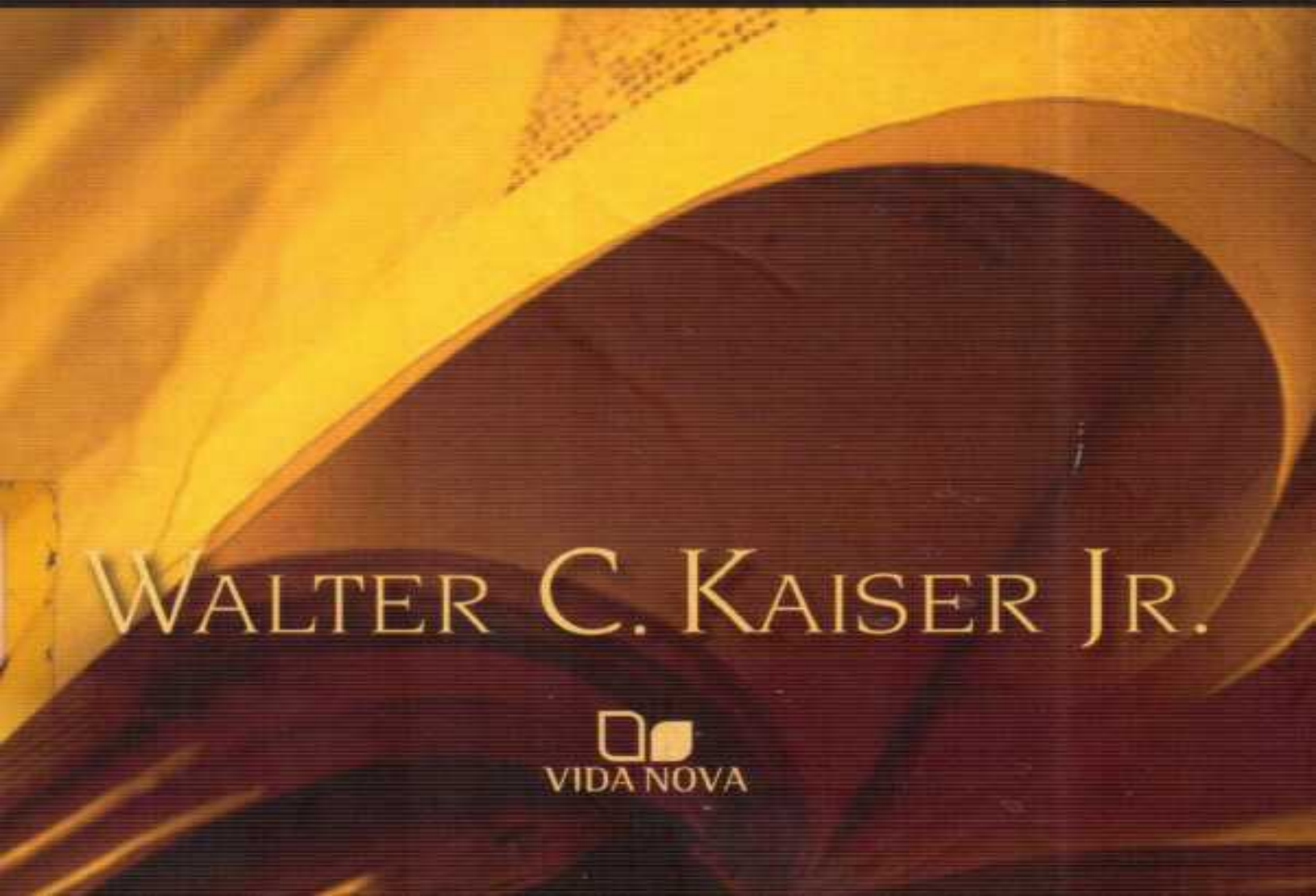
O Plano da Promessa de DEUS

Teologia bíblica do
Antigo e Novo Testamentos

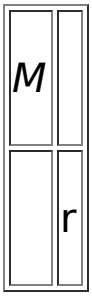


WALTER C. KAISER JR.

