacionado com Anath, cujo nome sobrevive em alguns nomes bíblicos de lugares, e que figura nos textos de Ras Shamra. Em outro texto de Elefantina alguém jura por Anath-yahu (AP 44:3; *ibid.*, p. 147) e ainda em outro é desafiado a jurar por Herem-bethel (AP 7:7; *ibid.*, p. 20). U. Cassuto defendeu a teoria de que fossem todos deuses estrangeiros, não adorados pelos judeus, mas apenas pelos colonos gentios (cf. Kedem, I, 1942, p. 47ss), enquanto W. F. Albright julga que se tratasse de aspectos hispostasiados de Yahweh (*From the Stone Age to Christianity*, 2ª ed., p. 286s; cf. *Archaeology and the Religion of Israel*, 3ª ed., 1953, p. 168ss). Cf. E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, p. 87ss. Kraeling diz que é indubitável haver-mos aqui com divindades (p. 88). Cf. também A. Dupont-Sommet, *RHR*, CXXX, 1945, p. 17ss, onde uma prova do culto de algum outro deus além de Iahweh, possivelmente Chnub, é dada por um ostracon de Elefantina.

de Iahweh⁵⁵⁸, e é possível que o dotassem de uma consorte no culto impuro que ali prevalecia⁵⁵⁹. Mas na verdadeira crença de Israel não há prova de que se houvesse jamais imaginado ter Iahweh tido uma consorte, ou sexo. Verdade é que se reconhece a Deus uma participação em toda procriação humana. Os filhos eram recebidos como dons de sua mão, e se dizia que Deus os formava no útero⁵⁶⁰. Mas isso era porque o consideravam autor de toda a criação, e não porque o concebesssem em termos sexuais.

Em uma conferência anterior se disse que se acreditava ser Deus santo, de uma santidade que consistia em um esplendor moral e não simplesmente em ser separado do homem. Por ser ele concebido em tais termos é que se conclamavam os homens a demonstrar pureza moral nas suas vidas. Suscitavam nos homens as qualidades de Deus, na medida em que podiam ser transpostas para os termos da vida e da experiência humana, e as virtudes familiares eram uma das formas dessa translação. Mas estavam longe de serem a única forma.

Ao exclamar; "Ai de mim, que estou perdido! Porque sendo homem de lábios impuros e que habito entre um povo de lábios impuros"⁵⁶¹ pensava Isaías em algo que transcendia de muito a impureza sexual. À luz da santidade divina, tinha ele consciência de tudo o que lhe afetava o espírito e de toda nódoa que o maculava. Quando o carvão lhe tocou os lábios, consumiu todo o mal do seu

⁵⁵⁸ O nome figura aqui em uma forma trilitetal, e é comumente transliterado Yahu.

⁵⁵⁹ É possível que Anath, para quem se destinam os segundos maiores donativos da lista de subscrição, fosse considerada a consorte de Iahweh (cf. Cowley, op. cit., p. 19).

⁵⁶⁰ Cf. Jó 10.10ss, 31.15.

⁵⁶¹ Is 6.5.

ser⁵⁶² tornando-o capaz de refletir o esplendor do espírito de Deus na sua vida. Muito antes do tempo de Isaías, achamos exemplos da elevação de espírito que pertencia à vida virtuosa. Na história de Abraão vemos pintada uma real nobreza de caráter. É verdade que o patriarca não era monógamo, e que não se pode recomendar o seu expediente de fazer passar por sua irmã a que era sua mulher, a fim de evitar aborrecimentos para si próprio⁵⁶³. Mas quando o julgamos à luz do tempo em que vivia, somos forçados a reconhecer-lhe verdadeira elevação de caráter. Sua generosidade para com Lot⁵⁶⁴ e a solicitude que demonstrou por ele após a sua decisão de ir morar em Sodoma⁵⁶⁵, e até o interesse por aquela mesma cidade perversa, impressiona o leitor com a qualidade da sua personalidade. Mesmo na hipótese de se tratar apenas de uma narrativa fictícia, esta revela os ideais do escritor, que se expunham aos leitores. Mas seja-me permitido acrescentar que estou persuadido de que há alguma tradição genuína a respeito do caráter de Abraão incorporada nessa narrativa. Se as histórias dos patriarcas fossem mera ficção, difícil seria explicar porque Abraão houvesse de ter um caráter mais elevado que Jacó, sendo Jacó o antepassado das tribos israelitas e Abraão de outras tribos também. O orgulho israelita teria tendido a exaltar Jacó de preferência a Abraão. O fato de que não age assim, e de que Isaac, entre ambos, é uma criatura tão incolor, está a indicar que se guardava fidelidade a uma tradição antiga.

José é apresentado como um homem de real integridade de caráter. Na adversidade ou na prosperidade, recusa-se

⁵⁶² Is 6.7.

⁵⁶³ Gn 13.10ss, 20.1ss.

⁵⁶⁴ Gn 13.8s.

⁵⁶⁵ Gn 18.20ss.

a abandonar o caminho reto, e desconhece o rancor. Sua magnanimidade para com os irmãos que o tinham invejado e prejudicado é uma das mais comoventes histórias da Bíblia⁵⁶⁶, e atesta a integridade e elevação de caráter que se reconhecia em Israel serem atributos de uma vida honrada e digna.

Tal caráter não era realização puramente humana. Sua fonte era a amizade com Deus. “Iahweh estava com José”⁵⁶⁷, como se dizia que estava com muitos outros, e só os que conhecem o humilde caminhar com Deus⁵⁶⁸ são capazes de se amoldar às suas elevadas exigências nas próprias vidas. Quando o dedo de Deus lhe escreveu no coração a sua lei, e quando o seu espírito é outorgado ao homem, então, e só então pode ele refletir o caráter de Deus e mostrar as qualidades denotadas pela santidade, retidão, misericórdia e lealdade.

Isso nos leva, entretanto, a outro aspecto da vida virtuosa, sem o que a sua amizade não pode continuar a ser saboreada. Quando Isaías experimentou a purificação e renovação de sua personalidade, imediatamente se consagrou ao serviço de Deus⁵⁶⁹. Sem essa consagração, não teria chegado a conhecer a amizade de Deus. Verdade é que houve certas pessoas especialmente consagradas a Deus, como reis, sacerdotes, profetas e nazireus. Mas isso não nos deve tornar cegos para o fato de que todo membro do povo da aliança era chamado a, num sentido real, consagrar-se a Deus. Assim como a consagração de Isaías foi a sua resposta à purificação, assim também no Sinai o povo inteiro se consagrou a Deus em resposta à sua libertação.

⁵⁶⁶ Gn 45.1ss.

⁵⁶⁷ Gn 39.2,21.

⁵⁶⁸ Mq 6.8.

⁵⁶⁹ 6.8.

A vocação à consideração universal está implícita na asserção de que Israel era chamado a ser um reino de sacerdotes⁵⁷⁰, devotado ao serviço de Deus e o instrumento do seu serviço em prol do mundo. Além do mais, a grandiosa palavra do Deuteronômio, que o judaísmo prezou sempre de modo tão particular, que conclama todo israelita a amar ao Senhor com todas as fibras do seu ser⁵⁷¹, requer, de todo homem, o espírito de consagração. Todo aquele que ama a Deus de todo o seu coração, deve se consagrar para manifestar o seu amor. A vida virtuosa consiste não só em viver com dignidade, mas em amar a Deus; porquanto o amor leva os que se amam a se fazerem mutuamente companhia, e essa mútua companhia induz ao serviço. “Ensinai-me, Senhor, os vossos caminhos”, bradava o salmista, “para que eu ande na vossa verdade”⁵⁷²; “dai-me um coração⁵⁷³ só para temer o vosso nome. De todo o coração vos louvarei, Senhor, e glorificarei eternamente o vosso nome”⁵⁷⁴.

É de notar que os autores do livro da Sabedoria concordam fundamentalmente neste ponto. Muitas vezes se pensa que os sábios inculcavam um espírito de sabedoria profana, não profundamente religiosa. É fazer-lhes injustiça. Todos os seus ensinamentos estão, com efeito, enraizados e fundados na religião. “O temor de Iahweh é o princípio

⁵⁷⁰ Ex 19.6.

⁵⁷¹ Dt 6.5.

⁵⁷² J. M. P. Smith (*The Old Testament: an American Translation*) traduz bem aqui “em fidelidade a ti”. Cf. acima, Cap. IV nº 64, sobre o significado da palavra *emeth*.

⁵⁷³ R. V. dá “une o meu coração”. A tradução acima segue os LXX e as traduções siríacas, que não envolvem nenhuma mudança do texto hebraico consonantal, e que é seguida por muitos editores.

⁵⁷⁴ Sl 86.11s.

da sabedoria⁵⁷⁵ era o seu primeiro princípio, e por temor do Senhor não queriam dizer o terror diante dele, mas a reverência. Onde lemos a respeito do amor de Deus, como na sentença deuteronomica há pouco citada, e em algumas passagens dos salmos, não pensemos em uma familiaridade fácil, mas num amor penetrado de respeito. Quando os autores da Sabedoria discorrem sobre o temor do Senhor, não estão pensando em alguma coisa muito diferente do amor de Deus. Reconhecem que Deus é a fonte da virtude, e que a sua vontade é o fundamento da felicidade humana. “Eis o temor de Deus, isso é a sabedoria; e afastar-se do mal é a inteligência⁵⁷⁶.”

De tudo isso se segue que a adoração é um elemento integrante da vida virtuosa. Não raro são os profetas apresentados como homens que se opunham a todo culto no templo, e que ensinavam que Deus queria apenas a obediência na vida quotidiana. Será suficiente citar um escritor da atual geração: “Esses homens haviam denunciado a inutilidade dos ritos, mas agora, se possível, foram ainda mais longe, e fizeram da ética social o mandamento essencial, senão único, de Iahweh⁵⁷⁷.” Mais de uma vez dei as minhas razões para discordar dessa tese⁵⁷⁸, e para sustentar que embora realmente exigissem que todo aspecto da vida quotidiana fosse submetida ao controle da vontade e do desígnio de Deus, e professassem que sem isso qualquer culto ou sacrifício era oco e sem sentido, não eram indiferentes ao valor do culto bem prestado. Mas mesmo

⁵⁷⁵ Pv 9.10.

⁵⁷⁶ Jó 28.28.

⁵⁷⁷ I. G. Matthews, *The Religious Pilgrimage of Israel*, 1947, p. 128.

⁵⁷⁸ Cf. *BJRL*, XXIX, 1945-6, p. 326ss, XXXIII, 1950-1, p. 74ss, e *The Unity of the Bible*, p. 30ss.

que os profetas pré-exílicos tivessem desprezado o culto e apenas exigido a conduta, deveríamos ter presente que não eram eles os únicos expoentes da religião de Israel, e que a importância do culto é claramente reconhecida em grande parte do AT.

Os profetas recorriam ao templo para encontrarem os seus ouvintes. Amós foi ao santuário de Betel⁵⁷⁹ e Jeremias ao templo de Jerusalém⁵⁸⁰. Foi no templo que Isaías teve a sua vocação⁵⁸¹, e não é de surpreender que esse local ocupasse um lugar de destaque no seu pensamento. Nos dias sombrios em que previu que graves desastres aguardavam o estado, prometeu que o templo seria poupado, e, por causa dele, Jerusalém⁵⁸². Quando Jeremias escreveu alguns dos seus oráculos pela pena de Baruc, enviou o escriba ao templo para que os lesse publicamente⁵⁸³. Qualquer que tenha sido a sua atitude para com o culto sacrificial, era óbvio que não se opunham à existência de um centro de adoração. É verdade que Jeremias⁵⁸⁴, como também Miquéias⁵⁸⁵, predisseram a destruição do templo, mas isso foi por um castigo e não porque o centro do culto em si mesmo fosse um mal. Além disso, Jeremias deixou bem claro que essa destruição poderia ser evitada mediante um arrependimento sincero⁵⁸⁶. No conhecido oráculo, que se atribui indiferentemente a Isaías⁵⁸⁷ e a Miquéias⁵⁸⁸, consta

⁵⁷⁹ Am 7.10ss.

⁵⁸⁰ Jr 7.2,26.2.

⁵⁸¹ Is 6.1ss.

⁵⁸² Is 31.4s,37.33.

⁵⁸³ Jr 36.6ss.

⁵⁸⁴ Jr 7.14,26.6.

⁵⁸⁵ Mq 3.12.

⁵⁸⁶ Jr 7.3,26.3.

⁵⁸⁷ Is 2.2ss.

⁵⁸⁸ Mq 4.1ss.

uma profecia sobre o dia em que homens de todas as nações acudiriam à casa do Senhor, em Sião. Embora não saibamos com segurança qual dos profetas proferiu esse oráculo, não é mister transferi-lo à era pós-exílica, como fizeram alguns eruditos⁵⁸⁹. No livro de Jeremias há um oráculo, que freqüentemente lhe contestam, e que dificilmente pode estar no seu lugar original⁵⁹⁰, que de modo semelhante promete o dia em que Jerusalém será chamada o trono do Senhor, e em que a ela hão de afluir todas as nações⁵⁹¹. Que Ezequiel tivesse em grande estima o templo e o seu culto, é manifesto pela atenção que dispensa à sua reconstrução e o minucioso plano que delineia⁵⁹². Ageu e Zacarias reprendiam os homens porque não o haviam reconstruído, e sob a sua inspiração foi construído o segundo templo⁵⁹³.

⁵⁸⁹ Entre os exegetas que atribuem esta passagem a Isaías ou Miquéias, ou até a algum profeta mais antigo, incluem-se B. Duhm, C. Cornill, A. van Hoonacker, G. H. Box, E. Sellin, H. Schmidt, J. Fischer, J. Lippl e J. Theis, E. J. Kissane, A. H. Edelkoort, L. Dennefeld e J. Steinmann (para referências cf. *The Unity of the Bible*, p. 87n).

⁵⁹⁰ Cf. F. Giesebrecht, *Jeremia* (HK), 1894, p. 16s, B. Duhm, *Jeremia* (KHC), 1901, p. 39s, A. S. Peake, *Jeremiah* (Cent. B.), I, p. 108s, A. W. Stteane, *Jeremiah and Lamentations* (Camb. B.), 1913, p. 24s, L. E. Binns, *Jeremiah* (West. C.), 1919, p. 30s, J. Skinner, *Prophecy and Religion*, 1922, p. 80, G. A. Smith, *Jeremiah*, 3ª ed., 1924, pp. 18, 99, P. Volz, *Jeremia*, (KAT), 2ª ed., 1928, p. 48, F. Nötscher, *Jeremias* (HSAT), 1934, p. 50, W. Rudolph, *Jeremia*, (HAT), 1947, p. 22ss, A. Weiser, *Jeremia* (ATD), I, 1952, p. 35ss. Weiser concede que a passagem talvez seja genuinamente jeremiânica; diz ele: "Não me parece, por isso, razoável recusar, por não-jeremiana, esta passagem ao profeta". Igualmente G. A. Smith, op. cit., p. 99, diz que ela contém fragmentos genuínos de Jeremias.

⁵⁹¹ Jr 3.17.

⁵⁹² Ez 40ss. Esses capítulos são inteiramente recusados a Ezequiel por alguns escritores, enquanto que outros estão preparados para conceder que contém um elemento ezequiliano substancial; cf. *BJRL*, XXXVI, 1953-4, p. 146ss, onde discuto, com referências a outros escritores, as teorias modernas sobre o livro de Ezequiel.

⁵⁹³ Ag 1.4; Zc 1.16,8.9.

O trito-Isaías fez-se eco ao pensamento de algumas das outras passagens há pouco mencionadas, quando diz: “Minha casa será chamada casa de oração para todos os povos”⁵⁹⁴. Não há nenhuma indicação de que os profetas pré ou pós-exílicos achassem que um centro de culto público fosse em si mesmo pouco recomendável ou coisa sem sentido.

De uns anos para cá muita atenção se dispensou ao fato de que os profetas, cujos oráculos nos foram preservados no cânon profético, não eram os únicos profetas de Israel, e que certos profetas e sacerdotes são, com frequência, mencionados simultaneamente e em estreita conexão entre si, e não raro incorrem na mesma condenação. Havia profetas intimamente associados aos sacerdotes no culto do templo. São designados como os profetas cúlticos⁵⁹⁵. Chegou-se a alegar que todos os profetas eram oficiais do culto e que pertenciam a diversas ordens de adivinhadores⁵⁹⁶. Embora isso vá longe demais, convém lembrar que havia muitas espécies de profetas, e que eles atuavam de maneiras muito variadas. Uma vez individualmente e

⁵⁹⁴ Is 56.7.

⁵⁹⁵ Cf. G. Hölscher, *Die Profeten*, 1914, p. 143, S. Mowinkel, *Psalmestudien*, III, 1923, A. Causse, *RHPR*, VI, 1926, p. 1ss, O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 115ss, e *The Old Testament and Modern Study*, ed. por H. H. Rowley, 1951, p. 119ss, A. Jepsen, *Nabi*, 1934, p. 143ss, A. R. Johnson, *ET*, XLVII, 1935-6, p. 312ss, e *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1944, E. Würthwein, *ZAW*, LXII (N.F. XXI), 1950, p. 10ss, e *ZThK*, XLIX, 1952, p. 1ss, A. S. Kapelrud, *Studia Theologica*, IV, 1950-1, p. 5ss, F. Hesse, *ZAW*, LXV (N. F. XXIV), 1953, p. 45ss. Cf. também *The Servant of the Lord* p. 104ss, e N. W. Porteous, *ET*, LXII, 1950-1, p. 4ss. A. Robert (*Miscellanea Biblica B. Ubach* (Scripta et Documenta, 1953, p. 12) declara ser “inteiramente gratuita a hipótese dos profetas culturais”. Cf. também agora K. Roubos, *Profetie en Cultus in Israël*, 1956.

⁵⁹⁶ Ver acima.

outras em grupos, às vezes em casa ou num palácio, outras à margem dos caminhos e outras, ainda, nos santuários. Lavravam dissensões internas entre eles, divisões que afetavam o conteúdo da sua mensagem. Alguns mantinham relações mais estreitas com as autoridades do templo dos seus próprios dias do que os grandes profetas pré-exílicos cujos nomes nos são familiares, e pode ser que tenham tido um lugar definido no serviço do templo, embora não possamos atualmente defini-lo com precisão.

Acham muitos escritores que eles compuseram liturgias para uso nas funções do templo. Alguns eruditos encontraram dessas liturgias nos livros de Naum, Habacuc, Joel⁵⁹⁷ e em setores mais amplos⁵⁹⁸. Atribuíram-lhes a composição de salmos de acompanhamento para cerimónias rituais⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ Cf. P. Humbert, *ZAW*, XLIV (N. F. III), 1926, p. 266ss, *A.f.O.*, V, 1928-9, p. 14ss, *RHPR*, XII, 1932, p. 1ss; H. Haldar, *Studies in the Book of Nahum*, 1947, e *SBU*, II, 1952, cols. 417ss; E. Balla, em *RGG*, 2ª ed., II, 1928, cols. 1556s; S. Mowinckel, *Psalmestudium*, III, 1923, p. 27; P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, 1944, p. 296ss; I. Engnell, *SBU*, I, 1948, cols. 769ss, 1075ss; Mowinckel, loc. cit., p. 65; A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, 1948 (onde se dá o livro como composto em parte no estilo de uma liturgia, embora não se afirme que chegasse a ser efetivamente usado no culto); J. Steinmann, em *Études sur les Prophètes d'Israël* (Lectio Divina, nº 14), 1954, p. 171s. Cf. também P. Haupt, *JBL*, XXVI, 1907, p. 1ss, onde os primeiros dois capítulos de Nahum já se definiam como liturgia, composta para celebrar a vitória sobre Nicanor em 16 a.C.

⁵⁹⁸ Cf. Gunkel, *ZAW*, XLII, (N.F. I), 1924, p. 177ss (Is 33), e *What Remains of the Old Testament*, (o fim de Miquéias; cf. Kapelrud, *SBU*, II, 1952, cols. 278s); G. Gerleman, *Zephania textkritisch und literarisch untersucht*, 1942 (Zephaniah); I. Engnell, *BJRL*, XXXI, 1948, p. 64, e *SBU*, I, col. 1032 (Deutero-Isaiah a prophetic imitation of a cult liturgy). Em *SBU*, II, col. 763ss, Engnell classifica a profecia como do tipo diwan ou do tipo liturgia.

⁵⁹⁹ Cf. J. P. Peters, *The Psalms as Liturgies*, 1922; C. C. Keet, *A Liturgical Study of the Psalter*, 1928; S. Mowinckel, *Psalmestudium*, II, 1922, III,

Tudo isso mostra que nos devemos precaver contra qualquer antítese simplista entre a religião profética e a religião do templo, e que ainda mais nos deveríamos acautelar de insinuar que a religião profética podia dispensar o elemento do culto.

Verdade é que para judeus e cristãos o sistema sacrificial do templo deixou de existir. Para os judeus cessou quando o templo foi destruído e quando não era mais possível oferecer sacrifícios no único santuário legítimo permitido pela lei. Para o cristão, não foi abolido pelo ensino dos profetas pré-exílicos, mas pela morte de Cristo, que concentrou em si o significado de todo sacrifício, ao realizar a profecia veterotestamentária do sacrifício do Servo do Senhor, em que culmina o sacrifício do AT. Nada indica que Jesus considerasse os sacrifícios como estranhos em si mesmos à vontade de Deus. Não teria dito aos leprosos purificados que fossem oferecer um sacrifício⁶⁰⁰, se achasse que tal procedimento desagradava a Deus. Paulo certamente não via mal algum nos sacrifícios, e como judeu continuou a observar a lei sacrificial⁶⁰¹. Mas não procurou impor a lei do sacrifício aos gentios cristãos, cômico de que, para a Igreja, o sacrifício fora ab-rogado pela morte de Cristo.

De mais a mais, desenvolvera o judaísmo outro centro de culto, muito antes da destruição do templo. Desenvolvera a sinagoga. É surpreendente que não saibamos como ou quando a sinagoga foi instituída, e a instituição que tanto representou para o judaísmo e para o cristianismo, uma

1923 e *Religion und Kultus*, 1953, p. 115ss; H. Gunkel, *Einleitung in den Psalmen* (HK), 1933, p. 10ss; A. Causse, *Les plus vieux Chants de la Bible*, 1926, p. 79ss; A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel*, 1936, p. 131ss.

⁶⁰⁰ Lc 17.14.

⁶⁰¹ Cf. At 21.26,25,8,28,17.

vez que formava a base do culto cristão, bem como a do culto judaico, veio ao mundo silenciosamente. É de consenso geral que remontam ao período do exílio, e que foi em Babilônia que os exilados começaram a se reunir para se reconfortarem e exortarem mutuamente, bem como para cultuarem com amor a fé Que tão imperfeitamente haviam cultivado em sua própria terra⁶⁰². Quanto a isso, não se pode ter certeza. A mais antiga prova que se conhece da existência de uma sinagoga vem do fim do século quinto a.C. e de fora da Palestina, posto que não da Babilônia⁶⁰³. É bem possível que tenha começado de maneira simples, em uma residência particular e posteriormente se desenvolvido, ao se verificar que atendia a uma necessidade, e que mais tarde os exilados a tenham levado para a Palestina, quando para lá retornaram. O certo é que na época pós-exílica se verificaria que a sinagoga atendia a uma necessidade que dificilmente poderia ter sido sentida do mesmo modo na época pré-exílica. Por esse tempo havia uma quantidade de santuários espalhados por toda a região, aos quais os homens comumente recorriam. Na época da reforma de Ezequias, foram todos fechados no território de Judá, exceto o templo de Jerusalém⁶⁰⁴, mas essa reforma não poderia

⁶⁰² C. A. Menes, ZAW, L (N. F. IX), 1932, p. 268ss; também E. Schürer, *History of the Jewish People*, II, 1890, p. 53ss, (4ª ed. alemã, II, 1907, p. 498ss), W. Bacher, JE, XI, 1905, p. 619, G. E. Moore, *Judaism*, I, 1927, p. 283, Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums in späthellenischen Zeitalter*, 3ª ed., 1926, p. 172 põem a sua origem muito mais tarde, no período helenístico e alegam que não se conhecia na Palestina no tempo do Cronista Assim também Oesterley e Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, 1911, p. 337.

⁶⁰³ Cf. BASOR, nº 84, dez., 1941, p. 4s, onde C. C. Torrey lê *beth kenîshah* = "sinagoga" em um ostracon proveniente de Elath, que W. F. Albright (ibid., nº 82, abril 1941, p. 11ss) data do fim do século sexto a.C.

⁶⁰⁴ 2 Rs 18.4ss. Muitos exegetas negam a historicidade dessa reforma; assim J. Welhausen, *Prolegomena*, B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*,

durar muito. Foi o lado pacífico da revolta contra a Assíria que se mostrou desastrosa, embora Jerusalém fosse poupada, e é certo que no reino de Manassés a antiga posição foi restaurada. Novamente, no tempo de Josias, deflagrou-se um novo movimento de independência, com uma reforma religiosa a ele associada⁶⁰⁵. Alastrou-se, então, para além das fronteiras de Judá⁶⁰⁶. Mas ainda dessa vez não se conquistou a independência, e a reforma foi de curta duração. Só durante breves períodos, portanto, existiu na época pré-exílica um lugar de culto legitimamente constituído. Nos tempos pós-exílicos, todavia, pouco se fala de santuários,

2ª ed., I, 1899, p. 607, G. Hölscher, *Geschichte des israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, p. 99, H. Schmidt, em *SAT*, II, 2ª ed., 1923, p. 9s. Outros não vêem razão para negá-lo; assim C. Steuernagel, *Deuteronomium*, (HK), 1898, p. 14, R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 7ª ed., 1925, p. 375s, A. R. Siebens, *L'origine du Code Deutéronomique*, 1929, p. 156ss, Oesterley e Robinson, *History of Israel*, I, 1932, p. 392s, G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, 2ª ed., 1934, p. 443s, W. F. Albright, *The Biblical Period*, 1950, p. 42. Estou com estes últimos; cf. *The Relevance of the Apocalyptic*, 2ª ed., p. 15.