VIDA NOVA

Em meio à diversidade de opiniões sobre o centro teológico das Escrituras, *O plano da promessa de Deus* apresenta aos leitores uma proposta unificadora de toda a teologia bíblica, de Gênesis a Apocalipse. Walter C. Kaiser Jr. encontra no tema da promessa um plano divino em desenvolvimento ao longo da história bíblica, tendo como ponto culminante o Messias. Nas palavras do próprio autor, “o plano da promessa é a palavra declarada por Deus, primeiramente a Eva e depois ao longo de toda a história, principalmente aos patriarcas e à linhagem de Davi, de que Deus estaria continuamente, por meio de sua pessoa e em seus feitos e obras (em Israel e através de Israel e, mais tarde, na igreja), realizando seu plano redentor como meio de manter aquela palavra prometida viva para Israel e, dessa forma, para todos os que viessem a crer subsequentemente. Todos os que pertenciam àquela semente da promessa foram chamados a ser luz de todas as nações, para que todas as famílias da terra chegassem à fé e à nova vida pelo Messias”. Com a excelente exposição daquilo que chamou de epangelicalismo (do grego *epangelia,* promessa), Kaiser

Digitalizado e editado por



Emanuence

Digital

encontra uma alternativa bíblica à polarização evangélica entre as perspectivas dispensacionalista e aliancista.

Plano^Promessa

<&DEUS

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

Kaiser, Walter C., Jr.

O plano da promessa de Deus : teologia bíblica do Antigo e Novo Testamentos / Walter C. Kaiser Jr.; tradução Gordon Chown, A. G. Mendes . — São Paulo : Vida Nova, 2011.

Título original: The promise-plan of God : a biblical theology of the Old and New Testaments Bibliografia

ISBN 978-85-275-0486-7

1. Bíblia - Teologia 2. Deus - Promessas I. Título.

11-12075 CDD-230.041

índices para catálogo sistemático:

1. Promessa de Deus : Teologia bíblica 230.041

Plano^Promessa

«6 DEUS

Teologia bíblica *do*

Antigo e Novo Testamentos

Walter C. Kaiser Jr.

Tradução

Gordon Chown (Parte 1 e Apêndice C)

A. G. Mendes (Parte 2 e Apêndices A e B)

□a

VIDA NOVA

Copyright ©1978, 2008 by Walter C. Kaiser Jr.

Título original: *The Promise-Plan of God*

Traduzido da edição publicada pela Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 49530, E.U.A. 1“ edição: 2011

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados por Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970 www.vidanova.com.br / e-mail: vidanova@vidanova.com.br

Proibida a reprodução por quaisquer meios (mecânicos, eletrônicos, xerográficos, fotográficos, gravação, estocagem em banco de dados, etc.), a não ser em citações breves com indicação de fonte.

ISBN 978-85-275-0486-7

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Supervisão editorial Marisa K. A. de Siqueira Lopes