⁶⁰⁵ 2 Rs 22s. Alguns exegetas denegaram valor histórico à história da centralização do culto em Jerusalém por Josias; assim L. Horst, *RHR*, XVII, 1888, p. 11ss, M. Vernes, *Précis d'histoire juive*, 1889, p. 795, nª G. Hölscher, concedendo, embora, que Josias levou, até certo ponto, a efeito uma reforma (cf. *Eucharisterion* (Gunkel Festschrift), I, 1923, p. 206ss) julga que o relato em 2 Reis foi muito enfeitado (*ZAW*, XL, 1922, p. 227ss); cf. E. Havet, *Le Christianisme et ses Origines*, III, 1878, p. 32ss, R. H. Kennett, *The Church of Israel*, 1938, p. 83ss (Publicado pela primeira vez em 1920), F. Horst, *ZDMG*, LXXVII, 1923, p. 220ss, A. Loisy, *La Religion d'Israël*, 3ª ed., 1933, p. 200s. Sobre tal teoria cf. L. B. Paton, *JBL*, XLVII, 1928, p. 326ss. Mas a maioria dos exegetas aceitam a historicidade do relato de 2Rs, e eu compartilho dessa sentença; cf. *Studies in Old Testament Prophecy*, ed. por H. H. Rowley, 1950, p. 161ss.

⁶⁰⁶ Não vejo razão de duvidar que Josias tenha levado até o norte sua reforma, pelo menos até Bethel, que é mencionado em 2 Rs 23.15ss. Cf. *ibid.*, p. 165ss.

muito embora ignoremos quando se extinguiram ou foram abolidos. Quando quer que tivessem cessado, far-se-ia sentir a necessidade de algum centro local de adoração. Defendeu-se a opinião de que a sinagoga começou como um lugar de reunião secular, antes de ser usado como centro de culto⁶⁰⁷. Mas como quer que seja, é certo que na era pós-exílica se estabeleceu como um local de adoração, sem o culto sacrificial, e que nos tempos do Novo Testamento não era encontrada apenas na Palestina, mas onde quer que houvesse comunidades judaicas. Que o seu serviço religioso incluísse a leitura da Escritura e P exortação nós o sabemos pelos Evangelhos⁶⁰⁸, e sabe-se igualmente que era um lugar de oração⁶⁰⁹. Através do seu culto a fé dos homens se alimentava, e mediante a sua leitura das Escrituras se lembrava aos homens a exigência da fé israelita de que a devoção se exprimisse na vida da mesma forma que no culto. Sabemos que nosso Senhor estimava o culto que nela se realizava, e que ele foi encontrado na sinagoga⁶¹⁰ assim como no templo, e que ela se tornou o modelo posteriormente adaptado ao culto na Igreja.

Não esqueçamos tampouco a instituição do sábado. Já se disse que o sábado figurava no Decálogo ritual de Ex 34, bem como no Decálogo de Ex 20, o mais conhecido. Dizia eu, também, acreditar que o Decálogo ritual fosse

⁶⁰⁷ Assim S. Zeitlin, *PAAJR*, II, 1931, p. 69ss.

⁶⁰⁸ Lc 4.16ss.

⁶⁰⁹ Mt 6.5; cf. At 16.13, onde, no entanto, o "lugar de oração" não parece ter sido uma sinagoga (cf. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, p. 314), embora o termo seja freqüentemente usado para sinagoga (cf. *ibid.*, p. 155). Cf. Strack-Billerbeck, *Commentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 1922, p. 397: "Fora de Jerusalém, vinham em consideração em primeira linha, como lugares de oração, as sinagogas"; cf. também *ibid.*, p. 398s.

⁶¹⁰ Lc 4.16 . "como costumava",

uma fórmula pré-mosaica, que pertencia ao culto de Iahweh antes do tempo de Moisés. Aceito, por conseguinte, o sábado como uma instituição muito antiga⁶¹¹. Que fosse uma instituição religiosa, depreende-se claramente da sua inclusão no Decálogo; mas a única provisão dada é que devia ser um dia de descanso do trabalho. Sua santidade consistia no tabu contra toda espécie de trabalho que pertencia a ele. Mas provavelmente não tardou a tornar-se um dia de culto religioso. O Decálogo ritual não chama os homens para o culto nesse dia: determina que todas as pessoas de sexo masculino compareçam perante o Senhor três vezes por ano⁶¹² e nada diz a respeito de convocações semanais para o culto. Mas sabemos através da história do assassinato de Atalia e da entronização de Joás⁶¹³ ser grande o número de pessoas que nesse dia acorria ao templo. Porque verificamos que a guarda real era dividida em três companhias, das quais duas parece que guardavam o palácio, e uma o templo em dias comuns: mas no sábado troca-

⁶¹¹ Cf. BJRL, XXXIV, 1951.2, p. 109ss, onde se podem encontrar referências a uma parte da considerável bibliografia sobre esta questão. Alguns exegetas acham que o Sábado era uma instituição pós-mosaica, e com base nesse pressuposto argumentam que o decálogo é pós-mosaico; assim J. C. Matthes, ZAW, XXIV, 1904, p. 31ss, S. Mowinkel, *Le Décalogue*, 1927, p. 75ss. O fato de se encontrar a lei do Sábado no Ex 34.21, que é consignado a J, e no Ex 23.12, atribuído a E, bem como no decálogo de Ex 20 e Dt 5, onde as diferentes expansões são prova de que o texto presente se apoia numa redação mais antiga, parece-me atestar a antiguidade do Sábado como instituição. Ex 16.29 também oferece a comprovação de um *sabbath* semanal, e isso é comumente consignado à estratificação mais antiga do Pentateuco. Entre outros exegetas que sustentam ser pré-mosaico o Sábado, se incluem BD, Eerdmans, em *Vom Alten Testament* (Marti Festschrift, BZAW, nº 41), 1925, p. 69s, e K. Budde, JTS, XXX, 1928.9, p. 11ss.

⁶¹² Ex 34.23.

⁶¹³ 2 Rs 11.4ss.

vam as tarefas, de sorte que ficavam duas companhias no templo. Em boa hora, portanto, o sábado se associou ao culto do templo, e quando a sinagoga começou a existir como centro local de culto, passou-se logicamente a ser freqüentado sobretudo aos sábados.

O culto do templo não consistia só no sacrifício. Incluía outras coisas além do culto organizado. Os contatos de amizade que ocorriam nos seus pátios ensejavam alocações religiosas, como as que os profetas faziam às vezes, ou como as que costumava fazer Jesus. Mas o culto organizado não se restringia ao sacrifício. Sabemos pela obra do cronista que na era pós-exílica havia um elemento musical cuidadosamente regulamentado no seu culto, e é provável que tal costume prevalecesse na era pré-exílica. O protesto de Amós contra o rumor de cânticos e a melodia das violas⁶¹⁴ é clara indicação de que havia música no culto pré-exílico dos santuários. Muitos estudos recentes sobre o Saltério levam a crer que os salmos tenham sido compostos para acompanhar as cerimónias rituais, interpretando o ritual para os que estavam presentes, e excitando neles o espírito que haveria de fazer do ato ritual a expressão do seu pensamento e da sua vontade⁶¹⁵. Embora seja difícil definir a época exata de cada salmo em particular, acredita-se que há no Saltério um substancial elemento pré-exílico. Os profetas invectivavam os que vinham com corações orgulhosos ao templo, dos seus caminhos ásperos e egoístas, cujos esplêndidos sacrifícios não eram

⁶¹⁴ Am 5.23.

⁶¹⁵ Cf. especialmente A. C. Welch, op. cit., p. 103ss. Para uma boa relação dos diversos aspectos do estudo moderno do Saltério cf. A. R. Johnson, em *The Old Testament and Modern Study*, ed. por H. H. Rowley, p. 162ss, e J. Stamm, ThR, N. F. XXIII, 1955, p. 1ss.

o órgão do seu espírito, e que na realidade pouco se importavam com a vontade de Deus nas suas vidas quotidianas. Seu culto era um oco fingimento e um insulto aos olhos de Deus. Mas havia no culto do templo o que podia nutrir o espírito dos sinceros e humildes, e elevar ao espírito de Deus os que realmente desejassem trilhar os seus caminhos. Se assim. não fosse, difícil seria entender por que Jesus recorreu aos seus pátios. Além do que, Simeão, de que se diz que era “um homem justo e piedoso, que esperava a consolação de Israel”, com o qual estava o Espírito Santo⁶¹⁶, parece ter encontrado nos seus recintos com que enriquecer e alimentar o seu espírito, como também parece ter feito Ana⁶¹⁷. Em parte alguma da Bíblia é a vida virtuosa apresentada como a vida que despreza o genuíno culto da casa de Deus. Os salmistas certamente não o desprezaram, e os seus hinos foram capazes de inspirar devoção de espírito até os nossos próprios dias. “Amo, Senhor, a morada da vossa casa”, exclama um deles, “e o lugar onde reside a vossa glória”⁶¹⁸, enquanto outro cantava: “Mais vale um dia nos vossos átrios do que mil alhures”⁶¹⁹. O mesmo salmo diz: “Anela e espasma-se a minha alma pelos átrios do Senhor”⁶²⁰, e outro salmista expressa o desejo de que possa habitar na casa de Iahweh todos os dias de sua vida⁶²¹. Textos desses podem ser multiplicados, e atestam o lugar que se percebia caber ao culto comunitário na vida dos que tinham sincero apreço pela religião de Israel e desejavam levar vida virtuosa.

⁶¹⁶ Lc 2.25.

⁶¹⁷ Lc 2.37.

⁶¹⁸ Sl 26.8.

⁶¹⁹ Sl 84.10 (Hb 11).

⁶²⁰ Sl 84.2 (Hb 3).

⁶²¹ Sl 27.4.

Que o templo e a sinagoga fossem lugares de devoção, ambos os Testamentos o mostram assaz claramente. No recinto do santuário de Siloé, Ana faz a sua prece privada⁶²², e o NT nos brinda com a parábola dos dois homens que vão ao templo orar⁶²³. O texto: “Minha casa será chamada casa de oração para todos os povos”⁶²⁴ já foi citado. Até onde a oração comunitária entrava no culto do templo não consta com clareza. O código do Deuterônomo prescreve que se use uma forma de oração no templo numa ocasião particular⁶²⁵, mas não indica se devia ser usada individualmente ou coletivamente. Não prova isso que a oração fosse um traço constante do culto quotidiano ou hebdomadário. Sabemos, contudo, pelo NT, que “subiam ao templo Pedro e João, para a oração, por volta da hora nona”⁶²⁶. Do que se depreende que nos tempos do NT havia uma hora em que os homens se reuniam no templo para a oração, oração essa, ao que parece, comunitária. Mas se é correta a opinião a que atrás aludimos, e se usavam os salmos no culto prescrito do templo, a oração desempenhava nesse mesmo culto não pequeno papel. Porque muitos dos salmos são orações. Alguns parecem orações individuais, outros parecem destinar-se a uso comunitário, e por vezes encontramos rápidas transições de um para outro. Não é um fenômeno isolado no AT. No livro do Deuterônomo achamos transições rápidas da segunda pessoa do singular para a segunda pessoa do plural, o que levou alguns eruditos a suporem que esse livro se apoiava

⁶²² 1 Sm 1.11.

⁶²³ Lc 18.10.

⁶²⁴ Is 56.7.

⁶²⁵ Dt 26.1-11. Sobre esta passagem cf. A. C. Welch, op. cit., p. 112ss.

⁶²⁶ At 3.1.

em fontes separadas⁶²⁷, marcada cada qual pelo seu próprio uso, hipótese, aliás, supérflua. Uma vez familiarizados com o espírito hebreu não nos perturbamos com essas transições, tanto no Deuteronômio como nos profetas, em que se podem encontrar transições semelhantes, ou no saltério. O certo é que encontramos expressos nos salmos uma grande variedade de aspirações e desejos, e bem poderiam ser o veículo e expressão das necessidades dos homens quando se acercam de Deus, quer associados a um sacrifício que simbolizava o juramento, quer apenas trazidos no coração⁶²⁸.

O culto não exaure as possibilidades da oração⁶²⁹, e a oração não se reduz à petição de graças. Todos os aspectos do culto são expressos no saltério e alhures no AT. O senso de profunda reverência perante Deus e de adoração da sua majestade se exprime em muitas passagens. "Tira os calçados dos pés, porque o lugar onde estás é terra santa"⁶³⁰. "Santo, santo, santo é o Senhor Deus dos exércitos! Toda a terra está cheia da sua glória!"⁶³¹ "Vinde, prostremo-nos em adoração, dobremos os joelhos diante do Senhor"⁶³². "Quando contemplo o vosso céu, labor de vossos dedos, a lua e as estrelas que ali pusestes"⁶³³: que é

⁶²⁷ Assim C. Steuernagel, *Das Deuteronomium* (HK), 1898, p. 1ss., cf. G. A. Smith, *Deuteronomy* (Camb. B.), 1918, p. 73ss.

⁶²⁸ Cf. H. Gunkel, *What Remains of the Old Testament*: "Quem quer que estude a sério estes poemas, encontrará necessariamente muitas passagens que dão perfeita expressão à verdadeira religião, e as gerações porvindouras continuarão a ajoelhar-se neste solo sagrado e a aprender com os salmistas hebreus a orar".

⁶²⁹ Sobre a oração na Bíblia cf. O. Piper, *Interpretation*, VIII, 1954, p. 3ss, e F. V. Filson, *ibid.*, p. 21ss.

⁶³⁰ Ex 3.5.

⁶³¹ Is 6.3.

⁶³² Sl 95.6.

⁶³³ A palavra hebraica aqui quer dizer "estabelecidos segundo uma ordem fixa".

o homem para dele vos lembrardes, ou o mortal para dele cuidardes?"⁶³⁴. "Tema o Senhor todo ser da terra, e o reve-
renciem todos os habitantes do universo"⁶³⁵.

O sentimento de respeito na presença de Deus produz o sentimento de indignidade e pecado, como sucedeu a Isaías no momento da sua vocação. Porque os olhos de Deus são puros demais para contemplarem a iniquidade⁶³⁶, e o pecador que se dá realmente conta da presença de Deus, deve ter sempre a consciência do seu pecado. Sabe que não pode ocultar ao olho de Deus os mais íntimos refolhos do seu coração. "Pusestes nossas culpas diante de vós, nossos atos mais recônditos à luz de vossa face"⁶³⁷. Essa consciência do pecado provoca a confissão, e a confissão é seguida pelo brado que implora a purificação⁶³⁸, para que o milagre operado em Isaías se possa repetir em outros. "Contra vós, contra vós singularmente pequei; e fiz coisa a vós desagradável"⁶³⁹. "Piedade de mim, ó Deus, pela vossa misericórdia: e pela vossa grande demência apagai os meus delitos... Formai em mim, ó Deus, um coração puro, e infundi em mim um novo"⁶⁴⁰ espírito constante"⁶⁴¹. "Por causa do vosso nome, Senhor, perdoai a minha falta, ainda que grande"⁶⁴².

⁶³⁴ Sl 8.3s. (Hb 4s).

⁶³⁵ Sl 33.8.

⁶³⁶ Hc 1.13.

⁶³⁷ Sl 90.8.

⁶³⁸ Sobre os salmos penitenciais cf. G. Bemini, *Le Pregriere penitenziali del Salterio* (Analecta Gregoriana, LXII, Ser. Fac. Theol., A, 9), 1953.

⁶³⁹ Sl 51.4 (Hb 6).

⁶⁴⁰ A palavra hebraica aqui é da mesma raiz que a palavra usada acima no Sl 8.3; significa, portanto, um espírito que é constante na sua lealdade aqui.

⁶⁴¹ Sl 51.1,10 (Hb 3.12).

⁶⁴² Sl 25.11.

Aqui são os homens fortificados pela serena certeza de que essas preces obtiveram a sua resposta. "Assiste o Senhor aos de ânimo abatido, e socorre os de espírito quebrantado"⁶⁴³. Podem continuar a estar na sua presença e a achar nela a plenitude da alegria. "Porque junto de vós está a fonte da vida, e na vossa luz vemos a luz"⁶⁴⁴. "O Senhor é o baluarte de minha vida"⁶⁴⁵. "Tu que te assentas sob a égide do Altíssimo, descansarás à sombra do Todo-Poderoso"⁶⁴⁶.

No espírito do culto, tal qual se reflete na Bíblia, se faz presente, em imensa riqueza e profusão, o elemento de louvor. "Quero bendizer ao Senhor em todo o tempo, ter sempre em meus lábios o seu louvor"⁶⁴⁷. "Bendize ao Senhor, minha alma, e todo o meu interior, o seu santo nome"⁶⁴⁸. "Coisa bela é louvar o Senhor, e cantar ao vosso nome, ó Altíssimo"⁶⁴⁹. "Vinde, cantemos jubilosos ao Senhor, aclamemos a rocha de nossa salvação"⁶⁵⁰. "Cantai ao Senhor um cântico novo, cantai ao Senhor, todas as terras"⁶⁵¹. Esse louvor é, não raro, lançado para os céus em meio a ações de graças. Porque, quando se recebe alguma graça da mão de Deus, deve ser agradecida com reconhecimento. "Procurei o Senhor e ele me atendeu, livrou-me de todos os meus temores"⁶⁵². "Agradeçam ao Senhor por sua demência e pelos seus prodígios em favor dos

⁶⁴³ Sl 34.18 (Hb 19).

⁶⁴⁴ Sl 36.9 (Hb 10).

⁶⁴⁵ Sl 27.1.

⁶⁴⁶ Sl 91.1.

⁶⁴⁷ Sl 34.1 (Hb 2).

⁶⁴⁸ Sl 103.1.

⁶⁴⁹ Sl 92.1 (Hb 2).

⁶⁵⁰ Sl 95.1.

⁶⁵¹ Sl 96.1.

⁶⁵² Sl 34.4 (Hb 5).

homens”⁶⁵³. “Entrai com louvores de graças nos seus pórticos, com hinos nos seus átrios”⁶⁵⁴. Repetidas vezes encontramos as santas aspirações alimentadas pelas palavras dos salmos. “Mostrai-me, Senhor, os vossos caminhos; adestrai-me nas vossas veredas”⁶⁵⁵. “Ensinai-me a fazer a vossa vontade, porque sois meu Deus”⁶⁵⁶. “Mostrai-me, Senhor, o vosso caminho, e guiai-me por uma reta”⁶⁵⁷ vereda”⁶⁵⁸. “De todo o coração vos procuro; não me deixeis transviar dos vossos mandamentos”⁶⁵⁹. “Inclinai o meu coração às vossas advertências, e não para a avareza”⁶⁶⁰.

Todos esses elementos do culto e outros ainda se exprimem nas palavras da Bíblia, e seria possível multiplicar indefinidamente os poucos exemplos apresentados. Porquanto o culto é, no pensamento bíblico, um elemento integral da vida virtuosa. Só os que mantêm o relacionamento correto com Deus é que podem cumprir-lhe a vontade. Só os que caminham na força do Senhor Deus, e não os que caminham na sua própria força, podem cumprir a sua lei. Quando os profetas declamavam contra os males do seu tempo, e estigmatizavam o culto dos homens como vão, era porque se capacitavam de que o espírito deve dar

⁶⁵³ Sl 107.8.

⁶⁵⁴ Sl 100.4.

⁶⁵⁵ Sl 25.4.

⁶⁵⁶ Sl 143.10.

⁶⁵⁷ O sentido aqui pode ser “numa vereda livre de obstáculo ou irregularidade” (cf. R. S. V. “numa vereda plana”) ou “no caminho retidão”. Sobre a última acepção cf. Is 11.4, Sl 45.6 (Hb 7.67,4) (Hb 5) onde a mesma palavra ocorre e é traduzida por “eqüidade”. Nessas passagens a palavra contém claramente algum sentido ético, e como aqui se coloca paralelamente ao caminho de Iahweh, parece provável que aqui o tenha também.

⁶⁵⁸ Sl 27.11.

⁶⁵⁹ Sl 119.10.

⁶⁶⁰ Sl 119.36.

sentido ao ato, e não porque advogassem uma religião sem culto. Tampouco esqueçamos, quando inclinados a considerar o judaísmo pós-exílico como duro, juridicista e falta de espiritualidade, que foi na época pós-exílica que se juntou o rico acervo do saltério, empregado, depois, no culto do judaísmo. O culto e a vida devem pertencer-se mutuamente, como caminhos que levam um para o outro, e são um a expressão do outro. uma distorção do ensino da Bíblia o que se concentra em certos elementos da doutrina dos profetas e ignora tudo o mais, relega ao esquecimento toda a riqueza do saltério, enquanto se compraz na mensagem social dos profetas.

Muito do que há no saltério pode ser usado privadamente para dirigir e nutrir o nosso espírito. Provável é que tivesse sido colecionado primeiramente para o culto público. Mas a Bíblia nunca concebe o culto como limitado ao santuário, ou à íntima companhia com Deus como destinada a ser saboreada apenas na fraternidade comunitária da sua casa. Culto e oração privados, intimidade com Deus que pode ser desfrutada em qualquer lugar e reconhecida por toda parte. José sentia a presença do Senhor em um cárcere⁶⁶¹, e Jeremias em uma cisterna⁶⁶². Não se limitava à amizade de orações formuladas, se bem que se pudesse exprimir em oração. Porque a oração privada, no santuário ou alhures, é em toda a Bíblia uma expressão da religião. Neemias orava no palácio do rei⁶⁶³, e Daniel em sua própria casa⁶⁶⁴; rezava Ezequias no que julgava ser o seu leito de morte⁶⁶⁵, e Jonas no ventre do

⁶⁶¹ Gn 39.21.

⁶⁶² Jr 38.6ss; cf. 1.8.

⁶⁶³ Ne 2.4.

⁶⁶⁴ Dn 6.10.

⁶⁶⁵ 2 Rs 20.3; Is 38.3.

grande peixe⁶⁶⁶. De modo análogo, orava nosso Senhor no alto da montanha⁶⁶⁷ ou no Horto das Oliveiras⁶⁶⁸. A oração não se confina a este ou àquele lugar. E por isso mesmo não se acreditava que a comunhão do espírito com Deus, mediante a qual se possa receber a riqueza de sua graça e a força do seu Espírito, se limitasse a locais determinados, por mais sagrados que fossem.

Que os profetas reconhecessem a riqueza da intimidade com Deus em sua vida privada é o que dificilmente se poderia contestar. A intimidade de Amós com Deus é representada sob a forma de diálogos que ele manteve com Deus⁶⁶⁹, e o mesmo se diga de Jeremias. Especialmente íntimas eram as relações de Jeremias com Deus, e algumas das suas orações se preservam. Essas passagens, às vezes citadas como as "Confissões de Jeremias"⁶⁷⁰, são descritas por Skinner como "a efusão do seu coração em Alguém que vê no segredo e pode recompensar abertamente"⁶⁷¹. Observa a seu respeito Skinner, que se tivessem perecido, "a devoção da igreja judaica teria sido incomensuravelmente mais pobre naquele veio de piedade pessoal, que impede a religião de degenerar em um legalismo sem alma"⁶⁷². Não há indício de que qualquer dessas passagens tivesse qualquer relação com o templo. Pertenciam à vida religiosa privada do profeta. Mesmo onde não temos nenhum registro de tal experiência, podemos ainda assim estar certos

⁶⁶⁶ Jn 2.1.

⁶⁶⁷ Mc 6.46, Lc 6.12,9,28.

⁶⁶⁸ Mc 14.32ss, Mt 26.36ss; Lc 22,40ss.

⁶⁶⁹ Am 7.1ss, 8.1ss.

⁶⁷⁰ Cf. J. Skinner, *Prophecy and Religion*, p. 201ss, E. Leslie, *The Intimate Papers of Jeremiah*, 1953, e J. Leclercq, "Les Confessions de Jérémie", em *Études sur les Prophètes d'Israël* (Lectio Divina 14), 1954, p. 111ss.

⁶⁷¹ Op. cit., p. 213.

⁶⁷² Ibid., p. 201s.

de que os profetas sabiam aquilatar o valor da experiência interna da amizade com Deus e a conheciam pessoalmente. Não teriam exortado tão ardentemente os homens a procurarem a Deus e a caminhar humildemente com ele se não tivessem concebido a religião em termos não só éticos mas também de amizade. Não teriam exibido a sua mensagem como dada a eles por Deus, e se apresentado a si próprios como homens admitidos a privilégio de se assentarem ao conselho e ouvir os segredos de Deus, se não tivessem conhecido uma rica intimidade com ele. Essa intimidade era mais profunda que quaisquer formas de culto, e é indubitável que fosse mais fundamental que outras quaisquer formas. Podia ser desfrutada em qualquer lugar, uma vez que Deus estava em toda parte.

A vida virtuosa, portanto, como no-la propõe o AT, é a vida que se vive em harmonia com a vontade de Deus e que se exprime na vida quotidiana, no reflexo do caráter de Deus, transposto em termos de experiência humana, que haure a sua inspiração e a sua força da comunhão com Deus na amizade do seu povo e na experiência privada, e que sabe como adorá-lo e louvá-lo, quer público quer na solidão do coração.

VI

A MORTE E O ALÉM⁶⁷³

Numa das conferências passadas foi dito que na Bíblia se concebe o homem como possuidor de um corpo animado, criado para a amizade com Deus, e a obediência a ele. Por ser dotado de um corpo animado, assemelha-se aos animais; mas tem algo que a estes foi negado: só ele é feito à imagem de Deus. Não consignamos ainda que ele é também mortal, fadado a morrer. Na história do Jardim do Éden é expulso do Paraíso “para que estenda a mão e se apodere também da árvore da vida, e coma, e viva para sempre”⁶⁷⁴. Deus lhe diz: “Tu és pó e em pó te hás de tornar”⁶⁷⁵. Isso também se aplica à criação animal. No tocante às criaturas inferiores, diz o salmista: “Tão logo lhes retirais o vosso sopro, perecem, e voltam ao seu pó”⁶⁷⁶. O homem e os animais nascem e morrem. “Qual é o vivente que não verá a morte?”⁶⁷⁷ exclama outro salmista, enquanto

⁶⁷³ A substância deste capítulo foi dada na conferência de Drew sobre a imortalidade, para New College, Londres, em 1954, e publicada em CQ, XXXIII, 1955, p. 116ss. As passagens da presente conferência que coincidem verbalmente com a conferência de Drew são repetidas com a permissão dos curadores do Professorado de Drew.

⁶⁷⁴ Gn 3.22.

⁶⁷⁵ Gn 3.19.

⁶⁷⁶ Sl 104.29.

⁶⁷⁷ Sl 89.48 (Hb 49). Cf. Eclo 17.30: “O filho do homem não é imortal”. Alguns MSS trazem uma passagem contraditória a essa: (19.19):

outro salmo mais conhecido diz: “Os dias de nossa vida são como um suspiro”⁶⁷⁸. Deles temos a soma de setenta anos, ou com mais forças vitais, oitenta, e o melhor deles⁶⁷⁹ é aflição e miséria, porque passa depressa e nós desaparecemos”⁶⁸⁰. Tudo isso se cifra mais numa questão de experiência que na fé dos israelitas. O melancólico fato da morte deve ser reconhecido pelos homens em toda parte, e a sombra se estende sobre todos. A respiração das narinas do homem deve cessar algum dia, e o seu corpo jazer frio e inerte.

É na interpretação do sentido da morte que a fé figura, nas idéias sobre o que se segue à morte. Será o fim da existência do homem, um termo além do qual não há nada? No pensamento hindu a morte é seguida de um renascimento para a vida sob alguma forma na terra, a inexorável lei do *karma*, que determina a natureza daquela reencarnação, e no Budismo se acena aos homens com a esperança de partirem ao monótono círculo de *samsara*, na

“Os que praticam o que é do agrado dele, colherão o fruto da árvore da imortalidade”. Mas não são MSS importantes e o versículo é omitido pela R. V., sem ser citado à margem, sequer. O texto é dado em A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, 1935, p. 409n.

⁶⁷⁸ R. V. “como uma narrativa que é contada”; cf. Jerônimo, *Quasi sermonem loquens*, (H. de Sainte-Marie, Sancti Hieronymi: *Psalterium iuxta Hebraeos*, 1954, p. 131). A Siríaca dá “como uma aranha”, e LXX uma tradução dupla “meditaram como uma aranha” (cf. Vulgata, *sicut úranea meditabuntur*). Kissane (*The Book of Psalms*, II, 1954, pp. 102, 104) oferece uma correção conjectural, que dá o sentido de “em tristeza”.

⁶⁷⁹ O hebraico tem aqui uma palavra que não é achada em lugar nenhum, que R. V. traduz por “o orgulho deles”. Mas a maioria dos editores prefere a leitura que parece esconder-se nos LXX, Siríaca e Targum, e em que falta uma letra do texto massorético e dá a tradução vista acima. Kissane (op. cit., p. 102) prefere uma expansão conjectural do texto massorético, para que resulte “muito neles”. Outras correções foram propostas, mas não são convincentes nem necessárias.

⁶⁸⁰ SI 90.9s.

intérmina paz do Nirvana. Nada disso encontramos no pensamento bíblico, porquanto aí se considera a vida uma bênção, e não uma sina maldita, e a sua posse é vivamente desejada, tão longa quanto possível. Mas, embora a vida longa seja reputada um elemento na desejável sorte dos felizes, deve ter um limite, e a sepultura reclama todos os homens. Mas, para além do túmulo – o quê?

No NT deparamos com uma fé exuberante, ainda que não claramente definida. “Se é somente para esta vida que temos esperança em Cristo, somos os mais miseráveis de todos os homens”⁶⁸¹. “Depois disso, olhando, vi uma multidão incalculável, de todas as nações, tribos, povos e línguas, de pé diante do trono do Cordeiro, vestidos com vestes brancas... Esses são aqueles que vêm da grande tribulação; lavaram as suas vestes branqueando-as no sangue do Cordeiro. Por isso estão aqui diante do trono de Deus, e tributam-lhe culto, dia e noite, no seu templo”⁶⁸². Aqui e em muitas outras passagens achamos expressa a convicção de que para além do túmulo fica uma existência que ultrapassa tudo o que conhecemos nesta vida, de modo que a morte se torna, não um inimigo, mas o umbral de uma vida mais ampla. Essa fé se exprime de várias maneiras⁶⁸³. Pode ser concebida como uma ressurreição do corpo

⁶⁸¹ 1 Co 15.19. R. V. S. diz: “Se nesta vida nós, que estamos em Cristo, temos só esperança”, e semelhantemente J. Moffatt: “Se nesta vida nada temos exceto uma simples esperança em Cristo”. Assim G. G. Findlay, *The Expositor's Greek Testament*, II, p. 925a. J. Héring (*La Première Épître de S. Paul aux Corinthiens* (CCT), 1949, p. 137s) defende a tradução: “se só nos limites desta vida que tivéssemos posto a nossa esperança em Cristo”. Cf. H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther* (NTD), 6ª ed., 1954, p. 125.

⁶⁸² Ap 7.9,14s.

⁶⁸³ Sobre a diversidade de pensamento encontrada no NT, cf. R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 2ª ed., 1913, p. 401ss.

ou como uma bem-aventurança imortal em outro estado. “Se, de fato, os mortos não ressuscitam, também Cristo não ressuscitou. E se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa fé”⁶⁸⁴. Que isso se refira à vida sobre a terra se indica claramente em algumas passagens. No Apocalipse a primeira ressurreição é para participar do reino milenar de Cristo sobre a terra⁶⁸⁵, e a segunda ressurreição é para a vida na Nova Jerusalém, que baixa do céu, e portanto para a terra⁶⁸⁶. “Pois, se, como cremos”, diz Paulo em outra passagem, “Jesus morreu e ressuscitou, devemos igualmente crer que Deus levará com Jesus os que já tiverem morrido no seio dele... Nós os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados, juntamente com eles, nas nuvens do ar, ao encontro do Senhor; e assim estaremos sempre com o Senhor”⁶⁸⁷. Não consta aqui, ao certo, se se quer dizer que a amizade sem fim com o Senhor é sobre a terra ou alhures⁶⁸⁸. Em outras passagens, a última é claramente indicada⁶⁸⁹. “Não se perturbe o vosso coração. Crede em Deus e crede também em mim. Na casa de meu Pai existem muitas habitações; se assim não fora, ter-vo-lo-ia dito; de fato vou preparar-vos um lugar”⁶⁹⁰. Escrevendo aos filipenses, Paulo diz que desejava

⁶⁸⁴ 1 Co 15.16s.

⁶⁸⁵ Ap 20.4.

⁶⁸⁶ Ap 21.1s.

⁶⁸⁷ I Ts 4.14ss.

⁶⁸⁸ J. Moffatt (*The Expositor's Greek Testament*, IV, p. 38b) diz: “A bem dizer, os santos não ressurgem imediatamente para o céu, mas retornam com o Senhor à cena da sua manifestação final sobre a terra”. Charles (op. cit., p. 444) acha que o cenário de sua bem-aventurança são o céu e a terra transformados.

⁶⁸⁹ R. H. Charles (op. cit., p. 437ss) distingue quatro estágios separados no pensamento de Paulo.

⁶⁹⁰ Jo 14.1 R. S. V., seguindo Moffatt e outros, tem: “Se não fosse Assim. tervos-ia eu dito que vos vou preparar um lugar?” Assim H. Strathmann,

partir e estar com Cristo, mas que era melhor para os filipenses que ele continuasse aqui⁶⁹¹. Paulo, é claro, não contava com uma espera até o dia do Juízo e da Ressurreição quando escrevia essas palavras, mas pensava em uma translação imediata à presença de Cristo e, conseqüentemente, à presença de Deus, uma vez que se diz alhures que Cristo está sentado à direita de Deus⁶⁹².

No AT, por outro lado, estreita-se com menos firmeza a esperança de alguma vida mais satisfatória depois da morte, aqui ou alhures. Os começos da crença na ressurreição devem ser encontrados aqui, para proverem a fonte do pensamento neotestamentário nessa linha. Mas esses começos aparecem em data muito posterior no desenvolvimento do pensamento veterotestamentário, e sabemos pelo NT que os saduceus rejeitavam qualquer doutrina da ressurreição. Durante o período intertestamentário a esperança de uma ressurreição medrara em certos círculos⁶⁹³, tornando-se um elemento aceito na fé dos fariseus⁶⁹⁴. À parte essas primeiras expressões de uma fé na ressurreição, sustentasse às vezes que não se acham no AT intuições de um após-

Das Evangelium nach Johannes (NTD), 6ª ed., 1951, p. 203. M. J. Lagrange (*Évangile selon S. Jean* (E. Bib.), 7ª ed., 1948, p. 373), sustenta e defende a interpretação de R. V. dada acima.

⁶⁹¹ Fl 1.23s; cf. 2 Co 5.8.

⁶⁹² Rm 8.34; Ef 1.20; Cl 3.1; Hb 1.3,8,10,12,12,2; 1 Pd 3.22; Ap 3.21.

⁶⁹³ Cf. II Mc 7.9,11,14,14,46. Nas obras comumente compreendidas sob a designação de Pseudepigrapha há muito mais referências a essa crença. Algumas são tratadas em *The Old Testament and the Future Life*, de E. F. Sutcliffe, 1946, p. 167ss, e se faz menção de muitas outras passagens na minha obra "*Relevance of Apocalyptic*", 2ª ed., pp. 55, 60, 67s, 73, 79, 99, 101s, 108. R. H. Charles (*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, 1913, p. 218) observa que há três doutrinas judias da ressurreição: 1. Todos os israelitas ressuscitarão; 2. Todos os israelitas bons ressuscitarão; 3. Toda a humanidade ressuscitará.

⁶⁹⁴ Cf. Strack-Billerbeck, op. cit., I, 1922, p. 893ss.

vida compensador, e se verifica ser acentuado o contraste entre o AT e o NT. Se, no entanto, as diferenças entre os dois Testamentos não são de se ignorarem ou minimizarem, há de se ver, por outro lado, que o contraste não é tão forte como se supõe, e os germes de todos os aspectos do pensamento neotestamentário aí se devem encontrar⁶⁹⁵.

Mas, acautelemo-nos de ir ao extremo oposto. Um escritor recente⁶⁹⁶ projetou anacronicamente sobre os primórdios da história do AT uma fé segura na ressurreição. Mantém ele que “nada menos que a ressurreição estava na mente de Abraão e de todos os fiéis depois dele”⁶⁹⁷. É esta uma proposição ousada, que se apoia no argumento de que a promessa da terra a Abraão e sua descendência implica na crença de que ele seria ressuscitado para compartilhar da herança. “Interpretar o juramento feito por Deus acerca da terra prometida a Abraão e seus descendentes como sendo qualquer outra coisa que não a solene promessa de uma posse final e definitiva a cada um e a todos eles, é

⁶⁹⁵ J. N. Schofield, *Archaeology and the Afterlife*, 1951, sublinha a variedade de pensamento encontrada no AT, e relaciona a evidência veterotestamentária à fornecida pela arqueologia, argumentando que os costumes funerários e a prática do luto indicam uma crença na sobrevivência após a morte.

⁶⁹⁶ Cf. N. A. Logan, *SJT*, VI, 1953, p. 165ss.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 169. E. F. Sutcliffe (*Scripture*, II, 1947, p. 94) com maior justificativa, diz: “Tem havido a tendência de supor como fora de dúvida que, como nós próprios, Abraão, Moisés, Davi e os outros grandes homens de Deus do AT contavam com um julgamento das suas vidas por parte de Deus após a morte, com uma conseqüente retribuição de recompensa ou castigo. Mas uma leitura atenta do AT mostra que essa noção é um equívoco, e que por muitos séculos a vida religiosa dos patriarcas e do povo de Israel se baseava exclusivamente no divino governo do mundo durante o curso da peregrinação terrestre do homem”.

privá-lo de toda a substância, e reduz a um mero contra-senso a fé patriarcal”, diz o escritor⁶⁹⁸. Maior contra-senso é, sem dúvida, supor que Abraão e toda a sua descendência ainda devam ser ressuscitados para viverem na Palestina em condições de grave superpopulação, e mais simples seria espiritualizar a promessa com o autor da Epístola aos hebreus: “Mas agora anelam uma pátria melhor, isto é, a celeste”⁶⁹⁹. É um lugar comum do pensamento hebraico conceber o homem como vivendo nos seus descendentes, extensão da sua personalidade, de modo que ao se doar a terra aos descendentes de Abraão, se podia dizer que era dada a ele, e não é mister atribuir anacronicamente uma fé na ressurreição mediante uma interpretação forçada. Há no AT muita variedade, e até incoerência na maneira de ver o que se segue à morte, e é impossível atribuir toda afirmação diretamente a Deus, e muito menos urgi-la de maneiras forçadas e fantasiosas. De que a divina revelação seja mediada através do AT estou profundamente persuadido, como disse na minha primeira conferência. Mas essa revelação foi mediada através da personalidade humana e falível, e é perigoso atribuir toda afirmação diretamente a Deus. Agir assim importaria em igualar a revelação que Deus fez de si mesmo à apreensão que o homem tem dessa revelação, e reduzir Deus ao nível da compreensão que o homem tem da sua natureza e vontade. Toda a variedade de concepções do após-vida contidas no AT não revela uma mente vacilante e incerta de Deus, mas a apreensão imper-

⁶⁹⁸ Loc. cit., p. 170. Esse argumento, de fato, não é novo. Como o seu catáter rabínico sugere, já era encontrado entre os rabbis, onde figura no TB Sanhedrin 90b. D. S. Margoliuth o cita e aprova em *The Expositor*, 8ª série, X, 1920, p. 105. É um tanto surpreendente encontrar princípios rabínicos de exegese seriamente revividos no século vinte.

⁶⁹⁹ Hb 11.16.

feita pelos homens, da verdade que está oculta no coração de Deus.

Acima se disse que não havia vestígio nenhum no AT de crença na reencarnação, mas que existe no período posterior uma crença na ressurreição. Há igualmente traços de uma crença em uma bem-aventurança imortal noutra existência. Defende-se por vezes a tese de que uma crença na imortalidade da alma reflete o pensamento grego e é alheia ao pensamento dos hebreus⁷⁰⁰. Embora haja diferenças importantes entre o pensamento grego e o hebreu, descobre-se realmente, no AT, uma crença na imortalidade.

Na mais antiga das fontes principais do Pentateuco se conta que Adão foi expulso do Jardim do Éden, para que não estendesse a sua mão e compartilhasse do fruto da árvore da vida⁷⁰¹. Aqui o pensamento é o da imortalidade na sua forma física. É-lhe dada a certeza de que é fadado a morrer, e de que o seu corpo deve retornar ao pó de que foi tomado. Isso não importa necessariamente na completa dissolução do seu ser, e não há prova de haver jamais feito parte da fé israelita que um homem cessasse totalmente de existir quando seu corpo fosse depositado na sepultura⁷⁰².

⁷⁰⁰ Cf. M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology*, 1946, p. 193; N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, p. 89.

⁷⁰¹ Gn 3.22.

⁷⁰² H. Wheeler Robinson parece supor que se acreditava que um homem cessasse inteiramente de existir ao morrer. Diz ele (*Redemption and Revelation*, 1942, p. 141): "O *nephesh* é simplesmente um principio animador, que cessa de ser qualquer coisa quando cessa de funcionar". Segundo essa maneira de ver não havia distinção entre o homem e o animal no pensamento hebreu, exceto na forma do corpo do homem. Isso me parece fazer menos que toda a justiça ao AT. Na obra "*The Religious Ideas of the Old Testament*", 1913, p. 83, Wheeler Robinson foi mais cauteloso: "A natureza do homem é o produto de dois fatores

Se assim fosse, não teria havido a preocupação quanto ao destino do corpo após a morte, preocupação essa com que deparamos em muitas passagens. Ficar insepulto o corpo de um homem era, com efeito, considerado um horrível infortúnio, que interessava ao morto como também que lhe desonrassem o corpo após a sua morte. Depois da batalha de Gelboé, os filisteus expuseram os corpos de Saul e seus filhos à desonra nas muralhas de Betsan, até que os homens de Jabes-Galaad, lembrados do primeiro leito de Saul em favor deles⁷⁰³, tiraram de lá os corpos e os enterraram em Jabes⁷⁰⁴. Amós condena os moabitas porque queimaram os ossos do rei de Edom, transformando-os em cal⁷⁰⁵. Por trás de semelhante ato e da sua condenação se vislumbra a convicção de que tal ato era mais do que algo que afetasse a memória do rei de Edom: era qualquer coisa que o insultava. Achavam que ele conservava alguma espécie de experiência consciente.

Que assim fosse transparece também das referências à necromancia no NT. A necromancia implica, com efeito, em uma crença de que os mortos ainda existem. Verdade é que a necromancia é condenada no ensino do AT⁷⁰⁶, embora não haja a menor dúvida de que a sua prática fosse muito espalhada. Além disso, a sua condenação não se baseava na idéia de que os mortos não existem mais⁷⁰⁷.

– a alma – respiração que é o seu princípio de vida, e o complexo de órgãos físicos que ele anima. Separem-nos, e o homem cessa de ser, em qualquer *sentido de personalidade*” (o grifo é nosso).

⁷⁰³ 1 Sm 11.1ss.

⁷⁰⁴ 1 Sm 31.10ss.

⁷⁰⁵ Am 2.1.

⁷⁰⁶ Cf. Lv 19.26, Dt 18.10; 1 Sm 15.23,28,3; 2 Rs 17.17,21,6.

⁷⁰⁷ Sobre os vestígios do culto dos mortos e o protesto contra ele no AT cf. A. Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, 1914.

Na história da necromante de Endor⁷⁰⁸ vemos refletida a condenação da necromancia e, concomitantemente, uma crença manifesta na sua possibilidade. A feiticeira evocou a forma de Samuel e a descreveu para Saul, de modo que ele pôde reconhecer que era Samuel. É claro, portanto, que se acreditava que os mortos ainda tivessem um corpo, que era como o que tinham antes de morrer. Deve-se, por conseguinte, reconhecer aqui a presença de alguma coisa diferente da crença grega na imortalidade da alma, uma vez que não existe aqui a idéia de uma existência desencarnada⁷⁰⁹. Não podemos supor que fosse o corpo inanimado de Samuel o que a bruxa evocara da sepultura, para ser momentaneamente reinvestido do seu espírito desaparecido. Era para fazer-lhe algumas perguntas sobre coisas acontecidas depois da sua morte que ele foi chamado, de modo que lhe creditavam claramente uma consciência que sobrevivera ao seu corpo. É mais provável que cressem que ele continuava a ter, em algum outro mundo, um corpo que fosse a réplica do que tivera entre os homens, embora de uma substância mais sutil. Tal crença tinha um alcance maior do que se deve encontrar na necromancia⁷¹⁰. Explica o interesse pelo corpo depois da morte. Em um dos livros intertestamentários, o *Apocalipse de Moisés*, vemos a afirmação de que Adão é enterrado no paraíso da terra, depois

⁷⁰⁸ 1 Sm 28.3ss.

⁷⁰⁹ Não é, todavia, dissemelhante da concepção homérica dos mortos. Cf. *Odyssey*, XI, 24ss, onde Odisseu é representado a visitar o mundo subterrâneo e a encontrar as sombras dos mortos, cada uma na forma que tivera em vida, e ansiosas por beber o sangue do seu sacrifício para se restabelecerem na vida.

⁷¹⁰ Sobre as conexões mais amplas, não-israelitas, desse conceito cf. J. H. Moulton, *Early Zoroastrism*, 1913, p. 254ss, e E. Rohde, *Psyche*, 1925, pp. 4ss. 514s.

do quê, Deus diz ao arcanjo Miguel: “Vai para o Paraíso no terceiro céu, e estende panos de linho e cobre o corpo de Adão”⁷¹¹. Dir-se-ia, a julgar por essa passagem, que se acreditava haver no paraíso do céu uma réplica do corpo que é enterrado na terra. Embora isso conste de um texto posterior a qualquer outra parte do AT, reflete provavelmente uma velha crença israelita. Essa crença explicaria a preocupação já anotada, com o que poderia acontecer com o corpo depois da morte. Se concebiam que a experiência da réplica desse corpo era, de certo modo, ligada ao corpo descartado, natural era que achassem que os maus tratos infligidos a um pudessem causar dano ao outro.

Isso não nos leva muito longe contudo, e não há indicação de nenhuma existência de riqueza e plenitude no além. No trecho inicial da *Ilíada*, diz Homero que a fúria de Aquiles enviou as almas de muitos valorosos guerreiros para o Hades, enquanto eles próprios eram presa dos cães e dos pássaros. Aqui se pensa que o que sobrevive à morte não é mais que uma sombra⁷¹². Não são apenas os corpos dos homens que são dados em repasto, mas eles próprios. O corpo era o homem real. Não há, além do mais,

⁷¹¹ *Ap. Mos.* 40,1 (trad. de L. S. A. Wells, em *Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, 1913, p. 151), de Charles. O *Apocalipse de Moisés* é a forma Grega de *The Life of Adam and Eve*.

⁷¹² Cf. M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, 1925, p. 138: “As almas são sombras, que não possuem força nem consciência, e semelhantes figuras não há necessidade de propiciar e cultuar. Uma existência continuada dessa natureza não tem valor nenhum para o homem... A vida após a morte se torna tão pálida e vazia que não dista muito da não-existência”; J. A. K. Thomson, em *ERE*, VI, 1913, p. 765b: “O que é essencial ao fantasma homérico é a sua futilidade”; e Rohde, op. cit., p. 24: “Homero supõe coerentemente a partida da alma para uma inacessível terra dos mortos, onde existe em uma semi-vida inconsciente”.

indicação nenhuma de que a individualidade sobrevivente em sentido algum se encarnasse na réplica do corpo mortal. A idéia não deve, portanto, ser igualada a nenhum aspecto do pensamento veterotestamentário, embora a disparidade não seja total. Observa Oesterley: "A crença na imortalidade, ou ao menos em alguma vida no outro mundo, parece inerte à consciência humana; é duvidoso que exista qualquer raça humana, mesmo entre as mais atrasadas, sem algumas idéias sobre um após-vida, que se supõe como certo"⁷¹³.

O que realmente importa, no entanto, é a natureza do após-vida que é esperado, e muitas religiões não chegaram a avançar muito em direção a uma fé satisfatória. No AT deparamos com uma variedade de concepções, e com os germes da fé mais satisfatória que em qualquer lugar se possa encontrar.

A Bíblia representa os mortos no Sheol. Na versão autorizada é essa palavra traduzida não raro por "a sepultura", tradução inadequada, porque nas descrições os mortos às vezes estão juntos⁷¹⁴. Em Is 14 o rei de Babilônia é saudado pelas sombras reunidas, com uma toada de escárnio, em que lhe recordam desdenhosamente que ele, tendo outrora abalado o mundo, era agora tão inerte como o mais fraco⁷¹⁵. Nem ele nem as suas sombras companheiras

⁷¹³ Cf. Oesterley e Robinson, *Hebrew Religion*, 2ª ed., 1937, p. 17. Cf. também H. Birkeland, *Studia Theologica*, III, 1950-1, p. 63: "A Crença em uma continuação da vida após a morte não é ausente da religião de nenhum povo", e E. Dhorme, *RHR*, CXXIII, 1941, p. 113: "Um dos fenômenos mais impressionantes da vida religiosa das sociedades é certamente a universalidade da crença na outra vida".

⁷¹⁴ Sobre a relação entre a sepultura e o Sheol, cf. J. Pedersen, *Israel*, I-II, p. 460ss.

⁷¹⁵ Is 14.10ss.

são representadas jazendo nas suas respectivas sepulturas. Seria inepto, no entanto, insistir nisso, se essa passagem fosse a única, uma vez que poderia não ser mais do que a expressão em linguagem poética e sugestiva, do fato de que a morte nivela todos os homens. Mas como não é a única, é mais natural acharmos que reflete a crença de que os mortos eram conscientes e se reuniam em algum lugar comum. É provável, com efeito, que por trás da concepção do Sheol estivesse o Arallû babilônico, que Jastrow descreve como “a grande caverna sob a terra, na qual se supunha habitarem os mortos”⁷¹⁶.

Há passagens na Bíblia que apresentam o Sheol em termos nada convidativos. É o lugar de onde não se volta mais. “Eu antes irei a ele, mas ele não retornará a mim”⁷¹⁷. Jó, por sua vez, se lamenta: “Uma nuvem dissipa-se e desaparece, assim que desce ao sepulcro, dele não mais sobe”⁷¹⁸. É, por vezes, apresentado como um lugar de ignorância, em que os mortos nada transpiram do que se passa na terra após a sua morte. “Sejam alvos de honras os seus filhos, ele o ignorará; sejam desprezados, disso não tem notícias”⁷¹⁹. No Eclesiastes lemos igualmente: “Os mortos não sabem nada, e já não esperam recompensa”⁷²⁰. Ou ainda: “Não há atividade, nem razão, nem cognição, nem sabedoria entre os mortos, para onde vais”⁷²¹. Há, contudo,

⁷¹⁶ Cf. *The Religion of Babylon and Assyria*, 1895, p. 565. Isso não difere muito da concepção homérica do mundo subterrâneo; cf. J. E. Harrison, em *ERE*, XII, 1921, p. 519a: “Esse sub-mundo não é mais um jazigo local, mas um vasto e remoto reino dos mortos, separado do mundo dos vivos pela corrente de Okeanos”.

⁷¹⁷ 2 Sm 12.23.

⁷¹⁸ Jó 7.9.

⁷¹⁹ Jó 14.21.

⁷²⁰ Ec 9.5.