Coordenação editorial Djair Dias Filho

Coordenação de produção Sérgio Siqueira Moura

Revisão de Provas Mauro Nogueira

Diagramação OM Designers Gráficos

Capa

Tammy Johnson

Foto de Capa Stockbyte, Getty Images

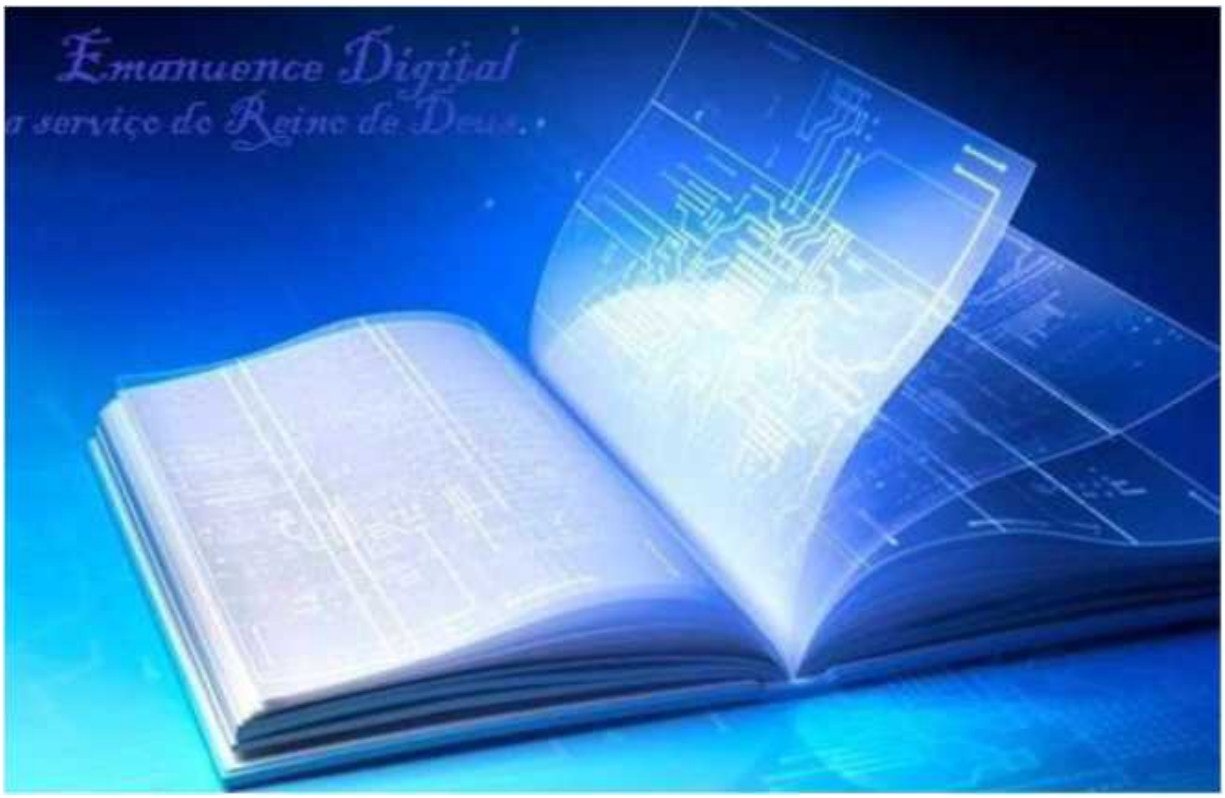
Todas as citações bíblicas, salvo indicação contrária, foram extraídas da versão Almeida Século 21, publicada no Brasil com todos os direitos reservados pela Sociedade Religiosa Edições Vida Nova.

Dedicado a

sete maravilhosos netos que amam uma boa história, especialmente a grandiosa e universal história da Bíblia:

Christine Margaret Coley Sarah Elise Coley Austin Jonathan Kaiser Brittany Mae Kaiser Kathleen Michelle Coley Joshua Michael Christian Coley Benjamin Matthew Isaac Coley

Salmo 128.5,6



Emanuence

Digital

- Sumário
- Prefácio
- O plano da promessa de Deus nos dois testamentos
  - Cinco maneiras diferentes de relacionar Israel e a igreja
- Prolegômenos à promessa: a era pré-patriarcal
- As provisões na promessa:
  - O Deus da promessa
- O povo da promessa: a era mosaica
  - A lei de Deus
- O lugar da promessa: a era pré-monárquica
  - História profética na terra
- O rei da promessa: a era davídica

    - A arca e o reino
- A vida na promessa: 5 a era sapiencial
    - Eudemonismo e o Senhor
- O dia da promessa: profetas do século IX a.C.
- Os servos da promessa: profetas do século VIII a.C.
    - A conclusão da profecia
- A renovação da promessa: profetas do século VII a.C.
- O reino da promessa: os profetas exílicos
- O triunfo da promessa: tempos pós-exílicos
- O advento da promessa: Jesus, o Messias

Sumário

Gênesis 1—11

Excurso A: Os números das genealogias de Gênesis podem ser usados para calcular a data do nascimento de Adão?