⁷²¹ Ec 9.10.

passagens discordantes em que se credita aos mortos o conhecimento após a morte, inclusive de acontecimentos futuros. Uma delas é a história da necromante de Endor, em que esse conhecimento é atribuído a Samuel. Dir-se-ia que na canção satírica de Is 14 os feitos do rei de Babilônia são conhecidos por suas sombras companheiras, embora posteriores à morte delas. Em algumas passagens é a existência no Sheol descrita em termos de miséria sem alívio. “Somente suas dores é que sua carne sente”, diz Jó, “e sua alma chora sobre si mesma”⁷²². Aqui o pensamento parece ser que na corrupção do corpo na sepultura a sombra é envolvida no sofrimento, e temos provavelmente outro vestígio da crença de que o corpo que jaz na sepultura é associado a uma réplica no Sheol, que é envolvida em sua sorte. Em certa passagem já descreve o Sheol como uma morada de paz. “Pois agora repousaria tranqüilo”, diz ele, “...Ali os malvados cessam de agitar-se”⁷²³, ali repousam os exaustos de forças. Os condenados às cadeias, juntos folgam, já não ouvem a voz do ergastulário”⁷²⁴. Mas isso é só para indicar, por contraste, quão mísera é a sua sorte presente. Porque alhures ele descreve o Sheol como “a região das trevas e das sombras funéreas, região de obscuridade e confusão, onde o clarão é caligem”⁷²⁵. Semelhante

⁷²² Jó 14.22.

⁷²³ O sentido de raiz da palavra hebraica que aqui temos é agitação”. A. B. Davidson (*Job* (Camb. B.), 1903 ed., p. 17) comenta: “Os próprios ímpios ali não são mais agitados pela turbulência de suas paixões”.

⁷²⁴ Jó 3.13,17.

⁷²⁵ Jó 10.21s. Nesses dois versículos se empregam quatro palavras diferentes para a escuridão. G. R. Driver, em *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, ed. por M. Noth e D. Winton Thomas, 1955, p. 76s, elide as palavras “como densa escuridão, profunda escuridão” como glosa redundante, e em vez de “desordem” propõem o sentido “sem um só raio de luz”, enquanto que para a última linha traduz “lúgubre

descrição bem se enquadraria no pensamento babilônico sobre a vida futura. “O mundo subterrâneo”, diz Jastrow, “é desolado... O lugar é sinônimo de inatividade e decadência; ...Os mortais são condenados a um confinamento eterno, ou antes a um encarceramento no reino presidido por Allatu e sua consorte Nergal”⁷²⁶. Nunca esqueçamos que, dos níveis inferiores do pensamento veterotestamentário, muitos são partilhados com gente vizinha, e representam idéias herdadas de um passado remoto e não da revelação divina a Israel⁷²⁷.

Em muitas passagens o Sheol é concebido como um lugar de completo isolamento de Deus. Isso se reflete em algumas passagens do saltério. “Não são, os mortos que louvam o Senhor, nem ninguém dos que descem ao silêncio”⁷²⁸. “Que vos aproveita a minha morte, se eu baixo à sepultura? Porventura louvar-vos-á o pó, ou enaltecerá a vossa fidelidade?”⁷²⁹. “Porventura fareis prodígios para os mortos? Ou os defuntos⁷³⁰ ressurgirão para vos louvar?

como a escuridão profunda”. Em abono desses novos sentidos de palavras hebraicas, aduz ele evidência acádica em um dos casos e arábica no outro.

⁷²⁶ Op. cit., p. 565. Cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 1903, p. 291ss. Para uma coleção de textos babilônicos relativos à morte e ao mundo inferior cf. E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, I, 1931.

⁷²⁷ C. F. Burney (*Israel's Hope of Immortality*, 1909, p. 13) insiste em que a concepção do Sheol estava “inteiramente desligada da religião de Iahweh”.

⁷²⁸ Sl 115.17.

⁷²⁹ Sl 30.9s (Hb 10s). R. S. V. tem “minha fidelidade” em vez de “tua verdade”, mas não oferece nenhuma autoridade para a mudança de pronome. O substantivo é a palavra ‘emeth’, comumente traduzida Por “verdade”, mas cognata da palavra ‘emûnah’, que se traduz “fidelidade”. Ver acima, p. 68s.

⁷³⁰ A palavra hebraica aqui usada denota uma raça extinta de gigantes (p. ex., Gn 14.5,15,20, Dt 2.11,20,3,11); alhures, como aqui, denota as

Proclamar-se-á a vossa bondade no sepulcro, e a vossa fidelidade no lugar da perdição?"⁷³¹. "Manifestar-se-á, acaso, às trevas o vosso prodígio, e na região do olvido a vossa beneficência?"⁷³². Chega-se a sugerir que os mortos são esquecidos por Deus, embora tenham sido leais para com ele em vida: "Sou considerado da maneira que o são os que descem à sepultura... abandonado a mim mesmo, como os mortos, como os ceifados que jazem no sepulcro, dos quais já não vos lembraís, tendo sido excluídos do vosso governo"⁷³³. Há trechos que oferecem uma visão menos negativa do Sheol, como o brado do salmista: "Se subisse aos céus, ali vos encontráis; se me ocultasse no abismo, estais presente"⁷³⁴. Tenhamos sempre o cuidado de não usar um versículo para um fim que não é o que se tinha em

sombras dos que partiram (cf. Is 14.9,26,14,19; Pv 2.18,9,18,21,16; Jó 26.5). Jerônimo deu à palavra o primeiro desses significados aqui, e traduziu por *gigantes* (cf. H. de Sainte-Marie, op. cit., p. 126). Os LXX e a Vulgata apóiam a sua tradução numa troca de vogais (e talvez uma certa desestima pela profissão médica; cf. Eclo 38.15): "Erguer-se-ão acaso os médicos e vos enaltecerão?" E. Dhorme (RHR, CXXXIII, 1941, p. 131), associa as duas acepções da palavra em hebraico, e anota a ocorrência da palavra nos textos de Ras Shamra. Cf. Ch. Virolleaud, *RESB*, 1940, p. 77ss, e *Syria*, XXII, 1941, p. 1ss; R. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, 2ª ed., 1941, p. 185ss; J. Gray, *PEQ*, LXXXI, 1949, p. 127ss.

⁷³¹ Este é um sinônimo poético de Sheol; cf. Pv 15.11, Jó 26.6,28,22. No pensamento posterior se usou para designar a parte do Sheol para onde vão os maus; cf. R. H. Charles, em *DB*, I, 1898, p. 3b. Para idéia desenvolvida do Sheol cf. Henoch 22. A respeito desta passagem, diz Charlis: "É o mais antigo enunciado da doutrina farisaica ou chasid do Sheol, mas aqui já está plenamente desenvolvida. Os que partiram têm existência consciente, sendo observadas no Sheol diferenças morais, não sociais" (*Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, 1913, p. 202).

⁷³² Sl 88.10ss (Hb 11ss).

⁷³³ Sl 88.5 (Hb 6).

⁷³⁴ Sl 139.8; cf. Am 9.2.

vista, e de examiná-lo à luz do seu contexto. Nessa passagem há, na verdade, apenas uma nota de advertência, e o pensamento de que, nem na vida nem na morte, um homem pode escapar do poder de Deus. A ênfase não está na amizade com Deus, que poderemos achar em outras passagens, mas só no universal alcance do poder de Deus. Que não seja esse o pensamento inteiro do AT sobre o que fica para além da morte, já se declarou acima. Porque no seu desenvolvimento se esboça a idéia de uma sobrevivência mais rica e compensadora em outro mundo, e o medrar da crença em uma ressurreição para a vida sobre a terra. De ambos se diz, às vezes, que remontam à influência do pensamento alienígena, mas é mais provável que nenhum dos dois fosse de origem estrangeira. Porquanto ambos emergiram em linhas nitidamente israelitas. Faz-se, de quando em vez, remontar a idéia da ressurreição à influência do culto egípcio de Osiris⁷³⁵, ou à influência do Mazdeísmo persa, enquanto que a outra idéia é referida ao pensamento grego da imortalidade da alma. Acho difícil aceitar qualquer dessas duas teorias. Que houve influência persa no pensamento judaico não há como negar⁷³⁶, e o livro de Daniel, onde a doutrina da ressurreição se expõe com mais clareza, quase que certamente reflete essa influência, sobretudo na sua angelologia⁷³⁷. Menos provável é que a influên-

⁷³⁵ A respeito cf. H. Gressmann, *Tod und Auferstehung des Osiris* (AO, XXIII, nº 3), 1923.

⁷³⁶ Sobre a influência persa, cf. acima cap. III, nº 45. W. F. Albright (*From the Stone Age to Christianity*, 2ª ed., p. 275s), diz que o valor das influências iranianas para a nossa compreensão do judaísmo e do Cristianismo primitivo tem sido muito exagerado, e novamente (p. 280) observa que as concepções iranianas não exerceram influência alguma no judaísmo a não ser onde o campo estava plenamente preparado para elas.

⁷³⁷ Cf. o que escrevi em *The Relevance of Apocalyptic*, 2ª ed., p. 40.

cia persa se acuse na idéia da ressurreição, uma vez que é tão diferente em Daniel e nas fontes zoroastrianas⁷³⁸. Em Daniel não existe o conceito de uma ressurreição universal, como no Mazdeísmo⁷³⁹, mas apenas uma ressurreição seletiva, como se verá.

Menos provável ainda, a meu ver, é a sugestão de que a idéia da ressurreição veio para Israel do culto egípcio de Osiris⁷⁴⁰. Se tivesse vindo, seria de esperar que tivesse surgido muito antes do que surgiu. O culto de Osiris se prendia ao culto babilônico de Tammuz e ao culto cananeu da fertilidade⁷⁴¹. Luciano liga Osiris a

⁷³⁸ Cf. F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, 1926, p. 185ss, esp. p. 195: "Indicações positivas convincentes da dependência da fé veterotestamentária na ressurreição em relação à persa, não podem ser aduzidas". Cf. também Bertholet, *AJTh*, XX, 1916, p. 25ss, onde se reconhece que, embora houvesse influência persa posterior no desenvolvimento da doutrina judaica, não se pode fazer remontar a crença judaica a uma fonte zoroastriana. Cf. também Bertholet, *Daniel und die griechische Gefahr (Religionsgeschichte Volks bücher*, II, R. 17), 1907, p. 53s. Para uma exposição das idéias judaicas posteriores sobre o assunto cf. A. Marmorstein, *A. J. Tb.*, XIX, 1915, p. 577ss, e J. B. Frey, *Bíblica*, XIII, 1932, p. 129ss.

⁷³⁹ Sobre as ideias mazdeístas cf. J. D. C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 1929; também J. H. Moulton, *Early Zoroastrism*, 1913, p. 154ss, H. S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, 1938ss, e A. T. Nikolainen, *Die Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt*, I, 1944, p. 22ss.

⁷⁴⁰ Cf. F. Nötscher, op. cit., p. 177ss, esp. p. 185: "Uma influência egípcia na crença israelítica da ressurreição é sumamente inverossímil". Cf. também P. Heinisch, *Theology of the Old Testament*, 1950, p. 267.

⁷⁴¹ Sobre as relações entre o culto de Osiris e os cultos de Adonis e Tammuz cf. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1945, p. 286ss. Frankfort salienta as variações locais, com as quais se poderia esperar de antemão (cf. também S. G. F. Brandon, *H. J.*, LIII, 1955, p. 330ss). Havia, no entanto, entre eles, vínculos de importância. Sobre o caráter de fertilidade do culto de Osiris cf. Frankfort, op. cit., p. 185ss. Para uma tradução do texto *The Descent of Ishtar*, a consorte de Tammuz, por

Adonis⁷⁴², que é a réplica síria de Tammuz⁷⁴³. É certo que havia muita influência do ritual cananeu no ritual israelita, apesar da vigorosa condenação de tão grande parte da religião cananéia nas páginas do AT. Havia festivais e cerimônias que se podiam integrar na fé dos israelitas e relacionar com a mensagem essencial da sua religião. Mas muitas das práticas não podiam ser adotadas, visto que, no entender dos profetas e dos chefes religiosos de Israel, discordavam fundamentalmente de todo o espírito da sua religião. As associações dos ritos da ressurreição do culto de Adonis-Tammuz-Osiris quase que fatalmente os trariam à última categoria.

O culto de Osiris era, a princípio, um rito real, mediante o qual se assegurava ao faraó a imortalidade após a morte, mercê da sua identificação com Osiris. Embora os ritos hajam sido, posteriormente, democratizados e franqueadas a outros as fileiras dos privilegiados⁷⁴⁴, foi como ritos reais que entraram no mundo da Palestina e da Síria. Muita atenção se dispensou nos últimos anos aos ritos reais do Próximo Oriente antigo, e especialmente aos ritos associados ao festival do novo ano⁷⁴⁵. Discute-se até que ponto

E. A. Speiser, cf. *ANET*, 1950, p. 106ss. Cf. também T. H. Gaster, *Thespis*, 1950, p. 50s. W. F. Albright (*Archaeology and the Religion of Israel*, 3ª ed., 1953, p. 167) diz que o culto de Tammuz “dificilmente pode ter-se tornado popular na Palestina meridional antes do século sétimo a.C”, mas acrescenta: “Havia muitos deuses cananeus da fertilidade que se relacionavam com Tammuz quanto ao caráter”.

⁷⁴² *De Dea Syra*, 7 (cf. C. Clemen, *Lukians Schrift über die Syrische Göttin* (AO, XXXVII, n.ºs 3-4), 1938, p. 8s).

⁷⁴³ Cf. W. W. von Baudissin, *Adonis und Esmun*, 1911, p. 94ss.

⁷⁴⁴ Cf. J. A. Wilson, *The Burden of Egypt*, 1951, p. 116s. Cf. também Frankfort, op. cit., p. 197.

⁷⁴⁵ Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, II, 1922, e *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen*, 1952; H. Schmidt, *Die*

foram incorporados nos ritos reais israelitas, e seria descabido debatermos aqui a questão. Depreende-se claramente do próprio AT que alguns reis israelitas seguiram demasiadamente à risca a prática cananéia, e por essa razão incorreram em condenação. Significa isso que as práticas eram bastante familiares aos israelitas, e o fato de que tenhamos alusões a eles na Bíblia reforça esta posição. Encontramos uma referência aos jardins de Adonis em Is 17.10⁷⁴⁶, e às lamentações por Tammuz no livro de Ezequiel⁷⁴⁷, enquanto que em Zc 12.11 a menção do luto por Haddad-rimmon é uma referência ao mesmo culto⁷⁴⁸. Não se pode, portanto, aduzir nenhuma exceção a favor da tese de que foi através da familiaridade com esse culto que Israel se familiarizou com a idéia da ressurreição⁷⁴⁹.

Que não seja essa a fonte da fé em uma ressurreição se depreende com clareza do fato de que ela não aparece na época pré-exílica, como seria de esperar e, além disso, do fato ulterior de que, quando aparece é essencialmente dife-

Thronfahrt Jahves am Fest des jahreswende im alten Israel, 1927; *Myth and Ritual*, ed. por S. H. Hooke, 1935; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943; G. Widengren, *Religion och Bibel*, II, 1943, p. 49ss, e *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, 1955; A. Bentzen, *Det sakrale Kongedomme*, 1945; N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947.

⁷⁴⁶ Assim é entendida essa passagem pela maioria dos comentaristas. Cf. G. W. Wade, *Isaiah* (West. C.), 1911, p. 119; G. B. Gray, *Isaiah* (ICC), I, 1912, p. 302s; L. Dennefeld, *Les grands Prophètes* (Pirrot-Clamer, *La Sainte Bible*), 1947, p. 77. Por sua vez E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, I, 1941, p. 200, rejeita essa tese.

⁷⁴⁷ Ez 8.13s.

⁷⁴⁸ Sobre isso cf. J. W. Jack, *The Ras Shamra Tablets*, 1935, p. 19. Sobre o tema da lamentação ritual cf. F. F. Hvidberg, *Graad og Latter id det Gamle Testamente*, 1938.

⁷⁴⁹ Cf. H. G. May, *AJSL*, XLVIII, 1931-2, p. 73ss, onde numerosíssimas referências ao culto da fertilidade são encontradas em Oséias.

rente da fonte alegada⁷⁵⁰. Nos ritos, a coisa central não era pôr diante dos homens a idéia da ressurreição humana, e sim manter a fertilidade na família, no campo e no rebanho, por toda a comunidade⁷⁵¹. O rei morria ritualmente e ressurgia em cerimônias em que representava o deus, e as cerimônias tinham por objetivo a renovação da natureza. O matrimônio sagrado pertencia aos ritos⁷⁵², e as idéias associadas a eles se refletiam na prostituição sagrada que tinha curso nos santuários, aos quais são, na Bíblia, frequentes as referências adversas. Estamos, assim, na área da religião cananéia, que era extremamente odiosa aos profetas, e é sumamente improvável que de lá extraíssem a sua idéia de ressurreição.

Lemos no livro de Oséias: “Vinde, voltemos ao Senhor, porque ele dilacerou, mas nos curará; ele produziu nossa ferida, mas a pensará, após dois dias, nos restituirá a vida. Reerguer-nos-á ao terceiro dia, e viveremos sob as suas vistas e no seu conhecimento”⁷⁵³. É provável que aqui, como salientaram os comentaristas, haja uma alusão ao culto da fertilidade⁷⁵⁴. O que não é de surpreender. Pode um escritor

⁷⁵⁰ Cf. A.T. Nikolainen, op. cit., I, p. 101ss, e O. R. Sellers, BA, VII, 1945, p. 6ss.

⁷⁵¹ Cf. H. Birkeland, *Studia Theologica*, III, 1950.1, p. 67: “A crença em uma ressurreição da natureza e de Deus muito pouco tem a haver com a ressurreição do homem”.

⁷⁵² Cf. T. H. Gaster, *Thespis*, 1950, p. 51: “Quando o rei realizava o ato ritual do *connubium* (o chamado ‘matrimônio sagrado’), medida puramente ‘econômica’ destinada a galvanizar a vitalidade do topocosmo, este era transferido no mito concomitante para as núpcias de um deus e uma deusa”.

⁷⁵³ Os 6.1s.

⁷⁵⁴ Cf. E. Osty, *Amos, Osée* (Bíblia de Jerusalém), 1952, p. 94: “A expressão é, talvez, tomada do culto de Hadad, deus que ressuscitava três dias depois da sua morte”. Semelhantemente, A. Weiser, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (ATD), I, 1949, p. 44. Cf. também T. H. Robinson, em *Myth*

moderno aludir a idéias e práticas do mundo moderno de que ele próprio não compartilha. De modo semelhante, há muitas referências ao culto da fertilidade por parte de escritores que dele haurem expressões para o seu uso⁷⁵⁵, investindo, por outro lado, essas expressões de um novo sentido. Na passagem em apreço, a idéia é a do renascimento da nação e não de Haddad ou da natureza, ou da sobrevivência humana após a morte⁷⁵⁶. A mesma idéia do ressurgimento da nação reaparece na visão de Ezequiel no vale dos ossos ressequidos⁷⁵⁷. Quando o sopro de Deus desceu sobre os ossos, que primeiro se juntaram e revestiram de carne, restaurou-se-lhes a vida; mas a própria passagem indica cuidadosamente que a visão era uma parábola da vida da nação. É, efetivamente, possível que a forma da visão ajudasse a promover a idéia da ressurreição individual, mas o que o profeta tinha em mente não era a recondução dos israelitas à vida, e sim a recuperação da nação da morte do exílio e a sua ressurreição para a vida nacional em sua própria terra.

and Ritual (ed. por S. H. Hooke), 1933, nº 187. A. Bertholet, *AJTh*, XX, 1916, p. 5, nota que a morte de Osiris, conforme Plutarco, caía no décimo sétimo de Athyr, e sua ressurreição no décimo nono. Cf. também W. von Baudissin, *Adonis und Esmun*, 1911, p. 403ss, F. Nötscher, op. cit., p. 138ss, e Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch* (KAT), 2ª ed., 1929, p. 71ss. S. N. Kramer (*BASOR*, nº 77, out. 1940, p. 18ss) faz uma relação da descida de Ishtar ao mundo inferior, onde ela passou três dias antes da sua ressurreição (para uma tradução do texto por Kramer, cf. *ANET*, 1950, p. 52ss), mas F. Nötscher (*Bíblica*, XXXV, 1954, p. 313ss) nega qualquer conexão entre o assunto sobre o qual versa esse texto e Os 6.2. Cf. também B. M. Metzger, *HTR*, XLVIII, 1955, p. 18n.

⁷⁵⁵ Cf. H. G. May, *AJSL*, XLVIII, 1931-2, p. 73ss, onde muitas alusões ao culto da fertilidade são encontradas em Oséias.

⁷⁵⁶ Cf. H. Birkeland, loc. cit., p. 74: "O contexto inteiro mostro que uma *ressurreição real* está fora de questão".

⁷⁵⁷ Ex 37.1ss.

Uma das mais difíceis e obscuras passagens do AT é a palavra do livro de Jó, assim exarada na versão revista: “Eu o sei: o meu Redentor está vivo, e ele, o último, sobre o pó se erguerá. E depois que de minha pele forem recobertos estes (despojos, desde a minha carne verei a Deus. Eu o verei, eu mesmo; os meus olhos o contemplarão, e não outros”⁷⁵⁸. Sobre esta passagem diz N. H. Snaith que “só se pode fazê-la referir-se à morte por meio de uma generosíssima liberdade de tradução, um forte apego à versão latina e reminiscências do Messias de Haendel. O texto hebraico é difícil, mas é improvável que o vingador seja Deus, e Jó quase certamente quer dizer que será vingado antes de morrer”⁷⁵⁹. Reconhecendo, embora, que as palavras cruciais sejam ambíguas, acho possível que o autor de Jó esteja pondo aqui na boca do seu herói a ousada sugestão de que ele será ressuscitado, para assistir à sua reabilitação após a morte. Digo achar que isso é possível, porque reconheço que não é certo. Na interpretação de uma passagem tão obscura ninguém pode honestamente afirmar que as palavras *devem* ter o sentido que ele procura impor-lhes. Alguns editores emendam o texto para remover qualquer possível referência à ressurreição⁷⁶⁰, outros recomendam no texto outras referências mais claras à ressurreição⁷⁶¹. Nenhum dos dois alvitre é recomendável, e como quer que se interprete a passagem, cumpre proceder

⁷⁵⁸ Jó 19.25ss.

⁷⁵⁹ Cf. *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, p. 90n. Para a história da interpretação desta passagem cf. J. Speer; ZAW, XXV, 1905. p. 47ss.

⁷⁶⁰ Assim C. J. Ball, *The Book of Job* 1922, p. 276ss.

⁷⁶¹ Cf. P. (E. Dhorme, *Job* (E.) Bib.) 1926, p. 256ss, onde uma alusão explícita à ressurreição de Jó é remendada ao texto. C. Larcher (*Job* (Bíblia de Jerusalém), 1950. p. 96), comenta que isso leva longe demais o suavizamento das dificuldades do texto.

com hesitação e reserva. Alhures no livro, reflete o autor as idéias ordinárias do seu tempo, e algumas das suas observações já foram citadas. Acho provável que aqui ele se tenha aventurado para além dessas idéias, mas numa sugestão atrevida, mais do que numa fé formulada. É força reconhecer a ambigüidade das suas palavras; mas isso significa que nem devem ser arredadas para o lado nem encarecidas indevidamente. Não há indicação aqui de mais que uma consciência momentânea da sua reabilitação pelo Deus em quem confiou, em que pesem todas as suas queixas contra ele⁷⁶². Parece-me esforçar-se por alcançar alguma coisa mais satisfatória do que a concepção corrente, mas não a ter, ainda, aferrado com segurança⁷⁶³.

Uma fé mais clara na ressurreição é comumente encontrada na seção posterior do livro de Isaías⁷⁶⁴ que contém os capítulos 24.27, freqüentemente denominada o "Apoca-

⁷⁶² Cf. A. S. Peake, *Job* (Cent. B.), p. 192: "A esperança da imortalidade não é expressada aqui, mas apenas a de uma visão momentânea de Deus, que lhe assegure a reabilitação".

⁷⁶³ Cf. nota sobre: esses versículos em A. B. Davidson, *Job* (Camb. B.), 1903, p. 291ss Davidson descobre aqui o princípio que "agarrado com uma energia convulsiva à perspectiva da morte, se tornou a doutrina hebraica da imortalidade" (p. 293). Sutcliffe (op. cit., p. 131ss), por sua vez, não encontra sugestão alguma de um após-vida nessa passagem. Cf. J. Lindblom, *Studia Theologica*, II, 1940, p. 65ss.

⁷⁶⁴ R. H. Pfeiffer (*Introduction to the Old Testament*, 1941, p. 441s) consignou esta secção ao século terceiro a.C., e eu aceitei a tese de que não é anterior à época de Alexandre (*The Growth of the Old Testament*, 1950, p. 93). Alguns situaram a sua composição em data posterior, no século segundo a.C., mas à vista do descobrimento do rolo de Isaías em Qumran, junto ao Mar Morto (denominado DSIa ou 1QIsa), é improvável que essa data sobreviva. Porque esse MS contém esses capítulos e é provavelmente do século segundo a.C., e quase certamente não posterior ao século primeiro A. C. J. Lindblom (*Die Jesaja-Apokalypse*, 1935, p. 84) prefere datar Is 24-27 de cerca de 485 a.C.

lipse de Isaías⁷⁶⁵, onde encontramos o versículo: “Teus mortos viverão; seus⁷⁶⁶ cadáveres se reerguerão. Desperta e canta, ó tu que habitas o pó; porque o teu orvalho é como o orvalho da luz⁷⁶⁷, e a terra projetará as sombras⁷⁶⁸. Em si mesmas, essas palavras parecem falar claramente da ressurreição dos justos para a vida na terra e muitos exegetas notáveis assim as interpretam⁷⁶⁹. Outros, no entanto, nada encontram aí que vá além da idéia da ressurreição nacional, e ligam a mensagem do trecho à da visão de Ezequiel, do vale dos ossos áridos⁷⁷⁰. Em ambos a indivi-

⁷⁶⁵ W. Rudolph (*Jesaja* 24-27, BWANT, IV, 10), 1933, p. 59), embora reconhecendo motivos apocalípticos nesses capítulos, observa que eles só podem chamar-se apocalípticos com alguma reserva. S.B. Frost (*Old Testament Apocalyptic*, 1952, p. 143ss) denomina esses capítulos Pseudo-Isaías, e sustenta que enquanto o dêutero-Isaías é uma secção anônima acrescentada ao livro de Isaías, esses capítulos foram escritos por alguém que deliberadamente posou como Isaías. Disso não há evidência real.