Excurso B: Os filhos de Deus e as filhas dos homens (Gênesis 6.1-4)

Capítulo 2. As provisões na promessa: a era patriarcal.....52

Gênesis 12—50 Jó e os patriarcas

Capítulo 3. O povo da promessa: a era mosaica.....69

O *livro de Êxodo O livro de Levítico O livro de Números*

Excurso: O problema dos números de Números

Capítulo 4. O lugar da promessa: a era pré-monárquica.....93

O *livro de Deuteronômio O livro de Josué O livro de Juizes*

Excurso: A teologia de Deus e o genocídio cananeu

Capítulo 5. O rei da promessa: a era davídica.....116

O *livro de Rute Os livros de Samuel Os Salmos Reais IReis 1—11*

Capítulo 6. A vida na promessa: a era sapiencial.....138

O *livro de Jó O livro de Provérbios O livro de Eclesiastes Cântico dos Cânticos*

Excurso: O relacionamento entre a literatura de sabedoria e a Torá

Capítulo 7. O dia da promessa: profetas do século IX a.C.....161

O *livro de Obadias O livro de Joel*

Capítulo 8. Os servos da promessa: profetas do século VIII a.C.....172

O *livro de Amós O livro de Oseias O livro de Jonas O livro de Miqueias O livro de Isaías*

Capítulo 9. A renovação da promessa: profetas do século VII a.C.....202

O *livro de Naum O livro de Sofonias O livro de Habacuque O livro de Jeremias*

Capítulo 10. O reino da promessa: os profetas exílicos.....218

O *livro de Ezequiel O livro de Daniel*

Capítulo 11.0 triunfo da promessa: tempos pós-exílicos.....232

O *livro de Ageu O livro de Zacarias O livro de Malaquias*

Os livros de Crônicas, Esdras, Neemias e Ester

Parte 2. Teologia bíblica do Novo Testamento

Introdução: O advento da promessa: Jesus, o Messias.....249

Capítulo 12. O plano da promessa e a lei de Deus.....265

Tiago: a lei perfeita de Deus Gálatas: a observância da lei

Sumário

f 9 1—

Excurso: A promessa da inclusão dos gentios, e a lei no Antigo Testamento e em Paulo

Capítulo 13. O plano da promessa e a missão da igreja.....282

1 e 2Tessalonicenses: a vinda do Senhor 1 e 2Coríntios: pondo ordem na igreja Romanos: justiça de Deus no evangelho

Capítulo 14. O plano da promessa e as epístolas

paulinas da prisão.....
.....303

Colossenses: a primazia de Jesus e a nova vida em Cristo Filemom: comunhão alicerçada no evangelho Efésios: o mistério de Deus Filipenses: imitação de Cristo

lPedro: o sofrimento dos crentes

2Pedro e Judas: a condenação dos falsos mestres

Excurso: Jesus desceu ao inferno para pregar?

(lPedro 3.18-20)

Capítulo 18. O plano da promessa e as Epístolas Pastorais.....367

1 Timóteo: a conduta na casa de Deus 2Timóteo: a impiedade nos últimos dias Tito: a graça de Deus

Capítulo 19. O plano da promessa e a supremacia de Jesus.....380

Hebreus

Excurso: Advertências contra a rejeição obstinada ao conhecimento da verdade

—1 10 V

Capítulo 20. O plano da promessa e o evangelho do reino.....396

O *evangelho de João 1, 2 e 3João: amor pelos irmãos Apocalipse: a revelação de João Excurso A: Satanás será amarrado antes ou depois da segunda vinda de Cristo?*

Excurso B: Haverá duas ressureições ou apenas uma, e, se forem duas, uma será espiritual e a outra, física?

Prefácio



"v” o novo mundo dos tempos pós-modernos, não raro nos vemos destituídos da estrutura universal de significado de muitas das grandes obras literárias, inclusive da Bíblia. Com frequência, partimos do pressuposto de que a ênfase na diversidade está mais de acordo com o pluralismo e o individualismo dos nossos dias. No entanto, ao chegarmos a essa conclusão e a esse impasse, deixamos de ver a grande narrativa que permeia as diversas histórias e seções da Bíblia. O declínio da tese da unidade da Bíblia resultou numa Bíblia truncada e incapaz de apresentar integralmente o plano e a mente de Deus no texto da Escritura.

Jean-François Lyotard disse em *A condição pós-moderna* que o ponto de vista pós-modernista do mundo requer uma “guerra à totalidade”[1]. Trata-se nada menos do que uma investida contra qualquer reivindicação de significado universal. É, portanto, um ataque a qualquer cosmovisão que advogue a totalidade e a unidade de uma obra e da própria vida! O problema desse ponto de vista, naturalmente, é que ele pretende eximir a visão que defende da tese que nega a existência de unidades ou planos universais na vida ou em obras como a Bíblia.

Mas, e se tomássemos o texto pelo que ele é, valendo-nos do bom senso da jurisprudência americana segundo a qual uma pessoa é considerada inocente até que seja provada sua culpa? Como seria se aplicássemos essa estratégia ao texto bíblico? Creio que o livro que o leitor tem em mãos

responderá a essa pergunta. Já analisei, em outro lugar, se são verídicas, ou não, as declarações feitas pelo texto bíblico e se merece confiança a história que se lê na Bíblia, cujo registro remontaria, de maneira geral, à era que pretende descrever.[1] [2] Neste livro, porém, proponho-me a defender a unidade da metanarrativa e a retomar a missão original da teologia bíblica como disciplina diacrônica ("que se desenvolve ao longo do tempo", e não em ciclos repetitivos, conforme a teologia sistemática), que é então aplicada a cada livro ou seção da Bíblia. Em outros

termos, tentei apreender a característica teológica específica de cada seção ou livro à medida que o plano de Deus é revelado no decorrer dos tempos históricos de Israel e da igreja.

A rejeição completa e absoluta de toda metanarrativa não é causa que deva ser adotada por leitores e estudiosos da Bíblia. É por isso que O *plano da promessa de Deus: uma teologia do Antigo e do Novo Testamentos* é uma alternativa a boa parte do trabalho que vem sendo feito no campo da teologia bíblica. Creio que o leitor se interessará pelo assunto à medida que o vir tomando forma a partir da própria Escritura.

Só me resta agradecer àqueles que me ajudaram de uma maneira muito especial enquanto escrevia este livro. São eles: Katya Covrett, Ben Irwin, Jim Ruark, Elizabeth Yoder e Stan Gundry. Minha dívida com vocês é enorme. Cada um deu o melhor de si para que este livro fosse tão bom quanto possível. Agradeço de coração.

Junho de 2007

[Introdução]

1

Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report in Knowledge,* trad. Geoff Benington e Brian Massumi. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1984, p. 82 [publicado em português com o título A *condição pós-moderna.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1998].

2

Walter C. Kaiser Jr., *Are the Old Testament Documents Reliable and Relevant?* Downers Grove: InterVarsity Press, 2001 [publicado em português com o título *Documentos do Antigo Testamento: sua relevância e confiabilidade.* São Paulo: Cultura Cristã, 2007]; idem, A *History of Israel: From the Bronze Age Through the Jewish Wars.* Nashville: Broadman and Holman, 1998.

O plano da promessa de Deus nos dois testamentos

Diversidade ou unidade?