⁷⁶⁶ O hebraico reza “meus cadáveres”, mas a maioria dos editores segue a Siríaca e o Targum e lêem “seus cadáveres”.

⁷⁶⁷ R. V. tem “o orvalho das ervas”. A palavra *ôrôth* tem o sentido de “ervas” em 2 Rs 4,39, toma-se mais naturalmente com o significado de “luz”, e assim a entendem a maioria dos editores. O “orvalho da luz” é, pois, o orvalho vivificante procedente do reino da luz em que Deus habita.

⁷⁶⁸ Is 26.19. G. B. Gray (*Isaiah* (ICC), I, p. 447) traduz a última cláusula: “A terra há de gerar as sombras”.

⁷⁶⁹ Cf. G. B. Gray, *ibid.*, p. 446; G. H. Box, *The Book of Isaiah*, 1916, p. 118; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 48; J. Lindblom, *op. cit.*, p. 48; L. Dennefeld, *Les grands Prophètes*, p. 103; J. Steinmann, *Le Prophète Isäie* (Lectio Divina, 5), 1950, p. 356; E. S. Mulder, *Die Teologie van die Jesaja-Apokalipse*, 1954, p. 106. I. G. Matthews (*The Religious Pilgrimage of Israel*, 1947, p. 229) diz que esse versículo “dá largas aos sentimentos de triunfo e júbilo na confiança da ressurreição física e na imortalidade individual dos israelitas”.

⁷⁷⁰ Cf. E. F. Sutcliffe, *op. cit.*, p. 228ss; também G. W. Wade, *op. cit.*, p. 170s; A. van der Flier, *Jesaja*, (TU), I, 1923, p. 137s; E. J. Jissane, *The Book of Isaiah*, I, 1941, p. 298.

dualidade aparente pertence antes à forma da visão ao que é indicado. Contra essa interpretação pode-se alegar que no capítulo precedente lemos: "Aniquilará para sempre a morte"⁷⁷¹. Tiradas do seu contexto, essas palavras sugerem as condições da Idade Áurea, que consideraremos na conferência seguinte. No contexto, todavia, pedem, com maior probabilidade, entender-se como promessa de que a nação jamais se verá outra vez na ignominiosa condição presente⁷⁷². Podia Ezequiel considerar o exílio como a morte da nação, e esse autor pedia tratar de modo semelhante os infortúnios nacionais. Ante essas duas interpretações da passagem, cada qual defendida por eminentes eruditos, é impossível escolher com segurança. Minha própria interpretação é de que não há aqui nenhuma idéia de ressurreição individual, não é o pensamento do Dia do Juízo, mas apenas o da ressurreição dos justos.

Passemos agora à única passagem do AT em que temos uma referência clara e insofismável à ressurreição dos mortos. Acha-se no livro de Daniel, nas palavras: "E muitos dos que dormem debaixo da terra, despertarão, este para a vida, aquele para o vitupério, para a infâmia eterna"⁷⁷³. Já disse acima que não faço remontar essa passagem à influência persa⁷⁷⁴. Penso que o autor foi levado a fazer tal asserção pela dinâmica da sua própria fé, como corolário dessa própria fé⁷⁷⁵. Escrevia no período da revolta dos macabeus e sabia que muitos haviam dado as suas vidas

⁷⁷¹ Is 25.8.

⁷⁷² E. F. Sutcliffe (op. cit., p. 125ss) entende de outro modo esse versículo, mas nega que sua idéia seja a da ressurreição individual.

⁷⁷³ Dn 12.2.

⁷⁷⁴ Cf. H. Birkeland, loc. cit., p. 75s.

⁷⁷⁵ Cf. *The Rediscovery of the Old Testament*, p. 160s (Ed. americana, p. 227s).

como preço da lealdade à sua fé. Encorajara os homens à resistência com as narrativas da primeira parte do livro, narrativas de homens a cuja lealdade se devia a libertação. Os três jovens foram livrados do fogo, e Daniel das bocas dos leões. Estava o autor convencido também de que o dia da libertação para os santos, como um todo, era iminente. O reino da justiça estava em vias de estabelecer-se, bem como o domínio exercido através dos santos do Altíssimo. Se as histórias de libertação, com as quais ele havia inspirado e encorajado os homens não eram igualadas na sua experiência, era porque Deus concebera o desígnio de uma reabilitação mais estrondosa, e os que, na sua fidelidade, haviam dado as suas vidas, não seriam excluídos das glórias de que mereciam compartilhar. Se Deus os não havia livrado da morte haveria, em compensação, de trazê-los de volta da sepultura, a fim de compartilharem das bênçãos do reino⁷⁷⁶. Por outro lado, dentre os inimigos dos santos alguns havia que tinham encontrado na morte um fadário muito suave, e que seriam ressuscitados para receberem o castigo que tão fartamente haviam merecido. Tratava-se, provavelmente, dos judeus traidores que tinham ajudado o inimigo contra os santos. Cumpre observar que a ressurreição é, aqui, apenas a de alguns dos que dormem no pó da terra. Só os notavelmente bons e os notavelmente maus devem ser ressuscitados, para colherem a devida retribuição dos seus atos. Além disso, o pressuposto e fundamento dessa idéia é a concepção normal do Sheol, onde bons e maus estão reunidos por efeito de um destino comum. Toda a concepção é tão diferente da do Mazdeísmo que acho mais satisfatório encontrar a sua origem na própria fé do escritor do que nessa fonte estrangeira.

⁷⁷⁶ Cf. 2 Mc 7,9,14,23,36.

O versículo não reflete, portanto, nenhuma concepção generalizada da época do autor. Menos ainda se há de entender como se fosse idêntica à idéia cristã de um após-vida em outro mundo. Tem-se afirmado que no NT encontramos variedade de pensamento, e em meio a essa variedade, o pensamento de uma eterna bem-aventurança, para além dos limites deste mundo, no céu, é provavelmente o que mais se arraigou na Cristandade. É no céu e no inferno que se localizaram as recompensas e castigos dos homens. Aqui, ao contrário, nessa passagem de Daniel, o que se tem em mente é a vida física neste mundo, lado a lado com os que não transpuseram os umbrais da morte, como em certas passagens, também, do NT. É inegável que essa passagem de Daniel haja desempenhado uma parte considerável no desenvolvimento da idéia da ressurreição. Não representou a maneira comum de ver da época do autor, mas influenciou o pensamento posterior. Nos livros apocalípticos compostos entre a era dos macabeus e os tempos do NT o conceito de ressurreição se desenvolveu de vários modos, e veio a ser um artigo de fé farisaica. Os saduceus, por sua vez, a rejeitavam como uma fantasia recente, desprovida de autoridade bíblica séria⁷⁷⁷. Que não tenha nenhuma autoridade segura no AT, à parte esta única mensagem, se depreende claramente do que ficou dito, e poucos cristãos aceitam como decisiva essa interpretação da passagem. A idéia que fazem da ressurreição se avizinha muito mais da idéia zoroastriana do que o pensamento aqui exposto.

Antes de deixarmos a questão da ressurreição, precisamos examinar outras passagens do AT que se julga, por

⁷⁷⁷ Cf. At 23.8. Cf. também Josephus, *Antiquities*, XVIII, 1,4 (XVIII, 16), *Wars*, II, 8, 14 (II, 164s). As afirmações de Josefo parecem supor que os saduceos negavam qualquer continuação de vida, mesmo no Sheol.

vezes, refletirem esse pensamento. No cântico de Ana encontramos as seguintes palavras: “Deus dá a morte e a vida, leva ao túmulo e faz subir de novo”⁷⁷⁸. Significará isso que Deus restitui a vida aos mortos? O Oxford Hebrew Lexicon acha plausível esse sentido⁷⁷⁹, e A. R. Kennedy diz que dificilmente se evita a conclusão de que a segunda linha declara a crença do poeta em uma ressurreição dos mortos⁷⁸⁰. Quanto a isso tenho sérias dúvidas. O versículo seguinte diz que “Deus dá a pobreza e a riqueza, humilha e também exalta”⁷⁸¹. É improvável que isso signifique que ele faz pobre um homem e depois o enriquece; a leitura correta seria “que ele faz um pobre e outro rico, um homem humilde e outro cumulado de honrarias”. É portanto possível que no versículo submetido à discussão o sentido seja o de que Deus conduz um homem à morte e outro ao nascimento, e não que ele primeiro lhe dê a morte e em seguida o traga de volta para a vida. As saídas da vida e da morte estão nas suas mãos. Na segunda metade do versículo o sentido seria, portanto, que ele conduz um homem ao Sheol e outro para a vida. Mesmo que cada metade do versículo se referisse a uma só pessoa, não haveria porque identificar aqui alguma idéia de ressurreição dos mortos. Kennedy, que descobre essa idéia, atribui em seguida o cântico a uma data pós-exílica, para situá-lo na época em que foi escrito o Apocalipse de Isaías e o livro de Daniel⁷⁸². Não estou convencido de que seja, absolutamente, composição tão tardia. No cântico de Moisés,

⁷⁷⁸ 1 Sm 2.6.

⁷⁷⁹ Cf. B. DB, p. 311b.

⁷⁸⁰ Cf. *Samuel* (Cent. B.), p. 44.

⁷⁸¹ 1 Sm 2.7.

⁷⁸² Loc. cit.

que por alguns é tido como pré-exílico⁷⁸³ e por outros exílico⁷⁸⁴, lemos: “Eu mato e ressuscito”⁷⁸⁵. Temos aqui uma semelhança verbal com a passagem do cântico de Ana, mas é muito improvável que o pensamento seja de ressurreição.

Ao discutir a passagem do cântico de Ana, A. F. Kirkpatrick diz: “A morte e o Sheol são usados figurativamente para designarem os abismos da adversidade e do perigo; a vida para designar a libertação e a prosperidade”⁷⁸⁶. De modo semelhante diz A. R. Johnson: “Assim como a morte, no sentido estrito do termo, é para o israelita a mais débil forma de vida, assim qualquer debilidade na vida é uma forma de morte”⁷⁸⁷. Isso fornece a chave para se compreender a passagem do cântico de Moisés, que diz: “Eu mato e ressuscito; firo e eu mesmo curo”. O que Se tem em mente é, com certeza, a libertação de um perigo mortal.

⁷⁸³ G. A. Smith (*Deuteronomy* (Camb. B.), 1918, p. 343) defende a opinião de que se trata de um poema pré-exílico que recebeu acréscimos na época do exílio. Cf. R. S. Driver, *Deuteronomy* (ICC), 2ª ed., 1896, p. 347 (circa 630 a.C.), e C. Steuernagel, *Das Deuteronomium* (HK), 1898, p. 114 (pouco antes do exílio). Cf. H. Gunkel, em RGG, IV, 1913, cols. 534s.

⁷⁸⁴ H. Wheeler Robinson (*Deuteronomy and Joshua* (Cent. B.), p. 219) atribui-o à última parte do exílio. Assim também T. André, em *La Bible du Centenaire*, I, 1941, p. 281b, e A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, 1950, p. 481. Cf. também K. Budde, *Das Lied Moses*, 1920, G. F. Moore (*EB*, I, 1899, col. 1089) julga que é da época exílica ou pós-exílica. R. H. Pfeiffer (*Introduction to the Old Testament*, 1941, p. 280) consigna à primeira metade do século quinto a.C., concordando com E. Sellin (*ZAW*, XLIII (N. F. III), 1925, p. 171).

⁷⁸⁵ Dt 32.39.

⁷⁸⁶ Cf. *I Samuel* (Camb. B.), ed., 1903, p. 54.

⁷⁸⁷ *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949, p. 94. Cf. também p. 107: “Em resumo, o pensamento israelita normal... é que estar enfermo do corpo ou encontrar-se em fraqueza de circunstância é experimentar o poder desintegrador da morte”.

Semelhanamente, quando o salmista diz: “Salvastes-me a vida do inferno subterrâneo”⁷⁸⁸, não quer ele dizer que foi ressuscitado dos mortos, mas salvo da morte. Concorde com isso, muitos comentaristas entendem a passagem do cântico de Ana no sentido de que é Deus que conduz o homem a transes terríveis, e que o socorre e livra do seu perigo e infortúnio. Há pouco motivo, portanto, para ler uma doutrina de ressurreição nesse verso ou, mesmo, para achá-lo em qualquer lugar no AT exceto sob a forma da certeza confiante de Jó numa ressurreição momentânea, para testemunhar a sua reabilitação, e o versículo no livro de Daniel, que tem referência à situação contemporânea do autor.

A outra linha de desenvolvimento do pensamento veterotestamentário é muito mais rica e profunda. Aponta para a esperança de beatitude na presença de Deus em outro mundo. Cumpre observar antes de tudo que não é, primordialmente, uma crença na imortalidade da alma, como no pensamento grego. No Fédon, Platão faz Sócrates dizer estas palavras: “Depois que eu tiver bebido o veneno, não estarei mais convosco; partirei para as alegrias dos bem-aventurados de que sabeis”⁷⁸⁹. Aqui o pensamento parece ser que a alma é o elemento duradouro do ser humano, e que ele pode alijar o corpo e alçar o vôo nas asas do espírito. No pensamento bíblico a idéia da bem-aventurança imortal se funda na concepção de Deus. É interessante notar que é em algumas passagens dos salmos que encontramos os começos dessa idéia. A sua inter-

⁷⁸⁸ Sl 86.13.

⁷⁸⁹ Trad. ingl. de H. N. Fowler, em *Plato* (ed. Loeb), I, 1917, p. 395. Sobre a confiabilidade da atribuição dessas idéias a Sócrates cf. E. Ehnemark, *Eranos*, XLIV (*Eranos Rudbergianus*), 1946, p. 105ss.

pretação é controvertida, e devemos nos acautelar contra a ilusão de descobrir na sua leitura as idéias que lhes trazemos.

No Sl 49 diz o salmista: “Serão tratados como ovelhas, destinadas ao inferno, sob o báculo da morte; ... mas Deus resgatará a minha alma, do poder do inferno, tomando-me consigo”⁷⁹⁰. Não podemos supor que o Sheol faça, aqui, as vezes da doença e do infortúnio. Em relação aos ímpios, é claro que o Sheol significa a morada das sombras, para além da sepultura; em relação aos justos, deve o Sheol, conseqüentemente, ter o mesmo sentido, e significar que em vez de ir para o Sheol, Deus o receberá. O pensamento geral do salmo é o da inconsistência da prosperidade dos ímpios. Nada que ele tenha será dele para além da sepultura; é uma estultice invejar-lhe uma fortuna fugidia e passageira, qual é a sua. Se tivéssemos que ler, nas palavras já citadas, o pensamento de que o justo será livrado da sua desgraça nesta vida, faríamos o salmista oferecer aos justos uma esperança muito minguada. Se o ímpio só tiver que deixar a sua boa fortuna ao morrer, e ao justo se prometer simplesmente que, antes de morrer, terá alguma boa sorte, o justo estará em piores condições que o ímpio. Também ele deve, segundo essa teoria, abandonar a sua boa fortuna ao morrer, e fica em pior situação que o ímpio, ao qual se poupa o infortúnio. O que o salmista está dizendo é que as desigualdades desta vida se endireitarão na outra⁷⁹¹. Pode o ímpio ter boa sorte aqui, mas as misérias do Sheol são a única coisa que ele pode ter em perspectiva; ao passo que o justo pode sofrer aqui, mas depois terá a

⁷⁹⁰ Sl 49.14s.

⁷⁹¹ E. F. Sutcliffe (op. cit., p. 102) acha que o autor desse salmo entreviu a verdade de um após-vida mais rico.

felicidade, porque Deus o tomará para si. C. F. Bumey diz: "Quanto mais examino este salmo mais se me impõe a convicção de que o escritor tem em vista algo mais que a mera recompensa temporal do justo, durante a sua vida terrena"⁷⁹². Com essa maneira de ver me identifico plenamente.

Ainda no Sl 73 encontramos uma passagem conhecida, que se relaciona com isso no pensamento, embora menos clara na expressão⁷⁹³. A idéia do salmo é clara. O salmista começa por relembrar a inveja que sentia da sorte dos ímpios, em contraste com a dele. Sente-se tentado a concluir que a virtude fica sem recompensa, mas se contém, ao se dar conta de que seria uma ameaça pública, caso proferisse semelhante palavra. Volta-se, a seguir, para o pensamento de que a prosperidade do ímpio é fugidia, e que o juízo se abaterá sobre ele com fulminante destruição, e toda a sua boa sorte se esvaecerá como um sonho que passou. Mas isso não o satisfaz. Continua a refletir sobre o seu problema, e pergunta a si mesmo o que é que ele tem que o ímpio não tenha. Ele tem a sua desgraça. Sim, mas também possui a Deus. O seu quinhão é, portanto, superior ao do malvado, não só em fagueiras esperanças, mas mesmo quando está na sua aflição, e o ímpio na sua prosperidade. Goza daquela amizade com Deus, que

⁷⁹² *Israel's Hope of Immortality*, p. 41. Cf. C. A. Briggs, *Psalms* (ICC), I, p. 411, onde se diz que esse versículo "supõe a assunção dos mortos justos por Deus a si mesmo", embora o versículo seja tido como uma glosa mais recente. Cf. também R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 2ª ed., 1913, p. 74ss; E. Podechard, *Le Psaultier: Traduction... et explication...*, I, 1949, p. 220s.

⁷⁹³ H. Ringgren (VT, III, 1953, p. 265ss) defende que o estilo e forma desse salmo derivam do mito do festival do ano novo, embora sem pretender que seja um salmo do ano novo.

vimos ser a base do mais ver dadeiro bem-estai do homem. “Mas eu estarei sempre convosco”, exclama, “pela destra vós me tomastes, guiar-me-eis com o vosso conselho e, por fim, me acolhereis na glória”⁷⁹⁴. Se fosse segura a tradução da última linha, seria mais simples discutir essa passagem. De fato, tanto a tradução como a interpretação são incertas⁷⁹⁵. P. Sutcliffe acredita que o salmista pensava apenas na sua própria vida. Diz ele: “A conclusão... é de que o salmista está manifestando a sua confiança em que Deus iria, nesta vida, vingar e reabilitar a sua justiça contra os maus, outorgando alguma honra ao seu servo e demonstrando, assim, que é a virtude o que ele deseja e aceita”⁷⁹⁶. Parece-me que se esse é o seu pensamento, tem um modo muito estranho de exprimi-lo. Fala que Deus o recebe, em vez de dizer que ele lhe dispensa algum favor material. Primeiro declara que goza da amizade de Deus, aqui e agora, e que se Deus o há de receber, deve ser para uma

⁷⁹⁴ Sl 72.23s.

⁷⁹⁵ H. Gunkel (*Die Psalmen*, (HK), 1926, p. 319) corrigiu vigorosamente a última linha para dar o sentido: “E no caminho fortaleces o meu fígado”. H. Graetz, seguido por muitos exegetas, corrigiu (*Kritischer Kommentar zu den Psalmen*, II, 1883, p. 440) para dar: “E me tomas pela mão após ti”. G. Beer (*ZAW*, XXI, 1901, p. 77s) corrigiu para assegurar o sentido: “E tu me instrues no caminho da glória”. H. Herkenne (*Das Buch der Psalmen HSAT*), 1936, p. 250) suprime as palavras traduzidas “tu me receberás”, e em seguida corrige o versículo 24 para dar o sentido: “Com o teu conselho me diriges no caminho, ó Tu que és a glória e a força do meu coração”. Essas correções carecem todas de autoridade, e não há razão alguma para preferi-las ao texto massorético.

⁷⁹⁶ Op. cit., p. 107. P. Boylan, por outro lado, acha uma clara intimação de um após-morte na presença de Deus (cf. *The Psalmus*, II, 1931, p. 8). Cf. também C. Lattey, *The Psalter in the Westminster Version*, 1945, p. 137, onde se diz que há uma distinção, embora vaga, referente á próxima vida.

amizade futura. Se isso é ainda nesta vida, nada se acrescenta ao pensamento; mas se é para além da sepultura, nesse caso as palavras contríbuem com alguma coisa para o pensamento. Parece-me, assim, provável que o sentido é que, tanto antes como depois, ele tem um seguro tesouro na intimidade com Deus. O Deus que se compraz em enriquecê-lo agora com a experiência de si mesmo, conceder-lhe-á depois desta vida uma amizade mais plena⁷⁹⁷.

Não é, talvez, sem importância que em ambos esses salmos se diga que Deus “recebe” o justo. Muitos escritores⁷⁹⁸ têm notado que a mesma palavra é usada em Henoc, de quem lemos que andava com Deus e não era mais, “porque Deus o levará”⁷⁹⁹. A palavra é comum em hebraico, e por si mesma não exigiria o pensamento do após-

⁷⁹⁷ N. H. Snaith (*The Distinctive Ideas of the Old Testament*, p. 89) diz: “O argumento só é válido na versão inglesa. O hebraico reza ‘os céus’. Fala geograficamente. A mais, *Kabod* (glória) quer dizer honra e prosperidade nas coisas desta vida; só quer dizer beatitude celestial entre os Evangélicos ingleses de uma geração passada. O ‘depois’ significa após esses dissabores temporais”. Em contraste com isso Oesterley e Robinson (*Hebrew Religion*, 2ª ed., 1937, p. 364) diz: “Quanto à crença acerca da vida futura, a passagem atesta a convicção de que é uma vida gloriosa, porque no Além Deus é o quinhão do homem para sempre”. É interessante, também, notar que o jesuíta, P. C. Lattey, adotou a tradução e interpretação que Snaith prefere limitar aos Evangélicos ingleses de uma geração passada (cf. nota precedente). C. A. Briggs (op. cit., II, 1909, p. 147) comenta que o salmista acha a solução das inconsistências desta vida na recompensa final dos justos após a morte.

⁷⁹⁸ Cf. F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, II, 1888, pp. 137, 368; T. K. Cheyne, *The Origin of the Psalter*, 1891, p. 149; R. Kittel, *Die Psalmen* (KAT), 1929, pp. 182, 348; G. R. Berry, *The Book of Psalms*, 1934, p. 144b; F. Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum*, 2ª ed., 1939, p. 121; E. Podechard, op. cit., I, 1949, p. 291a; O. Schilling, *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament*, 1951, p. 26s.

⁷⁹⁹ Gn 5.24.

vida. É usada no Sl 18.16 (Hb 17), onde certamente não há tal. Contudo, há um laço tão estreito de pensamento entre essas duas passagens nos salmos e na história de Henoc, que a escolha da palavra pode ter a sua importância. Era Henoc um dos que conheceram a amizade com Deus nesta vida num grau tão elevado que lhe foi poupada a experiência da morte, sendo arrebatado a uma amizade perene. A história de Henoc é comumente consignada a uma estratificação posterior do Pentateuco; mas certamente não foi inventada pelo escritor serôdio. É uma história antiga que testemunha o pensamento da continuação da amizade com Deus após a morte, e sem nenhuma sugestão de ressurreição para a vida sobre a terra. No Sl 73 temos o mesmo pensamento de beatífica amizade com Deus nesta vida, após a qual Deus receberia o salmista. No Sl 49 o recebimento salva o salmista de ir para o Sheol, como o recebimento de Henoc salvou o patriarca. O Sheol não era a derradeira palavra do AT sobre o que se seguia à morte. Porque Deus é o Senhor de todas as coisas, e o próprio Sheol está nas suas mãos. Das suas fauces insaciáveis pode ele preservar para si quem ele quiser.

À luz dessas duas passagens podemos examinar uma terceira do saltério. No Sl 16 diz o escritor: “Porque não abandonareis a minha alma no reino dos mortos, nem permitireis que o vosso santo veja a corrupção”⁸⁰⁰. Aqui a idéia geral do salmo não difere muito da dos já examina-

⁸⁰⁰ Sl 16.10. A palavra final é traduzida “corrupção” na R. V., o que E. F. Sutcliffe defende (op. cit., p. 76ss), e J. Calès (*Le Livre des Psaumes*, I, 1936, p. 199). BDB só concede para ela o sentido de “o poço” (p. 1001b). Pode-se concordar com Sutcliffe em que a palavra se poderia derivar da raiz *shahath*, que se usa para designar uma conduta corrupta, imoral, e num sentido mais amplo, de estragar ou destruir coisas. Não se usa do corpo em decomposição, e embora seja usada uma vez na poesia, em paralelo ao verme da corrupção (Jó 17.14), o sentido de

dos. Um comentarista judeu moderno acredita que ela dependa do Sl 73⁸⁰¹. Declara o salmista que ele nada possui afora Deus, e que Deus é o seu quinhão e a sua força. Até aí, como se vê claramente, está ele pensando nesta vida, como o autor do Sl 73 quando diz: “Mas eu estarei sempre convosco”. Não há, aqui, indicação alguma, no entanto, de que haja perigo ou angústia. Conseqüentemente, quando exclamava: “Vós não abandonareis minha alma no Sheol”⁸⁰², não há motivo para se pensar que ele esteja pensando na libertação de infortúnios, ou no restabelecimento de doença. Acalenta a esperança de que nesta vida e depois ele ainda possa achar em Deus o seu quinhão, e assim livrar-se do Sheol. E prossegue: “Mostrar-me-eis a senda da vida, a plenitude da alegria com a vossa presença, as eternas delícias à vossa destra”⁸⁰³.

Em todas essas três passagens do saltério, portanto, macho uma fé incipiente em que Deus, que é, nesta vida, a fonte da beatitude do homem, continuará a ser, no futuro, a fonte da bem-aventurança dos seus eleitos. Escrevendo sobre os dois primeiros destes Salmos, 49 e 73, diz W. E. Barres: “Cumprir observar ainda, que em ambos os salmos há uma esperança individual; os dois salmistas confessam a esperança como testemunho pessoal de uma perspectiva

“poço” daria aí um bom paralelo. É muito improvável que o sentido “Não permitirás que eu experimente a decomposição” se exprimisse com esta frase: “Não permitirás que eu testemunhe a destruição”. Por isso “o poço” é leitura preferível, com muitos editores.

⁸⁰¹ Cf. M. Buittenwieser, *The Psalms*, 1938, p. 511.

⁸⁰² Briggs (op. cit., p. 121s) sustenta que o sentido é que Deus não o abandonará no Sheol, mas irá com ele e ficará com ele lá, e o salvará de ver o cárcere do Sheol, para onde só os maus vão.

⁸⁰³ Sl 16.11. F. Schwally (*Das Leben nach dem Tode*, 1892, p. 123) defende que quem fala nessas versículos não é um indivíduo, mas a comunidade personificada.

de que eles, sem dúvida, desejam que 'os justos' desfrutem de parceria com eles. Mas para eles a vida futura é uma esperança, não uma doutrina; uma esperança que se esforça por exprimir-se a si mesma em um *milieu* em que quase todos os homens sentiam que a morte era o fim de tudo para a vida individual⁸⁰⁴.

Pode isto parecer uma bem magra colheita do AT. Mas não é desprovido de valor. Não há uma fé uniforme ou segura num após-vida, que seja de importância, mas há esses esforços por alcançar essa fé⁸⁰⁵. E o que mais é, não temos, nesses vislumbres, a idéia de que o homem é grande demais para morrer, ou que a vida é rica demais para se consumir na sepultura. Temos o pensamento da vida

⁸⁰⁴ *The Psalms* (West. C.), II, 1931, p. 348; cf. T. K. Cheyne, *The Origin of the Psalter*, p. 380ss, esp. p. 409, onde, depois de estudar essas passagens, diz: "Procurei mostrar criticamente que entre as idéias religiosas do Saltério estão as da imortalidade e ressurreição". Cf. também R. Kittel, *Die Psalmen* (KAT), 1929, pp. 182, 248.

⁸⁰⁵ A. F. Kirkpatrick (*Psalms* (Camb. B.), ed. 1906, *in locis*) não encontra nenhum pensamento de após-vida em qualquer das três passagens extraídas dos salmos acima examinados, e O. J. Baab os entende do mesmo modo (*The Theology of the Old Testament*, 218). Assim também H. Gunkel, *What remains of the Old Testament*, diz que "a ideia de uma vida após a morte não aparece em lugar nenhum no Saltério". Cf. também Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode*, 1947, p. 158ss, B. D. Eerdmans, *The Hebrew Book of Psalms*, (OTS, IV), 1947, pp. 266, 350, e S. H. Blank, em *To Do and to Teach* (Pyatt Memorial Volume), 1953, p. 1ss, onde se capta uma visão semelhante do Sl 49 e do 73, ou apenas do último. G. R. Berry (op. cit., *in locis*) compreende as passagens do Sl 49 e 73 no sentido do após vida, mas não a do Sl 16, ao passo que S. R. Driver (*The Expositor*, 7ª série, X, 1910, p. 35s) descobre a idéia do após-vida em todas essas passagens; assim também A. T. Nikolainen (op. cit., I, p. 122s, 124, 125). O fato de estarem os exegetas tão divididos na sua interpretação indica suficientemente que não se enuncia aqui uma doutrina clara, e é irrazoável forçar a interpretação em qualquer dos dois sentidos. Eis por que prefiro falar antes de um vislumbre que de uma fé firme. Cf. G. Quell, *Die Auffassung des Todes in Israel*, 1925, p. 40.

com Deus, e derivada da sua amizade. Há aqui alguma coisa mais satisfatória do que aquilo que a filosofia pode oferecer, e alguma coisa profundamente religiosa na inspiração e no caráter. É Deus que oferece a vida que é digna de ser chamada vida, aqui como no além, e oferece a vida porque se oferece a si mesmo. É porque o Deus perene é a fonte dessa vida que a própria vida é perene. Esse pensamento é estreitamente aparentado com o que achamos em algumas passagens do NT. Jesus disse: "Eu vim para que tenham vida, e a tenham abundantemente"⁸⁰⁶; e novamente proclamou que ele próprio era a vida⁸⁰⁷. É, pois, dando-se a si mesmo que ele dá a vida, e a vida é perene porque a fonte é perene. "Aquele que beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede; antes, a água que eu lhe der tornar-se-á nele uma nascente de água jorrante até à vida eterna"⁸⁰⁸. Dando-se a si mesmo, ele dá a Deus, porquanto "eu e o Pai somos uma só coisa"⁸⁰⁹. "Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele. Assim como o Pai, o vivente, me enviou e eu vivo pelo Pai, assim também o que me come viverá por mim"⁸¹⁰. A vida que é mediada por Cristo é a vida de Deus, e em ambos os Testamentos Deus é a única fonte da Verdadeira vida do homem, nesta vida ou na outra. Enquanto há poucas passagens no AT que transfiram aquela idéia para o outro mundo, é importante observar que elas estão em harmonia com os princípios fundamentais propostos na Bíblia em relação a esta vida, e nada mais são que uma extensão desses princípios.

⁸⁰⁶ Jó 10.10.

⁸⁰⁷ Jó 14.6.

⁸⁰⁸ Jó 4.14.

⁸⁰⁹ Jó 10.29.

⁸¹⁰ Jó 6.54.

VII

O DIA DO SENHOR

Um olhar para a frente pervade e informa todo o AT. Isto significa mais do que um prenúncio profético do desfecho dos feitos humanos e das políticas do estado nos males tão comumente preditos. Israel acreditava que, se houvera um breve período de inocência e ventura no limiar da história, o clímax verdadeiro e o coroamento da história se reservavam para o futuro. Tinha a firme convicção de que “o melhor estava por vir”⁸¹¹, embora essa convicção, como os demais aspectos da sua fé, se radicasse e fundasse em Deus e não numa simples expressão do otimismo humano. Cada vez mais se reconhece que esse elemento é encontrado em seu pensamento desde remotas eras, e é, hoje em dia, menor que antigamente a tendência de atribuir toda passagem associada a essa esperança a um período posterior.

É claro que nas esperanças populares do tempo de Amós, o “dia de Iahweh” era um desses termos. Acreditavam os homens que era esse o dia em que Deus se ergueria para desbaratar todos os seus inimigos e salvar Israel

⁸¹¹ Cf. J. M. P. Smith, *AJTh*, V, 1901, p. 533: “O desenvolvimento da idéia do dia de Iahweh na história israelita foi marcado, não tanto pela adição, de tempos a tempos, de novas características, quanto pela expansão e aprofundamento de elementos já presentes, ao menos em germe no tempo da origem da concepção profética”.

de um modo conspícuo e espetacular⁸¹². Mas Amós transformou a frase no símbolo do iminente julgamento de Israel. “Ai de vós que suspirais pelo dia do Senhor! Que é que pode ser para vós o dia do Senhor? Trevas e não luz. É como quando alguém, fugindo de um leão, encontra-se com um urso; e se entra em casa e encosta a mão à parede, o morde uma serpente”⁸¹³. Sofonias reconhecia nele um dia de julgamento mais geral. “O grande dia do Senhor está perto; próximo, e avança a largos passos. Dia de ira é esse, dia de angústia e tribulação, dia de desgraça e de desven-

⁸¹² Isso representa o que geralmente se pensa da interpretação da passagem de Amós. Cf. A. B. Davidson, em *DB*, I, 1898, p. 735ss, H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, p. 141ss, e *Der Messias*, 1929, p. 174ss, R. H. Charles, *Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 2ª ed., 1913, p. 86ss, Driver and Lanchester, *Joel and Amos* (Camb. B.), 1915, p. 188s, Oesterley and Robinson, *Hebrew Religion*, 2ª ed., p. 227s. Davidson e Gressmann argumentaram que o termo tinha um conteúdo escatológico, mas isso é negado por R. S. Cripps, *The Book of Amos*, 1929, p. 59ss. S. Mowinckel, (*Psalmestudien*, II, 1922, p. 45ss) vincula o termo “dia de Iahweh” ao festival anual do ano novo. Sua tese foi contestada por K. Cramer, *Amos*, (*BWANT*, III, 15), 1930, p. 136ss, onde se sustenta que o termo não era de criação popular, e sim, fundamentalmente um termo profético. A. Neher (*Amos: contribution à l'étude du prophétisme*, 1950, p. 114ss) segue Cramer, embora conceda que Mowinckel possa estar certo ao pensar que por trás dele havia algum costume ritual ou litúrgico. J. Halévy (*Revue Sémitique*, XI, 1903, p. 104s) defende que o termo era sempre de juízo, e que aqueles aos quais Amós se referia, que afirmavam desejar o “dia de Iahweh”, falavam assim por zombaria. Sobre o conceito do “dia de Iahweh” cf. ainda J. M. P. Smith, *AJTh*, V, 1901, p. 505ss, A. Weiser, *Die Prophetie des Amos* (*BZAW*, nº 53), 1929, p. 213ss, A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, 1948, p. 54ss, V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, 1951, p. 246ss, e A. Gelin, *Lumière et Vie*, set., 1953, p. 39ss; também a monografia de L. Cerny, *The Day of Iahweh and Some Relevant Problems*, 1948, onde se pode encontrar uma apreciação crítica geral da história moderna da interpretação do dia de Iahweh.

⁸¹³ Am 5.18.

tura, dia fosco e tenebroso, dia nublado e nevoento, dia de trombetas e de sonidos, contra as cidades fortes e as torres elevadas⁸¹⁴, e a continuação dá claramente a entender que a desolação se alastraria por todas as nações do mundo.

Esse elemento do juízo pertence essencialmente ao pensamento do dia do Senhor. O que Amós acrescentou ao termo não foi a idéia do julgamento, e sim a idéia de um julgamento moral. Não seria simplesmente um julgamento dos inimigos de Israel, mas um julgamento dos homens cujas vidas fossem ofensivas a Deus, dentro ou fora de Israel. O livro de Joel apresenta esse aspecto do dia do Senhor, que também descreve como “dia de trevas e de escuridão, dia de nuvens e de densa névoa”⁸¹⁵. Mas deixa claro que numa fase posterior ao julgamento, em que tudo o que fosse alheio à vontade de Deus seria consumido, haveria nova glória e nova luz. “Depois disso derramarei o meu espírito sobre todos os viventes... Então todos os que invocarem o nome do Senhor serão salvos, porque no monte Sião e em Jerusalém haverá salvação, como disse o Senhor, e salvação terão os que o Senhor chamar”⁸¹⁶. Na seção do livro de Isaías que mais afinidade mostra com os escritos apocalípticos, encontramos uma idéia semelhante de juízo seguido de uma Idade Áurea: “Cambaleando cambaleará a terra como uma choça⁸¹⁷ ... Naquele dia o Senhor fará justiça ao exército celeste, lá em cima, e aos da terra, aqui na terra”⁸¹⁸. Todavia, em seguida ao julgamento, descobrimos: “Então, dir-se-á: ‘Eis o nosso Deus de quem

⁸¹⁴ Sf 1.14.

⁸¹⁵ Jl 2.2.

⁸¹⁶ Jl 2.28,32 (Hb 3.1,5).

⁸¹⁷ Esta é a mesma palavra usada em Is 1.8 para o abrigo temporário erigido no pepinal para o vigia, na época do amadurecimento.

⁸¹⁸ Is 24.20s.

esperamos que nos salvasse; este é o Senhor, em quem esperamos. Exultemos e alegremo-nos pela salvação que nos trouxe”⁸¹⁹. Idêntico modelo se encontra no livro de Daniel, em que o pensamento de um juízo universal das nações introduz a promessa da inauguração do reino pere-ne dos santos do Altíssimo⁸²⁰.

Em algumas passagens se concebia como iminente⁸²¹ o dia do Senhor, mas todos o consideram como o tempo da divina irrupção na história, de maneira espetacular. Acreditava-se, é certo, que Deus sempre desenvolvia uma atividade constante no plano da história, servindo-se da natureza e dos homens para realizar os seus objetivos, mas o que se pensava sobre o dia do Senhor era que seria um dia de ação mais direta e claramente manifesta. A maior parte das predições dos profetas versava sobre o desfecho final das condições do seu tempo. Estas passagens pelo contrário, eram de um futuro não ligado causalmente com o presente, mas relativas ao tempo em que Deus haveria por bem consumir tudo o que é mau e instaurar a era da felicidade. Nessas passagens achamos muitas vezes as expressões “no fim dos tempos”, ou “naquele dia”, em que o sentido parece ser “nos horizontes do tempo”⁸²². Para a

⁸¹⁹ Is 25.9.

⁸²⁰ Dn 7.10ss.

⁸²¹ Is 13.6, Ez 30.3, Jl 1.15,2,12,14 (Hb 4.4), Ab 15, Sf 1.14. N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 1954, p. 83s) nota que em Lm 1.12, 2.1, 2.21s, temos uma concepção única do dia de Iahweh como já passado. Cf. também L. Cerny, op. cit., p. 20.

⁸²² Cf. H. Gressmann, *Der Messias*, 1929, p. 82ss, onde se argúi que expressões tais como “naqueles dias”, “naquele dia”, “eis que os dias se aproximam”, e “supremo término dos dias” são *termini technici*, que introduzem passagens escatológicas. Essa afirmação é contestada no que diz respeito à segunda dessas expressões, por P. A. Munch, *The Expression Bajjôm Hahu: Is it an Eschatological Terminus Technicus?* 1936,

maioria dos profetas, no entanto, por mais iminente que se pudesse supor o julgamento, a glória era coisa ainda muito remota, ao passo que para os apocaliptistas esta também não deveria tardar. Como quer que seja, não se devem traçar com demasiada nitidez as linhas entre a profecia e a apocalíptica. Há secções que se aproximam do gênero apocalíptico nos livros proféticos, e este é um desdobramento da profecia⁸²³. Em lugar algum se exprime a idéia de que a glória é alguma coisa que deve ser produzida pelas atividades humanas ou ser o fruto das políticas humanas. Seria um dom de Deus. "Eis, de fato, que estou para criar novos céus e nova terra, e do passado não haverá mais recordação nem pensamento algum voltará mais à mente"⁸²⁴. Naquele novo mundo a vida deveria ser incomparavelmente melhor para as homens. "Edificarão casas e as habitarão, plantarão vinhas e comerão dos seus frutos"⁸²⁵. Cada qual se sentará debaixo da sua figueira, sem nenhuma

e argúi-se que é sempre um advérbio temporal. Cf. A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, 1948, p. 165ss, onde se sustenta que tanto Gressmann como Munch estão parcialmente certos, e que não podemos impor um sentido único a todas as ocorrências do termo. Cf. também W. Staerk, *ZAW*, XI, 1891, p. 247ss, onde semelhantemente se argúi que para a última das expressões acima mencionadas o uso não é sempre o mesmo. Staerk tem para si que foi no período do exílio que essa expressão começou a tomar um sentido escatológico, e conseqüentemente relega a uma data pós-exílica Is 2.2, Mq 4.1, Os 3.5 e Dt 4.30. Contra tal posição muitos exegetas de diversas escolas julgam que Is 2.2 = Mq 4.1 são ou de Isaías, ou de Miquéias ou de um profeta mais antigo, e portanto que são do século oitavo a.C., (cf. cap. V nº 93). O que não invalidaria o argumento de Staerk, mas recuaria para uma data muito mais remota o tempo em que essa expressão assumiu um matiz escatológico.

⁸²³ Cf. *The Relevance of Apocalyptic*, 2ª ed., p. 22ss.

⁸²⁴ Is 65.17.

⁸²⁵ Is 65.21.

perturbação”⁸²⁶. A própria natureza dos animais seria transformada, para se harmonizar com as glórias dessa era: “Habitarão juntos o lobo e o cordeiro⁸²⁷, e o leopardo deitar-se-á ao lado do cabrito; o bezerro e o leãozinho pastarão juntos e um menino os poderá tanger”⁸²⁸.

Cumpra observar que as descrições da Idade Áurea são sempre de um caráter universal. Reconhecia-se tacitamente que não poderia haver Idade Áurea para Israel até que todos os homens dela participassem. Isso, como dissemos numa conferência anterior, emana da concepção veterotestamentária da natureza do homem. Nasceu outrossim da experiência de Israel, como pequena nação encravada entre grandes impérios. Às vezes as outras nações são representadas como servas de Israel⁸²⁹, ou o rei de Israel como detentor de um domínio universal⁸³⁰, mas sempre se reconhece que se as bênçãos da era por vindoura não forem compartilhadas por todos os homens, ninguém as poderá possuir com segurança. Algo de superior ao orgulho nacional jaz oculto nessa concepção, que é profunda e penetrante.

Em uma palestra anterior dizíamos que a crença de que a obediência à vontade de Deus era o caminho da felicidade humana, quer na escala individual quer na

⁸²⁶ Mq 4.4.

⁸²⁷ O texto massorético tem “e o cevado”, mas a maioria dos editores há muito se persuadiram de que figurava no texto uma forma verbal, baseando-se nos textos dos LXX e da Vulgata. O texto de Isaías do rolo do Mar Morto (DS1a ou 1QIsa) tem uma forma verbal, que é provavelmente uma forma defectivamente escrita de uma raiz não encontrada alhures no hebraico, mas cognata da palavra que significa “cevado”, dando o sentido “engordará”, ou semelhantes.

⁸²⁸ Is 11.6.

⁸²⁹ Is 60.10ss, 61.5, Dn 2.44,7,27.

⁸³⁰ Cf. Zc 9.9s, e com ele cf. Sl 72.8,10s. também Sl 2.8s Mq 5.2,4 (Hb 1.3).

nacional, era um aspecto da verdade. Há o outro lado, o de que o pecado humano, individual ou coletivo, acarreta injustiça e sofrimento imerecido, e introduz forças que impedem a verificação simples do princípio de que mérito e quinhão se correspondem rigorosamente. Mas quando for removido tudo o que é alheio à vontade de Deus, a situação se modificará, e o fruto natural da obediência na perfeita bem-aventurança será colhido por todos. Eis por que a Idade Áurea devia ser universal. Era o corolário da fé israelita, que percebia que todo homem está envolvido nos pecados dos outros, bem como nos seus próprios, e que enquanto o pecado existir, não lhe é dado conhecer o perfeito bem-estar. Poderá, é certo, conhecer a amizade de Deus nas condições presentes, e assim experimentar o mais íntimo contentamento. Mas muitos aspectos desta vida podem carecer da plenitude que ela deveria ter. Porque, embora se tenha insistido acima que é uma distorção do ensino do AT dizer que a prosperidade é a sua concepção de bênção, ele não desprezava a prosperidade, elemento parcial do seu conceito total de bênção.

Do que se segue que no pensamento bíblico a Idade Áurea tem uma base fundamentalmente religiosa. É essencialmente o dia do Senhor, e o que é de importância é que não somente haverá unidade de governo, mas todos serão informados pelo Espírito de Deus, de modo que toda vida refletirá a sua vontade. Nunca se concebeu em termos meramente econômicos ou políticos, e sim invariavelmente em termos morais e espirituais, de modo a identificar-se adequadamente com o reino de Deus, seja este termo encontrado ou não⁸³¹. Era a Idade em que a paz e a justiça seriam universais entre os homens: "Converterão suas

⁸³¹ Cf. H. Junker, *Trierer Theologische Zeitschrift*, 1x88, 1953, p. 65ss.

espadas em enxadas, e suas lanças em foices; já não levantará espada povo contra povo, nem se adestrarão mais para a guerra”⁸³². “Julgará com eqüidade os pobres, e sentenciará com retidão para os humildes da terra”⁸³³.

Dois bens procura o mundo contemporâneo com sofreguidão e, no entanto, com o coração temeroso de que lhe possam escapar no momento em que sente que estão ao seu alcance. São eles a segurança econômica e uma paz duradoura. No oráculo atribuído a Isaías e a Miquéias, ambos profetas do século oitavo, vemos que os mesmos anseios enchiam os corações dos homens no mundo antigo. Na forma que o oráculo tem em Miquéias, encontramos o sonho já citado da bonança econômica, quando todo homem se assentará em segurança sob as suas árvores frutíferas⁸³⁴. Em ambas as formas temos o sonho da paz pereene⁸³⁵. Mas os profetas de Israel não partilhavam da moderna ilusão de alguns que imaginam ser suficiente pedir que com as espadas se forjem enxadas e das lanças foice. Compreendiam que a vida do homem nasce do seu espírito, e que só Deus pode purificar o espírito humano. Declaravam à vista disso que a Idade Áurea seria o tempo em que todos acorreriam à casa do Deus de Israel, e, quando, por toda parte procurariam os homens conhecer e praticar a sua vontade. “E muitos povos acorrerão e dirão: ‘Vinde, subamos ao monte do Senhor, ao templo do Deus de Jacó; ele nos ensinará os seus caminhos, e suas veredas sabemos trilhar’... De sorte que converterão suas espadas em enxadas, e suas lanças, em foices”⁸³⁶. A transformação das

⁸³² Is 2.4; Mq 4.3.

⁸³³ Is 11.4.

⁸³⁴ Mq 4.4.

⁸³⁵ Is 2.4; Mq 4.3.

⁸³⁶ Is 2.3s; Mq 4.2s.

espadas em enxadas, não a concebiam como uma causa, mas como uma conseqüência. Porque o AT toma a sério o seu próprio reconhecimento de que o homem foi criado para fazer a vontade de Deus, e que a estatura plena da sua humanidade só pode ser atingida quando ele a cumpre. Reconhece, também, que ele não irá dar por acaso no caminho dessa vontade, mas precisa ser guiado para ele, submetendo-se a Deus. Por isso é que a Idade Áurea é sempre o Reino de Deus. Numa passagem do livro de Jeremias, que geralmente se considera estar deslocada, quando não se nega que seja desse profeta⁸³⁷, lemos: “Naquele tempo chamarão Jerusalém ‘Trono do Senhor’, e se congregarão nela todas as nações em nome de Deus, e não seguirão mais a obstinação de seu perverso coração”⁸³⁸. Achamos aqui o mesmo pensamento essencial de que só a universal submissão a Deus pode eliminar o que milita contra o bem-estar e a prosperidade.

Implícito na fé dos israelitas é o universalismo, que quase certamente encontra a sua expressão muito antes do tempo do dêutero-Isaías. Nos mais remotos documentos do Pentateuco encontramos passagens que assim se referem a Abraão: “E na tua descendência dir-se-ão benditas todas as nações da terra”⁸³⁹. O professor C. R. North comenta: “Já se fere nestas palavras uma certa nota de universalismo”⁸⁴⁰. Embora não devamos exagerar o elemento de universalismo aqui, é esse parecer, provavelmente, correto. Em duas das cinco passagens⁸⁴¹ em que surge essa idéia,

⁸³⁷ Ver acima cap. V nº 590, 183.

⁸³⁸ 3.17.

⁸³⁹ Gn 12.3; cf. 18.18,22,18,26,4,28,14.

⁸⁴⁰ *The Old Testament Interpretation of History*, 1946, p. 26.

⁸⁴¹ Gn 22.18,26.4. Esses versículos são consignados ao documento E por O. Eissfeldt, *Hexateuch Synopse*, pp. 36,46, enquanto que Oesterley e

os hebreus usam uma forma verbal reflexiva, que se traduz perfeitamente por “todas as nações da terra se bendirão a si mesmas”, ou “atrairão a bênção sobre si”. Nas outras três passagens⁸⁴², a forma verbal é normalmente passiva, embora fosse originariamente reflexa e muitas vezes tem significação reflexa. É, portanto, natural que a maioria dos eruditos traduza todas as passagens pelo reflexivo, e achem expresso aqui nada mais que o pensamento de que Abraão seria tão ricamente abençoado por Deus que as outras nações não poderiam cogitar de bênção mais alta para si mesmas que a de poderem conhecer bênção semelhante”⁸⁴³. Antes, todavia, de concluirmos que isso não é mais do que a expressão do orgulho nacional, deveríamos refletir que a grandeza de Abraão está inteiramente associada à sua religião. Foi em resposta ao chamamento de Deus, e portanto a um impulso religioso, que Abraão partiu de Haran⁸⁴⁴. Por ter obedecido à voz de Deus e se submetido à guia divina é que se tornou grande e lhe foi prometido que os seus descendentes, que eram considerados herdeiros da sua fé, não menos que do seu bem-estar e felicidade, se tomariam o modelo de bênção entre os homens. Muito embora não exista o pensamento da participação universal da fé do patriarca, aí está o pensamento de que a sua fé e a dos seus descendentes há de dar a Israel uma projeção universal.

Robinson (*Introduction to the Books of the Old Testament*, p. 35) atribuem o primeiro a E e o segundo a J, e outros atribuem ambos a um redator (assim S. R. Driver, *Genesis* (West. C.), 1904, pp. 220, 250; W. H. Bennett, (*Genesis* (Cent. B.), pp. 241, 267; J. Skinner, *Genesis* (ICC), 1910, pp. 331, 364), H. E. Ryle, *Genesis* (Camb. B.), 1921, pp. 239, 274).

⁸⁴² Gn 12.3,18,18,28,4. Todos estes são consignados a documento J.

⁸⁴³ Cf. C. G. Montefiore, *The Old Testament and After*, 1923, p. 85.

⁸⁴⁴ Gn 12.1.

Daí à idéia de compartilharem os gentios da fé israelita, fundamento da sua bênção, para que possam compartilhar dessa bênção, é breve o passo. Esse pensamento achamos não só nas já citadas passagens dos profetas, mas ainda numa porção de outras. Ainda na era pré-exílica depararmos com Sofonias, a dizer: “Então devolverei ao meu povo lábios sinceros”⁸⁴⁵ para que todos invoquem o meu nome e me sirvam de comum empenho. Desde além do rio de Cuch os que me invocam”⁸⁴⁶ me trarão oblações”⁸⁴⁷. O seu contemporâneo Jeremias profetiza de modo semelhante sobre o dia em que os gentios acudirão em levadas numerosas ao Deus de Israel e o reconhecerão: “Senhor, minha força e meu refúgio, meu abrigo no tempo da adversidade, a vós virão as gentes desde as extremidades da terra e dirão: ‘Os nossos pais somente herdaram a mentira, só coisas vãs que nada aproveita’... E saberão que o meu nome é Senhor””⁸⁴⁸. Na era imediatamente posterior ao exílio,

⁸⁴⁵ O hebraico pode ser traduzido literalmente “Restituirei aos povos lábios puros”, que poderia significar “uma linguagem pura”, como R. V. traz, uma vez que em hebraico “lábios” pode significar “linguagem”, assim como em português dizemos “língua”. Mas como é a pessoa mais do que a linguagem que precisa ser pura antes de se aproximar de Deus, é mais provável que aqui “lábios” esteja em lugar de da personalidade, justamente como em Is 6.7.