A ênfase na diversidade dentro da Escritura é de tal modo generalizada hoje em dia que, para a maior parte dos estudiosos da Bíblia, qualquer outra perspectiva não condiz com o estado atual de desenvolvimento dessa disciplina. Como disse Gerhard Maier:

É difícil falar de um “centro” da Escritura nos dias de hoje, porque a rubrica “centro da Escritura” vem quase sempre separada da expressão “unidade da Escritura”. Embora ambas estivessem intimamente associadas na época da Reforma, o Iluminismo as separou. Na verdade, o “centro da Escritura” praticamente substituiu a outrora perdida “unidade da Escritura”[1].

Desse modo, na tentativa de voltar àqueles tempos pré-críticos[1] [2], sobretudo ao ambiente que vigorava na Reforma, defenderei aqui um “centro” derivado do texto que estabelece, ao mesmo tempo, um paralelo com a tese da “unidade da Bíblia”. Creio que um centro que privilegie a Escritura e a unidade que lhe faz companhia encontram forte respaldo especialmente nos autores do Novo Testamento. Eles ensinaram que a doutrina do Messias, o Ungido de Deus, fora preservada como testemunho da “promessa” (ou plano da promessa) feita por Deus. Contudo, ela surge primeiramente em todas as partes do Antigo Testamento, embora sua presença ali se dê sob os mais diferentes nomes, ainda que sinônimos, como “palavra”, “descanso”, “bênção” etc.[3] Pode-se defender essa tese com base em uma lista de dez

generalizações tiradas da Escritura sobre o plano da promessa de Deus. Antes de mais nada, porém, vamos tentar definir o plano unificador manifesto na Escritura.

Definição do plano da promessa de Deus

Ao enfatizar um plano único da promessa de Deus como centro teológico de toda a Bíblia, em vez de listar inúmeras predições aleatórias e dispersas (ou mesmo a ausência de uma mente ordenadora por trás da revelação), a teologia bíblica se distingue da tarefa e dos resultados da disciplina conhecida como *teologia sistemática.*

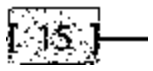
A teologia sistemática sempre organizou sua perspectiva em torno de tópicos e de temas como Deus, humanidade, pecado, Cristo, salvação, a igreja e as últimas coisas. Já a teologia bíblica, com muita frequência, é uma disciplina em busca de uma missão e de uma estrutura, caindo muitas vezes nas mesmas trilhas tópicas e estruturais já percorridas pela teologia sistemática, embora a critique severamente e se coloque acima dela com o argumento de que a teologia sistemática impôs ao seu material um crivo externo (tomado da filosofia ou de outra fonte semelhante).

Desde o início, a teologia bíblica sempre se caracterizou por um tom fortemente diacrônico que insiste em rastrear o desenvolvimento histórico da doutrina conforme ela se apresenta cronologicamente na história de Israel e da igreja. Portanto, embora tivesse de ser fiel às Escrituras na *forma* e no *método,* bem como na substância, tinha de apresentar-se na ordem na qual Deus manifestou sua revelação ao longo dos séculos ou décadas. Era preciso que fosse uma teologia bíblica, e não uma compilação de *teologias* bíblicas (com base em outro pressuposto segundo o qual o cânon não teria unidade ou centro algum). A utilização do substantivo singular em *teologia bíblica* era sinal de que

havia um centro organizador que podia ser descoberto, de que o cânon todo expressava a unidade de um propósito divino único e unificado. Essa unidade tinha de ser posta a nu antes que se explorassem o plano e o propósito de Deus conforme revelados nos livros e nas seções das Escrituras.

A melhor proposta para tal unidade encontra-se exatamente onde as Escrituras indicaram por meio de reiteradas referências. Creio que o candidato mais adequado à unidade ou ao centro da manifestação de Deus é o "plano da promessa" de Deus conforme revelado nas reiteradas referências encontradas em toda a Bíblia. O plano da promessa da teologia bíblica se preocupa com uma palavra divina de promessa de alcance amplo, e não com suas numerosas predições (conforme pensa muita gente quando ouve a palavra "promessa"), rastreando o desenvolvimento dessa declaração de Deus nas grandes passagens pedagógicas de cada era da revelação divina. Em geral, na teologia dogmática ou sistemática, os textos usados para respaldar uma doutrina qualquer são versículos esparsos (em vez da grande "cátedra", capítulos pedagógicos ou perícopes) distribuídos por toda a Bíblia.