⁸⁴⁶ O hebraico significa, literalmente, “a filha dos meus dispersos”, onde “a filha de” é simplesmente uma personificação, como “filha de Sião” quer dizer “povo de Sião”. Alguns exegetas acham que essa linha é corrompida, e preferem a correção conjectural, que dá o sentido “De além rios da Etiópia aos mais distantes confins do norte”; assim K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* (ATD), II, 2ª ed., 1951, p. 74. Outros julgam que as palavras “meus suplicadores, a filha dos meus dispersos” são uma glosa; assim F. Schwally, ZAW, X, 1890, p. 203, e A. van Hoonacker, *Les douze Petits Prophètes* (E. Bib.), 1908, p. 532.

⁸⁴⁷ Sf 3.10.

⁸⁴⁸ Jr 16.19,21. B. Duhm (*Jeremia* (KHC), p. 141) separa o versículo 21 dos versículos 19s sob a alegação de que o primeiro é do estilo de Ezequiel

depara-se-nos Zacarias a dizer: “E virão muitos povos e nações poderosas⁸⁴⁹ procurar o Senhor dos exércitos em Jerusalém, e para implorar o favor do Senhor ... Naqueles dias dez homens de todas as línguas faladas entre as nações⁸⁵⁰ agarrarão um homem de Judá, e segurando-o pela orla das vestes, dirão: ‘Queremos viver convosco, porque temos ouvido que Deus está convosco’”⁸⁵¹. Nos salmos achamos refletido esse pensamento: “Do Senhor se hão de lembrar e a ele se hão de converter todos os povos da terra, e na sua presença se prostrarão todas as famílias das nações”⁸⁵². Às vezes encontramos o convite às nações para que reconheçam a bondade de Deus com o seu povo, louvem-no por isso, e se sintam com isso movidas a trazer-lhe a sua adoração: “Nações, louvai todas ao Senhor, enaltecei-o povos todos; porque suma é para nós a sua bondade,

e H, enquanto F. Giesebrecht (*Jeremia* (HK), p. 96) considera os versículos 20 e 21 como glosas, e observa que o último tem analogias com o dêutero-Isaías e Ezequiel. L. E. Binns (*Jeremiah* (West. C.), p. 137, acha que o versículo 21 está desentrosado do que vem antes, e nota a sua semelhança com o estilo do dêutero-Isaías. G. A. Smith (*Jeremiah*, 3ª ed., p. 220) acha que o versículo 21 ficaria melhor depois do versículo 18, e com isso concorda F. Nötscher (*Jeremias* (HSAT), p. 140). Por sua vez P. Volz (*Jeremia* (KAT) 2ª ed., p. 183) trata os versículos 19-21 como uma unidade, mas como não-jeremíaca, e E. A. Leslie (*Jeremiah*, 1954, p. 325) faz o mesmo, e os atribui a um editor deuteronômico. G. A. Smith (op. cit., p. 356) e J. Skinner (*Prophecy and Religion*, p. 308), tratam os versículos 19s cojeremianos, mas Skinner não faz menção alguma do versículo 21. Para o que temos agora em vista, em nada importa que o versículo 21 fique de fora, uma vez que o pensamento do versículo 19 é, por si, suficiente.

⁸⁴⁹ Ou “numerosas”.

⁸⁵⁰ E. Sellin (*Das Zwölfprophetenbuch* (KAT), 2ª ed., p. 534) muda uma letra do texto, para ler “de todas as línguas e nações”.

⁸⁵¹ Zc 8.22s.

⁸⁵² Sl 22.27 (Hb 28). O texto hebraico reza “diante de ti”, mas os LXX, a Vulgata, a Siríaca e Jerônimo lêem como acima.

e a fidelidade do Senhor permanece eternamente”⁸⁵³. “Cantai ao Senhor um cântico novo, cantai ao Senhor todas as terras...Anunciai, todos os dias, o seu triunfo. Proclamai, entre as nações, a sua glória, em todos os povos as suas maravilhas... Tributai ao Senhor, ó linhagens dos povos, tributai ao Senhor glória e honra. Tributai ao Senhor a glória devida ao seu nome: trazei oferendas e entrai nos seus átrios”⁸⁵⁴. Esses elementos combinam-se com a máxima clareza em outro salmo: “Os povos hão de reverenciar o vosso nome, Senhor, e todos os reis da terra, a vossa glória, quando o Senhor houver reconstruído Sião e se tiver manifestado na sua majestade... Para que em Sião ressoe o nome do Senhor, e em Jerusalém o seu louvor, quando juntos se reunirem povos e reinos, para prestarem culto ao Senhor”⁸⁵⁵.

O que o dêutero-Isaías fez não foi apresentar o pensamento do universalismo⁸⁵⁶ pela primeira vez, mas relacioná-lo com a missão de Israel. Para ele não se tratava de uma esperança remota, de um dia os povos acorrerem espontaneamente a Sião para aprenderem a lei de Deus. Acreditava ele que o povo de Deus era chamado a proclamar essa lei. Para ele o universalismo era corolário do monoteísmo, e a missão universal de Israel o corolário da sua eleição. “Voltai-vos para mim e sereis salvas, ó nações

⁸⁵³ Sl 117.1s.

⁸⁵⁴ Sl 96.1ss,9s.

⁸⁵⁵ Sl 102.15s,21s (Hb 16s,22s).

⁸⁵⁶ Deve constar claramente que o termo “universalismo” é usado aqui no sentido de que a religião do Iahwismo estava aberta aos homens de todas as nações, e não no sentido de que todos se salvarão. Sobre o particularismo e o universalismo no judaísmo pós-exílico cf. o que escrevi em *“Israel’s Mission to the World, 1939, p. 39ss; também J. Morgenstern, UJE, X, 1943, p. 353, e O. Eissfeldt, ThLZ, LXXIX, 1954, cols. 283s.*

todas da terra: porque eu sou Deus, e nenhum outro"⁸⁵⁷. "Eu, o Senhor, chamei-te para a justiça, tomei-te pela mão, e te dei a missão de ser uma aliança do povo"⁸⁵⁸, para ser uma luz dos Gentios"⁸⁵⁹. "Vós sois as minhas testemunhas, diz o Senhor, não menos do que os servos que eu escolhi"⁸⁶⁰. Essa missão está especialmente associada ao servo nos cânticos do Servo: "É pouca coisa que sejas meu Servo para restaurar as tribos de Jacó e para reconduzir os sobreviventes"⁸⁶¹ de Israel; mas eu te ponho para farol das nações, para lebares a minha salvação"⁸⁶² até os confins da terra"⁸⁶³. A escolha de Israel e do Servo, em quem a sua missão se concentra, é para fins universais, e para levar a luz da religião aos confins da terra.

O mesmo pensamento se encontra no trito-Isaías, tuas enquanto no dêutero-Isaías o Servo cumpre a missão no sofrimento e na morte, no trito-Isaías se dedicara os gentios ao serviço e à glória de Israel. "Enviarei dos seus supérstites às nações de Társis, Put e Lud, Masoc, Tubal e Javan"⁸⁶⁴ ... às costas longínquas... E anunciarão a minha

⁸⁵⁷ Is 45.22.

⁸⁵⁸ Esta expressão tem sido muito discutida. G. Quell (em *ThWB*, I, 1932, p. 34n) traduz "uma aliança da humanidade", ao passo que R. Levy (*Deutero-Isaiah*, 1925, p. 147) traz "um pacto universal", reportando-se ao árabe *'amm*, "geral", "universal".

⁸⁵⁹ Is 42.6.

⁸⁶⁰ Is 43.10.

⁸⁶¹ Os LXX lêem "os dispersos".

⁸⁶² O hebraico poderia ser entendido aqui como na R. V. "para que tu possas ser minha salvação", ou como acima, com a margem de R. V. e R. S. V.

⁸⁶³ Is 49.6.

⁸⁶⁴ O hebraico insere aqui uma lista de nações, que é provavelmente uma expansão do oráculo, feita pelo autor ou por mão posterior, e que quebra o ritmo. Cf. L. Glahn e L. Koehler, *Der Prophet der Heimkehr*, 1934, p. 238s.

glória às nações; e reconduzirão os vossos irmãos de todos os países como oferenda ao Senhor... ao meu fronte santo, em Jerusalém”⁸⁶⁵. O livro de Jonas, ao contrário, guindou-se às culminâncias do pensamento do dêutero-Isaías, e aqui vemos proclamada a abnegada missão de Israel para com os seus inimigos, e a compaixão de Deus para com os pagãos que, arrependidos, recorrem a ele.

De tudo isso resulta que a fé dos israelitas não é exclusivamente deles, tuas pode ser compartilhada por homens de outras nações e raças, que se reunirão ao Senhor e ao seu povo. Do número desses prosélitos é Rute, que declara: “Teu povo é o meu povo, e teu Deus o meu também”⁸⁶⁶. Zacarias contempla os prosélitos em números avultados: “Naquele dia, muitas nações se unirão ao Senhor, e serão seu⁸⁶⁷ povo”⁸⁶⁸. H. G. Mitchell observa que isso significa a aceitação do convite de Is 45.22 e a ilimitada extensão do pacto abraâmico⁸⁶⁹. De um modo semelhante se pronuncia o trito-Isaías: “Quanto aos estrangeiros que se deram ao Senhor, para serem seus servos e bendizer o nome do Senhor... acolhê-los-ei no meu monte sagrado, e alegrá-los-ei na minha casa de oração; ... porque a minha casa será chamada casa de oração para todos os povos”⁸⁷⁰.

Em tudo isso devemos ter presente que a Idade Áurea foi sempre entendida como o dia do Senhor. Se bem que a atividade humana e a aceitação por Israel da sua missão poderiam fazer alguma coisa em preparação daquele dia,

⁸⁶⁵ Is 66.19s.

⁸⁶⁶ Rt 1.16.

⁸⁶⁷ O texto hebraico que aqui temos traz “e ser-me-á um povo”. A leitura dos LXX é seguida acima.

⁸⁶⁸ Zc 2.11 (Hb 15).

⁸⁶⁹ Cf. *Haggai and Zachariah* (ICC), 1912, p. 144.

⁸⁷⁰ Is 56.6s.

nunca seria, de si mesmo, capaz de produzir a Idade Áurea. Isso só poderia ser um dom de Deus aos homens, quando os homens se dispusessem a satisfazer às condições indispensáveis para a sua concessão. Só no desígnio compreensivo que ele concebera para o mundo se poderiam reconciliar todos os seus interesses e objetivos contraditórios.

Todas as passagens do AT que apresentam de maneiras várias a visão da Idade Áurea ou dia do Senhor, comumente se denominam messiânicas. O termo Messias é simplesmente a palavra hebraica para Ungido, e o seu equivalente grego é *Christós*, que em português se modificou para Cristo. No tempo de nosso Senhor reinava ampla expectativa em torno da vinda do Messias que devia realizar todas essas profecias e a Igreja primitiva, aplicando a palavra Cristo a Jesus, indicava acreditar haverem as profecias encontrado nele a sua consumação. É bom lembrar que, embora nessa época Messias se houvesse tornado um termo técnico para designar o personagem que todos aguardavam, o termo não é usado nessa conexão no AT⁸⁷¹. A palavra é, de fato, encontrada; mas é aplicada a reis⁸⁷² e sacerdotes⁸⁷³, e até ao rei persa Ciro⁸⁷⁴. Não é no AT um termo técnico para o libertador esperado⁸⁷⁵, e é mais prudente, quando se lida com o AT, evitar, quanto possível, o uso do termo. Isso porque o vocábulo tem associações particulares e mais estreitas do que toda a série de idéias sobre o

⁸⁷¹ Em Dn 9.25s. A. V. traduz a palavra *mashiah* por Messias, e introduz assim o sentido técnico no termo. R. V. corrige isso e usa simplesmente "o ungido", e da mesma forma R. S. V.

⁸⁷² Cf. p. ex., 1 Sm 24.7,11,26,9.

⁸⁷³ Cf. p. ex., Lv 4.3,6,15, Sl 84.10 (Hb 11).

⁸⁷⁴ Is 45.1.

⁸⁷⁵ É provável que em alguns salmos o termo tivesse associações com o último uso técnico, e fosse aplicado tanto ao rei efetivo como ao rei ideal, que lhe punham ante os olhos como exemplo.

dia do Senhor, que aí achamos. O próprio Jesus relutava muito em ser chamado o Messias⁸⁷⁶, ou Cristo, e embora reconhecesse no seu julgamento que era, efetivamente, o cumprimento e a realização da esperança do Messias⁸⁷⁷, proibira anteriormente os seus discípulos de designá-lo por esse nome⁸⁷⁸. Em algumas das passagens que apresentam a esperança veterotestamentária, deparamos com um líder davídico, representante divino no governo universal. Tal é o caso de duas passagens do livro de Isaías a que já aludimos⁸⁷⁹, e que se têm freqüentemente negado serem da autoria do profeta⁸⁸⁰. Não poucos exegetas estão, hoje, menos convencidos do bem-fundado dessa recusa⁸⁸¹. Para o que temos em vista, pouco importa que tenham sido

⁸⁷⁶ Lc 4.41; cf. Mc 1.24s, 3.11s.

⁸⁷⁷ Mc 14.61s; Mt 26.63s.

⁸⁷⁸ Mc 8.29s; Mt 16.20; Lc 9.20s.

⁸⁷⁹ Is 9.2ss (Hb lss), 11.lss.

⁸⁸⁰ Assim K. Marti, *Jesaja* (KHC), 1900, pp. 94ss, 113s; G. B. Gray, *Isaiah*, (ICC), I, pp. 167ss, 213s, seguido por S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, 1952, p. 68. Margaret Crock (JBR, XVI, 1948, p. 155ss) argúi que ambas as passagens são pré-isaianas, compostas que foram para a acessão de Joas, ao passo que H. L. Ginsberg (em *Alexander Marx Jubilee Volume*, 1950, p. 357ss) sustenta que Is 9.2ss (Hb lss) vem do tempo de Josias.

⁸⁸¹ Assim B. Duhm, C. Cornill, G. W. Wade, G. H. Box, E. Sellin, H. Schmidt, O. Procksch, J. Fischet, E. J. Kissane, A. H. Edelkort, p. Dennefeld e J. Steinhann (para referências cf. *The Unity of the Bible*, D. 87n). A esses pode-se acrescentar O. C. Whitehouse, *Isaiah* (Cent. B.), I, pp. 151ss, 174, devido à sua cautelosa réplica aos argumentos de Marti. Oesterley e Robinson (Introduction to the Books of the Old Testament, p. 245s) aceitam Is 9.2ss (Hb lss) como isaiano, mas não 11.lss, ao passo que O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 1934, p. 357ss, sustenta que a primeira passagem é provavelmente isaiana, e a última provavelmente não. A. Alt, (em *Festschrift Alfred Bertholet*, 1950, p. 29ss) defende que a primeira passagem é isaiana. É de ver que esses escritores pertencem a escolas diferentes, e poder-se-ia acrescentar que o seu número podia ser aumentado substancialmente.

compostas por Isaías ou algum outro, porque são, em qualquer hipótese, a expressão da fé israelita, como é religiosamente preservada na coleção sagrada da sua literatura. "Despontará um rebento do tronco de Jessé, e um renovo brotará da sua raiz"⁸⁸². Da equidade desse governo, conforme o que ficou dito sobre a natureza da Idade Áurea, fornecem-nos uma palavra precisa e clara: "Não julgará segundo as aparências, nem sentenciará segundo o que ouve dizer, mas julgará com equidade os pobres e sentenciará com retidão para os humildes da terra... A justiça será o cinto dos seus rins e a lealdade o talabarte dos seus flancos"⁸⁸³. Da universal importância desse governo somos advertidos nas palavras finais da mensagem: "Porque a terra ficará repleta do conhecimento de Iahweh, como as águas cobrem o mar"⁸⁸⁴. Estas palavras se reproduzem quase identicamente no livro de Habacuque⁸⁸⁵, citadas, acreditam muitos, do profeta Isaías. Que sejam oriundas da passagem de Isaías, muitos eruditos o põem em dúvida; mas se foram acrescentadas antes de serem citadas em Habacuque, a adição é muito antiga; e se não são originais, acrescentaram-se porque se achou que vinham a propósito. Não afirmam especificamente que o governo do Descendente de Davi ia ser universal, mas ao menos dão claramente a entender que as conseqüências desse governo seriam universais. A outra passagem promete o nascimento de uma criança da linhagem de Davi: "Eis, nasceu-nos um menino, um filho nos foi dado; sobre cujos ombros está o principado... em vista de um grande principado com uma paz sem fim, sobre o trono de Davi e sobre o seu reino,

⁸⁸² Is 11.1.

⁸⁸³ Is 11.3ss.

⁸⁸⁴ Is 6.9.

⁸⁸⁵ Hb 2.14.

para o consolidar e apoiar com juízo e com justiça, desde agora e para sempre”⁸⁸⁶.

No livro de Miquéias achamos uma passagem análoga, que promete um governante de ascendência bethlemita, cujo governo se estenderá a toda a terra, mas se exercerá em nome de Deus e no seu poder: “E tu, Belém de Éfrata, tão pequena entre as principais cidades de Judá, de ti sairá para mim aquele que há de dominar em Israel, e tem suas origens desde tempos anteriores, desde os dias mais remotos... Ele permanecerá firme e governará com a força do Senhor e com a majestade do nome de Iahweh, seu Deus. Viver-se-á em paz, porque então ela será grande, até aos extremos confins da terra”⁸⁸⁷. Esta passagem, que endereça a sua referência mais a Judá que a Davi – sendo indicado este último apenas obliquamente pela menção de Belém – nos recorda a passagem da bênção de Jacó no Gn 49: “Não se afastará o cetro de Judá neta o bastão de comando de entre os seus pés até que venha Aquele, ao qual pertence, a quem devera os povos a obediência”⁸⁸⁸. Não é necessário examinarmos aqui a muito discutida e problemática frase “até que ele venha Siloé”, que poderia traduzir-se “até que ele venha a Siloé” ou, com vogais diferentes, “até que venha Aquele ao qual pertence”⁸⁸⁹. Como

⁸⁸⁶ Is 9.6s (Hb 5s).

⁸⁸⁷ Mq 5.2,4 (Hb 1.3).

⁸⁸⁸ Gn 49.10.

⁸⁸⁹ Basta citarmos J. Skinner, (*Genesis* (ICC), 1910, p. 521ss, H. E. Ryle, *Genesis* (Camb. B.), ed. 1921, p. 430s, O. Procksch, *Genesis* (KAT), 2ª ed., 1924, p. 276ss, E. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, 1925, p. 97ss, L. Dennefeld, *Le Messianisme*, 1929, p. 26ss, J. Lindblom, em *Congress Volume* (Supp. to VT, I), 1953, p. 78ss, A. H. Edelkort, *De Christus verwachting in het Oude Testament*, 1941, p. 82ss. F. Nötscher (ZAW, XLVII (N. F. VI), 1929, p. 323s) relaciona *shiloh* com o acádico *selu*, e acha que o sentido é “governador”.

quer que se trate essa famosa *crux*, a passagem visa a um governante judaíta, cujo incontestado poder se estenderá para além dos limites da sua própria terra; e não é de surpreender que tenha sido posta em associação com as outras passagens que estamos examinando⁸⁹⁰.

Da linhagem davídica do chefe esperado temos novamente prova em Jeremias: "Eis que virão dias, diz o Senhor, etc. que suscitarei a Davi um rebento justo, o qual reinará verdadeiramente e com sucesso, e administrará a justiça e o direito neste país"⁸⁹¹. Aqui, no entanto, nada se diz sobre a universalidade desse governo. O que não implica em diversidade alguma de concepção, já que seria irrazoável exigir que um escritor exprimisse todo o seu pensamento sobre determinado assunto toda vez que sobre ele se pronunciasse. O caráter do governo é descrito em termos de justiça, precisamente como nos outros oráculos em que também se menciona a universalidade. Nutria passagem do livro de Ezequiel, em que se retrata o rei davídico, acharmos a ênfase na paz e na segurança que ele trará, e na prosperidade econômica que assinalará a era desse governo, juntamente com a referência a uma nova aliança, que nos recorde a nova aliança de Jeremias⁸⁹², embora em termos diferentes: "Suscitarei para elas um pastor único, o qual as apascentará, o meu servo Davi... Eu, Iahweh, serei seu Deus, e o meu servo Davi será príncipe no meio

⁸⁹⁰ Ryle (op. cit., p. 431) acha que "a esperança messiânica é aqui indicada na sua mais simples e primitiva forma, se bem que a sua aplicação primária possa ser feita à dinastia de Davi". Cf. S. R. Driver (*Genesis* (West. C.), 1904, p. 386): "A cláusula, vista em relação com o seu contexto, não parece conter uma idéia messiânica". A. von Gall, por sua vez, acha que a cláusula é uma glosa, que nada absolutamente tem a ver com o futuro rei (cf. *Basileia tou Theou*, 1926, p. 35).

⁸⁹¹ Jr 23.5.

⁸⁹² Jr 31.31ss.

delas... Farei com elas um pacto de paz... habitarão tranquilas no deserto, e repousarão nas selvas... As árvores do campo darão seus frutos, e a terra os seus produtos. Habitarão a sua terra livres de temores”⁸⁹³. Aqui notarmos que não há alusão à universalidade do reino. No dêutero-Zacarias, contudo, achamos todos os elementos reunidos: “Alegra-te grandemente, filha de Sião, grita jubilosa, filha de Jerusalém! Eis que teu rei vem a ti: ele é justo e vitorioso, manso e vem montado num jumento... Falará de paz às nações, seu domínio se estenderá de mar a mar, e do rio até aos confins da terra”⁸⁹⁴. Aqui temos apenas o fato de ser ele o rei de Jerusalém para sugerir que é da linhagem de Davi. Domínio universal, paz universal e justiça universal são mais claramente indicados como traços característicos dessa Idade Áurea.

Esta última passagem se assemelha de perto a alguns versos do Sl 72, que têm sido tradicionalmente interpretados como um dos Salmos “messiânicos.” O seu tema é sem dúvida, algum rei israelita, atual ou ideal: “Dai, ó Deus, ao rei o vosso direito, e ao filho do rei a vossa justiça; e com justiça ele regerá o vosso povo, e com retidão os vossos humildes”⁸⁹⁵. Seu governo é descrito em termos tão semelhantes aos de várias passagens que examinamos, que dificilmente poderiam deixar de pertencer ao mesmo âmbito de idéias: “Com justiça ele regerá o vosso povo, e com retidão os vossos humildes... Reprimirá o opressor. Temervos-ão”⁸⁹⁶ enquanto o sol subsistir, enquanto subsistir a lua, de geração em geração... Florescerá nos seus dias a justiça

⁸⁹³ Ez 34.23ss.

⁸⁹⁴ Zc 9.9s.

⁸⁹⁵ Sl 72.1.

⁸⁹⁶ A leitura dos LXX: “ele prolongará (a sua vida)” é seguida por R. S. V., e é talvez a preferível.

e a paz abundante, até que a lei deixe de existir. Dominará de um mar a outro, e desde o rio até as extremidades da terra... Haverá na terra fartura de trigo, ondulará nos cimos dos montes⁸⁹⁷... Seu nome permanecerá para sempre, como o sol perdurará o seu renome; por ele se dirão benditas todas as gentes, todas as nações da terra o aclamarão ditoso⁸⁹⁸. Aqui a frase traduzida “invocará a bênção” é o verbo reflexivo usado nas passagens concernentes a Abraão, acima anotadas. Pode-se ver que todos os elementos da descrição do dia do Senhor se encontrara aqui – a universalidade e a permanência da paz, do juízo e da libertação, a bonança econômica, a justiça irrepreensível e o domínio estendido a todo o mundo.

Levar-nos-ia longe o exame de todos os chamados “salmos messiânicos”, e precisamos nos contentar com dizer que há razão para crermos que, embora possam ter sido salmos reais, usados nos ritos reais do templo, fossem também “messiânicos”. Conservavam ante os olhos do rei, o rei ideal, tanto como inspiração e guia para o presente, como esperança para o futuro⁸⁹⁹. Se for correta esta teoria, seguir-se-á que eles remontam a uma época pré-exílica, e dir-se-ia, nesse caso, que oferecem alguma confirmação para a tese de que a grande esperança do dia do Senhor e da Idade Áurea não se desenvolveu tardiamente em Israel.

Nem todas as notas características do dia do Senhor se encontrara em cada um desses quadros. Isso indica tão pouco que as notas não mencionadas fossem repudiadas pelos autores, como o fato de um artista pintar a cabeça e

⁸⁹⁷ Esta palavra figura com o que segue, conforme os acentos massoréticos, mas o ritmo favorece a sua construção com o que vem antes.

⁸⁹⁸ Sl 72.2,4s,7s,16s.

⁸⁹⁹ Cf. A. R. Johson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955.

os ombros de um homem sugerem que ele não tenha pernas ou pés. Na passagem geminada de Isaías e Miquéias não há referência ao chefe davídico, ou mesmo a qualquer chefe humano. O mesmo se diga da passagem do trito-Isaías, a que nos referimos, e que começa: “Eis, de fato, que eu estou para criar novos céus e nova terra, e do passado não haverá mais recordação nem pensamento algum voltará mais à mente”⁹⁰⁰, e que termina com a promessa: “Não haverá quem faça mal, nem cause mortes em todo o meu santo monte, diz o Senhor”⁹⁰¹. Assina também na conhecida profecia da Nova Aliança em Jeremias e nas promessas do dêutero-Isaías. Jeremias diz: “Eis a aliança que farei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o Senhor: Imprimirei a minha lei nas suas entranhas, e a escreverei nos seus corações, e serei o seu Deus, e eles serão o meu povo. E ninguém ensinará mais ao seu próximo, nem ao seu irmão, dizendo: Conhece o Senhor; porque todos me conhecerão, desde o mais pequeno até ao maior, diz o Senhor; Porque perdoarei a sua maldade, e não me lembrarei mais do seu pecado”⁹⁰². Aqui o pensamento não vai além de Israel, tuas a concepção é de completa obediência à vontade de Deus em toda a comunidade, com a lei de Deus inscrita nos corações de todos e, conseqüentemente, a exprimir-se em todo aspecto da sua vida, e nos encontrarmos no mesmo domínio de idéias que em todo o grupo de passagens que examinamos. Lembro aqui uma passagem do livro de Ezequiel, onde também não há nenhuma referência ao chefe davídico, tuas onde achamos a promessa de um coração novo, que conduz à obediência à vontade

⁹⁰⁰ Is 65.17.

⁹⁰¹ Is 62.25.

⁹⁰² Jr 31.33ss.

de Deus, e o seu desfecho de propriedade: “Dar-vos-ei um coração novo e porei em vós um Espírito novo; arrancarei o coração de pedra das vossas carnes e dar-vos-ei um coração de carne. Porei dentro de vós o meu Espírito e farei que caminheis nos meus estatutos e os ponhais em prática... Farei crescer os frutos das árvores e os produtos dos campos, para que nunca mais vos escarneçam as gentes por padecerdes fome”⁹⁰³.

O dêutero-Isaías introduz nesse quadro o elemento de universalidade e julgamento quando diz: “De mim sairá a lei, e o meu direito”⁹⁰⁴ para iluminar os povos. A minha justiça não tarda a vir, avança a largos passos⁹⁰⁵ a minha salvação, e os meus braços regerão os povos⁹⁰⁶. Em mim as praias porão as suas esperanças, e no meu braço elas confiarão⁹⁰⁷ ... Poderão os céus dissipar-se como a fumaça, e a terra envelhecer como um vestido... Mas a minha salvação durará para sempre e a minha justiça jamais terá fim”⁹⁰⁸. A passagem do trito-Isaías, que Jesus leu na sinagoga de Nazaré⁹⁰⁹, define “o ano aceito de Iahweh” – que significa o que alhures se denomina o dia de Iahweh – como o “dia

⁹⁰³ Ex 36.26s,30.

⁹⁰⁴ A palavra *mishpat* aqui provavelmente significa “os princípios da religião verdadeira”, como em Is 42.1,3 (vem abaixo, nº 122). Cf. *The Biblical Doctrine of Élection*, p. 117n.

⁹⁰⁵ Esta tradução segue os LXX no transferir a última palavra do versículo 4 para o começo do versículo seguinte. Alguns editores traduzem, pois: “Em um momento a minha retidão (ou vitória) estará próxima”, ao passo que outros acrescentam uma letra à palavra “próxima” para convertê-la em um verbo, e traduzir como acima.

⁹⁰⁶ O sentido aqui é que a nação que está com o direito será amparada com a decisiva ajuda do braço de Deus.

⁹⁰⁷ Isto é, “recorrerão à minha ajuda”; “recorrerão a Deus para a sua reabilitação e libertação”.

⁹⁰⁸ Is 51.1ss.

⁹⁰⁹ Lc 4.16ss.

da vingança do nosso Deus”⁹¹⁰. Vemos aí o elemento do juízo. Não é, todavia, o único elemento, como a passagem de Amós, com que começamos, poderia levar a crer. Porque o profeta é enviado para “Consolar todos os aflitos, e a dar a todos os que se afligem por Sião uma coroa em vez de cinzas, óleo de alegria em vez de luto, manto de júbilo em lugar de espírito abatido. Serão pois chamados ‘carvalhos de justiça’, plantados pelo Senhor, para granjear-se honra”⁹¹¹. Encontrara-se aqui menos elementos do quadro total do dia do Senhor, em que o pensamento não transcende as fronteiras de Israel, figurando os gentios apenas como servos de Israel nos versos seguintes, e onde a ênfase incide mais na mensagem de reconforto para o povo atribulado do que na obediência à vontade de Deus, em que se devia encontrar a base da consolação.

Há uma passagem que se tornou de particular importância no pensamento posterior, devido ao uso que faz da expressão “filho do homem”. Essa expressão se encontra, efetivamente, em diversos lugares do AT. No Sl 8 temos: “Que é o homem para dele vos lembrardes, e o filho do homem para dele cuidardes?”⁹¹². Trata-se aqui simplesmente de uma expressão alternativa para “homem”. No livro de Ezequiel se dá freqüentemente ao profeta o tratamento de “filho do homem”, igualmente com o sentido de “homem” em Dn 7 temos a história da visão em que os animais emergem do mar, e a da cena do juízo, em que o ancião dos dias profere sentença sobre os animais, seguida da chegada de nuvens do céu de “alguém semelhante a um filho do homem”⁹¹³, a quem foi dado um domínio

⁹¹⁰ Is 61.2.

⁹¹¹ Is 61.2s.

⁹¹² Sl 8.4 (Hb 5).

⁹¹³ Dn 7.13.

eterno e universal⁹¹⁴. Trata-se evidentemente de uma concepção diversa da do chefe davídico; além de não se mencionar a linguagem de Davi, desce das alturas o filho do homem. Os versículos seguintes dão-nos a interpretação da visão, e aqui o “filho do homem” não é, absolutamente, descrito em termos individuais, tuas claramente definido como um símbolo dos santos do Altíssimo, enquanto investidos de poder⁹¹⁵. Os reinos simbolizados pelos animais emergem das profundezas, e a sua natureza ignóbil é expressa sob a forma de bestas. O reino perene era do alto⁹¹⁶, e seu caráter superior se simbolizava por uma forma humana. Observa-se, às vezes, que os santos já estavam na visão antes do advento do filho do homem⁹¹⁷. Isso é verdade. Lá estavam sofrendores e perseguidos. É o reino dos santos, isto é, *os santos investidos de poder*, que é representado pelo “filho do homem”⁹¹⁸.

O caráter desse reino é semelhante ao do governo do líder davídico nas passagens que estudarmos. É um reino universal e duradouro, e uma vez que é administrado pelos santos do Altíssimo, concebe-se como a encarnação da sua perfeita vontade. É portanto mais o reino de Deus, que o dos santos, elabora o governo divino se exerça através deles. “O reino, o poder e a grandeza dos reinos que existem debaixo de todo o céu será dado ao povo dos santos do

⁹¹⁴ Dn 7.14.

⁹¹⁵ Dn 7.27.

⁹¹⁶ T. W. Manson (*BJRL*, XXXII, 1949-50, p. 174) sustenta que o Filho do homem não vem do céu, como se supõe geralmente, mas vai para o céu nas nuvens, para lá receber o reino.

⁹¹⁷ Cf. O. Zöckler, *Daniel* (Lange's Bibelwerk), 1876, p. 157b; C. Boutflower, *In and Around the Book of Daniel*, 1923, p. 59; E. G. Kraeling, em *Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*, 1933, p. 230.

⁹¹⁸ Cf. o meu *Darius the Mede*, 1935, p. 63n.

Altíssimo: cujo reino⁹¹⁹ será um reino eterno e todos as potentados o servirão e lhe prestarão obediência”⁹²⁰.

Ao insistirem que o “filho do homem” se distingue do líder davídico não me ocorre, absolutamente, a idéia de remover toda a passagem de uma associação com as que temos considerado. É claro que o pensamento geral é o da Idade Áurea, precisamente nessas outras passagens. Pode bem ser que o autor não tenha contemplado um reino sem um líder humano, e é até sumamente provável que tenha esperado que se suscitasse um chefe⁹²¹. Não excluiria isso do seu pensamento mais do que dos outros quadros, nos quais considerarmos os elementos que não são especificados. Mas quer tenha ele pensado em um chefe quer não, é improvável que o “filho do homem” fosse concebido como esse líder, ou identificado como o líder davídico⁹²². Saber-mos que no período intertestamentário, que transcende os limites da nossa presente reflexão, o Filho do homem figu-

⁹¹⁹ R. V. tem “o seu reino”, mas é mais provável que o pronome no hebraico se refira a “o povo”, e assim se pudesse traduzir em inglês por “its”, ou melhor por “their”.

⁹²⁰ Dn 7.27.

⁹²¹ Cf. *The Servant of the Lord*, p. 62: “É improvável que ele concebesse o reino dos santos como desprovido de algum chefe e cabeça; mas não se preocupava com a pessoa dessa cabeça, e sim apenas com o pensamento do reino que ele simbolizava com essa figura”.

⁹²² A. Feuillet (RB, LX, 1953, p. 330) observa que Daniel “não vincula explicitamente o seu Messias transcendente à dinastia davídica, e não pronuncia sequer o nome de Davi, quando tantas vezes se lhe oferecia a ocasião de mencioná-lo”, e sugere que isso se devia às circunstâncias do seu tempo. “Nesses períodos tormentosos, em que os judeus sofriam de há muito o jugo da dominação estrangeira, não havia o menor sinal de que pudesse renascer dessas cinzas a dinastia davídica”. Por mim, menos interessado estou em especular porque ele não menciona o Messias davídico do que em reconhecer o fato de que não o menciona.

rava nas expectativas dos homens⁹²³, e sabemos pelo NT que a expressão foi ouvida dos lábios de Jesus durante o seu ministério. Há passagens em que, segundo os eruditos, o sentido não é mais que “homem” como em algumas passagens veterotestamentárias mencionadas. Há certas passagens a propósito das quais o professor Manson argumentou que a expressão significava o reino que estava por vir, precisamente como em Dn 7.13⁹²⁴. Existem, por outro lado, passagens em que Jesus aplica o termo a si mesmo. Que ele não quisesse, com isso, identificar-se com o Messias davídico, e soubesse que o povo não entenderia assim o termo, mostra-o claramente o fato de que, enquanto proibia aos seus seguidores que dissessem a quem quer que fosse que ele era o Messias davídico⁹²⁵, usou bem abertamente daquele termo de si mesmo⁹²⁶. Que ele se julgasse ser o Messias davídico é certo. Mas teria sido um absurdo rematado suprimir o uso de um vocábulo e usar o outro, se os dois fossem sinônimos. Que se hajam tornado sinônimos para nós, é o resultado do seu ministério.

⁹²³ Sobre a figura do Filho do homem em 1 Henoc cf. N. Messel, *Der Menschensohn in der Bilder reden des Henoch*, 1922; E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 1946; T. W. Manson, *BJRL*, XXXII, 1949-50, p. 171ss; cf. também *The Servant of the Lord*, p. 74ss, e a bibliografia aí citada.

⁹²⁴ Cf. *The Teaching of Jesus*, 2ª ed., 1935, p. 227; *Coniectanea Neotestamentica*, XI, 1947, p. 138ss; e *BJRL*, loc. cit., p. 190ss.

⁹²⁵ Mc 8.30; Mt 16.20; Lc 9.21.

⁹²⁶ Alguns negaram que Jesus tivesse usado esse termo de si mesmo. Assim J. Welhause, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 1899, p. 187ss; C. S. Patton, *JR*, II, 1922, p. 501ss; S. J. Case. *JBL*, XLVI, 1927, p. 1ss. É difícil, contudo, supor que a Igreja primitiva houvesse inventado essa adscrição do termo a ele, uma vez que não consta ter sido usado na Igreja primitiva, e fora dos Evangelhos figura no NT somente nos Atos 7.56. Cf. G. Kittel, *Deutsche Theologie*, 1936, p. 173, onde se diz que a recusa desse termo a Jesus só aumenta os nossos problemas.

Para se compreender o seu uso do termo Filho do homem, devermos lembrar o conceito de personalidade corporativa que estudamos acima⁹²⁷. O conceito que fazia de si podia ser o de que ele concentrava em si próprio o reino, de que era o representante. Que o pensamento sobre o Filho do homem tivesse individualizado esse termo, no período intertestamentário, é perfeitamente plausível, e o professor Manson acha a mesma fluidade no seu uso em I Henoc⁹²⁸. Mas representa uma linha diferente de abordagem da concepção do dia do Senhor, cuja fusão com o chefe davídico não deveria ser recuada a uma data anterior à época de Cristo. Que o Messias davídico e o Filho do homem se encontrassem lado a lado nos lábios dos círculos interessados em apocalíptica, não se pode negar; tuas que fossem identificados, é uma tese que faz dos Evangelhos um contra-senso. Um dos termos salientava a ação humana através da qual se esperava que o reino se estabelecesse; o outro encarecia a origem divina do reino, e o seu estabelecimento mercê da irrupção divina na história pelo julgamento e pelo poder. Mas outra figura é familiar ao nosso pensamento e pede menção. É a figura do Servo sofredor do dêutero-Isaías, que considerarmos em outra conexão. Pouco há que ligue o Servo superficialmente com o líder davídico, e não é de admirar a falta de prova sólida de que os dois se identificassem nos tempos pré-cristãos⁹²⁹, e prova definida no NT de que as duas figuras não fossem identificadas até serem aproximadas entre si no pensamento

⁹²⁷ Cf. *The Biblical Doctrine of Election*, p. 157; também T. W. Manson, *BJRL*, loc. cit., p. 191.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 188.

⁹²⁹ Cf. *The Servant of the Lord*, pp. 61ss. (= *OTS*, VIII, 1950, p. 100ss), onde examino a questão.

de nosso Senhor⁹³⁰. O que não significa que não existisse entre as duas concepções alguma relação. Disse alhures considerar que ambas derivaram em última instância dos ritos reais, mas que desenvolveram aspectos diferentes desses ritos⁹³¹. A missão do Servo era estabelecer a justiça⁹³² na terra e dar a sua lei aos homens⁹³³. Concebe-se, assim, como instrumento para instaurar aquele estado de universal adoração do Deus de Israel, que figura nas esperanças que consideramos. Não achamos aqui nenhuma descrição, em termos inflamados, daquele reino. Além disso achamos, aqui, que a missão do Servo o envolve em cruéis padecimentos, e que esses padecimentos são o órgão pelo qual ele preenche a sua missão: "Apresentei o meu corpo aos golpes, e as minhas faces aos puxões; não subtraí o meu rosto às injúrias e às cusparadas"⁹³⁴. "Foi desprezado

⁹³⁰ 120 Ver abaixo, p. 293.

⁹³¹ Cf. *The Servant of the Lord*, p. 85ss (OTS, VIII, p. 133ss).

⁹³² "Justiça", ou "julgamento" provavelmente significam aqui "religião autêntica", cuja aceitação universal traria a vida para a harmonia com a vontade de Deus, e quer dizer, portanto, a universal justiça e retidão moral. Cf. K. Marti, *Jesaja* (KHC), 1900, p. 286, e R. Levy, *Deutero-Isaiah*, 1925, p. 144. N. H. Snaith (*Studies in Old Testament Prophecy*, ed. por H. H. Rowley, 1950, p. 193s) acha que a ideia é da divina execução da justiça contra os gentios, pela qual eles esperam com grande terror. G. Östborn (*Tora in the Old Testament*, 1945, p. 57s) descobre, ao invés, aqui traços reais no Servo, e pensa em lei real e na real execução da justiça. J. Begrich (*Studien zu Deutero-Isaiah*, 1938, p. 161ss) acha que o sentido é que o perdão de Deus para Israel será anunciado ao mundo por uma decisão judicial, e traz as figuras do caniço partido e do pavio que fumeja em associação com isso. Diz que havia um costume segundo o qual as sentenças eram proferidas na rua, ocasião em que se partia um bastão e se extinguia a lâmpada da pessoa condenada. Isso é mais engenhoso do que convincente, embora o aceite U. Simon, *A Theology of Salvation*, 1953, p. 83.

⁹³³ Is 42.4.

⁹³⁴ Is 50.6.

e evitado pelos homens; homem de dores e familiarizado com o sofrimento... No entanto, ele tomou sobre si as nossas enfermidades e carregou-se com as nossas dores. Nós o julgávamos açoitado e ferido por Deus e humilhado; mas foi transpassado por causa dos nossos delitos, e espezinhado por causa de nossas culpas. A punição, salutar para nós, foi infligida a ele, e as suas chagas nos curaram⁹³⁵. Tudo isso difere muito da descrição do chefe davídico. Diz-se que a morte do Servo é um sacrifício expiatório⁹³⁶ por aqueles cujos corações se comovem tanto com os seus sofrimentos que confessam humildemente os seus pecados e reconhecem que essa morte era a que eles tinham merecido⁹³⁷. Trazem, portanto, para o sacrifício o espírito que vimos ser essencial à validação do sacrifício. Depois se dão conta de que ele tornou sobre si as suas iniquidades e que por freio dele foram justificados. Nada disso se diz do líder davídico, e não pode isso ser considerado como um dos traços não mencionados do Descendente de Davi nos outros quadros. Aqui é tão fundamental que a missão do Servo seja consumada pelo sofrimento, e lá tão essencial que se realize mediante o domínio.

Dissemos que o Servo deve provavelmente ser interpretado quer no sentido coletivo, quer no individual. Os santos sofrendores em Daniel parecem identificar-se com o Servo, porque Dn 12.3 é provavelmente marcado por referências ao quarto cântico do Servo: "Os sábios resplandecerão como o fulgor do firmamento, e os que tiverem ensinado a muitos para a justiça, serão como estrelas para sempre, eternamente". Aqui "os sábios" pode ser uma alusão

⁹³⁵ Is 53.3ss.

⁹³⁶ Is 53.10.

⁹³⁷ Is 53.6.

a “eis que o meu Servo terá êxito”⁹³⁸ e “os que tiverem ensinado a muitos para a justiça” uma alusão a “o justo, meu Servo, justificará a muitos”⁹³⁹. Existe, além disso, no Dêutero-Zacarias certa passagem que fala de um indivíduo que é transpassado e morto, e cuja morte é associada com a inauguração do reino de Deus: “Sobre a casa de Davi, ao invés, e sobre os habitantes de Jerusalém, derramarei um Espírito de piedade e de preces; contemplarão aquele a quem transpassaram”⁹⁴⁰. Aqui o texto massorético traz “sobre mim”, Mas a maioria dos editores é favorável à leitura “sobre si”, que é representada por alguns manuscritos, e que é seguida na citação neotestamentária da passagem em Jo 19.37. Seguindo-se a essa morte, lemos: “Naquele dia haverá uma fonte jorrante para a casa de Davi, e para os moradores de Jerusalém, para a expiação e a purificação”⁹⁴¹, enquanto logo depois lemos que as nações se reúnem contra Jerusalém⁹⁴², até que o Senhor se levante contra elas e inaugure o seu reino”⁹⁴³ “O Senhor será o rei de toda a terra”⁹⁴⁴. O professor Dennefeld julgou que essa passagem sobre o transpassado fosse outra versão

⁹³⁸ Is 52.13. R. S. V. traduz aqui por “há de prosperar”. Embora esta tradução seja plausível, uma vez que a prudência geralmente leva ao sucesso, essa tradução oculta o vínculo com Dn 12.3, onde é usado o particípio do mesmo verbo.

⁹³⁹ Is 53.11. Sobre as dificuldades desse texto cf. *The Unity of the Bible*, p. 56n. Não afetam o uso presente que dele fazemos, uma vez que não há razão para pôr em dúvida a leitura: “Meu servo fará muitos virtuosos”, onde os termos são semelhantes aos de Dn 12.3, que poderiam igualmente ser traduzidos “os que fazem muitos serem virtuosos”.

⁹⁴⁰ Zc 12.10.

⁹⁴¹ Zc 13.1.

⁹⁴² Zc 14.1.

⁹⁴³ Zc 14.3ss.

⁹⁴⁴ Zc 14.9.

da profecia do Servo sofredor de Is 53⁹⁴⁵. Seria, sem dúvida, comovente no mesmo âmbito de idéias, embora lhe faltem muitos elementos daquela grandiosa passagem. Como Is 53, oferece prova de que a morte de uma vítima é pensada em conexão com a vinda do dia do Senhor; mas nenhuma para identificar essa vítima com o chefe davídico.

Todos estes tentames em torno à idéia do dia do Senhor se pertencem uns aos outros, porque se associam com o estabelecimento do reino que deve vir. O líder davídico, o Filho do homem, o Servo sofredor, vinculam de diversos modos ao advento do dia em que os corações dos homens serão mudados e reduzidos à harmonia com a vontade de Deus, e uma universal paz e justiça descerão para o freio dos homens. Como em outras passagens em que nenhuma dessas figuras é encontrada, temos o pensamento do reino de Deus. Não é, pois, absolutamente de admirar que todas essas passagens fossem tidas em particular apreço pelos que acalentavam a esperança do advento desse reino. A comunidade de que se originaram os textos não-bíblicos inseridos nos manuscritos do Qumran, estava manifestamente interessada nessas passagens. Aqui, como em outras obras intertestamentárias, Messias figura como termo técnico do libertador esperado. De mais a mais, não é de surpreender que a comunidade, cujo venerado chefe, o Mestre da Santidade, foi, ao que parece, martirizado⁹⁴⁶, se tivesse voltado para Is 53 e pensado no Servo sofredor. Não é, igualmente, de admirar que o Messias e o Filho do homem se encontrassem lado a lado em I Henoc. Não há, contudo, razão

⁹⁴⁵ Cf. *Le Messianisme*, 1929, p. 153.

⁹⁴⁶ Cf. A. Dupont-Sommer, *AT*, I, 1951, p. 200ss. Alguns o discutem, todavia.

nenhuma para se supor que essas figuras já estivessem identificadas em pensamento. Afirmou-se que o NT fornecia uma prova de que Messias e o Filho do homem não se haviam identificado no pensamento popular antes do ministério de Jesus. O NT fornece evidência semelhante de que o Servo sofredor e o Messias não tinham sido identificados. Com efeito, mesmo depois que os seguidores de Jesus se convenceram de que ele era o Messias, a idéia de que ele houvesse de sofrer, de todo os desnorreava⁹⁴⁷. Manifestamente, era essa uma idéia inédita e impensável para eles.

Apesar disso, justamente porque todas essas figuras se enlaçavam pela sua associação com o reino cujo advento era iminente, a sua fusão na mente de Cristo não era algo de inteiramente arbitrário e para o qual houvesse faltado qualquer preparação. Reunindo-as todas a si, modificou-as umas pelas outras, e conquanto seja a fé da Igreja ser ele a realização dessas esperanças, há muitos pormenores que ele não realizou. Para a realização de muitos desses pormenores, volve a Igreja o seu olhar para o segundo advento⁹⁴⁸.

⁹⁴⁷ Cf. Mc 8.31ss, 9.30s; Mt 16.21ss; Lc 9.44s, 18.32ss, 24.24ss.

⁹⁴⁸ Muitos cristãos perderam toda crença real no segundo advento, e o eliminaram do ensinamento de Jesus. Assim, p. ex., T. F. Glasson, *The Second Advent*, 1945. Essa tendência se deve, em parte, às loucuras a que a expectação do segundo advento levou aqueles que pensaram poder calcular pela Bíblia com precisão quando aconteceria e que forma, assumiria, apesar da expressa advertência do NT (cf. Mc 13.21,32s; Mt 24.23s, 36; Lc 21.5). Mais de uma vez expressei o meu desacordo com essa reação, embora rejeite igualmente a pretensão de ser capaz de definir o lugar, o tempo e a maneira do segundo advento. Cf. *The Relevance of Apocalyptic* (2ª ed., p. 148ss), e *The Unity of the Bible*, p. 110s. Condivido a opinião de O. Culmann (*Le Retour du Christ, espérance de l'Église naissante*, 1943, p. 12s), de que rejeitar essa esperança é mutilar o Novo Testamento.

Para a Igreja, posta entre a primeira e a segunda vinda, há, entre uma e outra, um longo processo cronológico; mas, para os profetas que viam o futuro a uma longa distância, esvaía-se a profundidade do tempo, como se esvai a profundidade no espaço ao olho de quem fita as estrelas, e o primeiro advento e o segundo advento se fundem, conseqüentemente, na profecia.

Dizia eu, na primeira conferência, que se realizara a visão do Servo sofredor. A visão de um mundo definitivamente pacificado, solidarizado pelos laços de um comum governo assinalado pela perfeita justiça e pleno acordo com a vontade de Deus, com toda a sua vida a apoiar-se em um universal recurso e apelo à sua casa, e na submissão à sua lei, é uma perspectiva que ainda está longe de uma efetiva realização. Tem aqui, no entanto, o AT uma importância permanente para os homens. O desejo de paz e contentamento não perdeu para eles o seu fascínio; dispensara, todavia, menos atenção aos fundamentos do reino, tal como a Bíblia no-lo apresenta. O NT diz: "Buscai primeiramente o reino de Deus e a sua justiça, e todas essas coisas vos serão dadas por acréscimo"⁹⁴⁹, onde "essas coisas" são o atendimento das necessidades físicas. A mesma mensagem é insistentemente declarada em todas as passagens do AT que exprimem a expectativa do dia do Senhor e o estabelecimento do seu reino. E tudo se baseia na fé inabalável de Israel, de que o homem foi criado à imagem de Deus, para a sua companhia e obediência, e que somente quando ele cumpre a finalidade do seu ser, pode o seu verdadeiro bem-estar ser encontrado, e porque é ao mesmo tempo indivíduo e membro da sociedade, o seu bem-estar está ligado ao da sociedade, de modo que somente no bem-

⁹⁴⁹ Mt 6.33.

estar universal pode ser encontrado o seu contentamento completo e seguro. Nos mais altos momentos do pensamento veterotestamentário essa ordem de idéias produzia viva solicitude pelo bem-estar alheio, não só por motivos egoístas, mas pela integração com o pensamento divino e pelo senso de uma missão divinamente confiada ao mundo. A todos os que o herdaram, judeus ou cristãos, o AT lança o seu apelo para que compartilhem desse interesse profundo. Sentiu-o a Igreja primitiva, sentiu-o a Igreja moderna. Mas quão parcialmente! E quão pouco atenta o mundo, em que pese toda a sua ansiedade por si e pelo futuro, para a mensagem desse livro, de que, se soubesse esquecer-se de si próprio no seu afã de procurar a Deus, compreender e fazer a sua vontade, serviria melhor a si próprio. Perdendo-se nele, nele a si próprio se encontraria.