Enquanto a teologia sistemática, de modo geral, separa a predição da promessa, omitindo referências ao aspecto ameaçador da promessa e aos juízos de Deus, bem como aos *meios* históricos utilizados por Deus para manter viva



sua palavra e, em última análise, cumpri-la, a teologia bíblica insiste em manter unidos tanto os aspectos ameaçadores quanto as predições de esperança como facetas diferentes do mesmo plano da promessa. Ela investiga também os meios históricos intermediários ou elos pelos quais essa palavra foi preservada em cumprimentos

parciais até que o cumprimento final e completo se manifestasse em Cristo. Portanto, o plano da promessa não se resumiu apenas a uma palavra preditiva que ficou inerte e em forma de palavra até ser finalmente cumprida em seu ponto final. Tratava-se, isto sim, de uma palavra mantida ao longo dos séculos em uma série contínua de cumprimentos históricos que serviram de sinal ou de adiantamento dado por uma palavra que ainda apontava para seu cumprimento último ou final.

Willis J. Beecher, nas Palestras Stone de 1904, em Princeton, definiu a promessa da promessa a Abraão e, por meio dele, a toda a humanidade; uma promessa cumprida na eternidade e que se cumpria na história de Israel; ela cumpriu-se de forma especial em Jesus Cristo, sendo ele o principal personagem da história de Israel”[4].

De igual modo, a promessa divina foi feita aos patriarcas, Abraão, Isaque e Jacó, em Gênesis. Ela prosseguiu e foi renovada na narrativa do Êxodo, enfatizando que a nova nação de Israel era filha de Javé e seu povo, e que ela se tornaria um reino de sacerdotes e nação santa em benefício de toda a humanidade. Todavia, dessa “semente” sairia o Messias de Deus para o mundo todo.

A mesma promessa é reafirmada e renovada com Davi ao ser-lhe dito que a ele e à sua “semente” seriam dados um “trono”, uma “dinastia” e um “reino” (2Sm 7.16) que serviriam de “lei/contrato para toda a humanidade” (2Sm 7.19, tradução do autor). Dos tempos de Davi em diante, uma corrente de profetas--escritores compôs os Salmos e os chamados livros históricos (um nome melhor seria “Profetas Anteriores”), bem com os livros dos “Profetas Posteriores”. Eles também insistiram em recorrer ao plano da promessa que Deus dera aos patriarcas e a Davi e

fizeram dele igualmente coração e alma da mensagem que deixaram para os seus dias e também para os nossos.

Não é de espantar, portanto, que os autores do Novo Testamento tenham entendido que o tema da promessa não só fosse o centro unificador que lhes permitia compreender o Antigo Testamento, mas também o meio através do qual era possível acompanhar o avanço e o desenvolvimento contínuos da meta-narrativa da obra futura de Deus. Meu único acréscimo à definição de Beecher seria transpô-la de volta aos tempos da promessa edênica feita a Eva de que sua "semente" esmagaria a cabeça da serpente, o mal em pessoa. Minha definição pessoal do plano da promessa de Deus é a seguinte:

—LI[6]J-

O plano da promessa é a palavra declarada por Deus, primeiramente a Eva e depois ao longo de toda a história, principalmente aos patriarcas e à linhagem de Davi, de que Deus estaria continuamente, por meio de sua pessoa e em seus feitos e obras (em Israel e através de Israel e, mais tarde, na igreja), realizando seu plano redentor como *meio* de manter aquela palavra prometida viva para Israel e, dessa forma, para todos os que viessem a crer subsequentemente. Todos os que pertenciam àquela semente da promessa foram chamados a ser luz de todas as nações, para que todas as famílias da terra chegassem à fé e à nova vida pelo Messias.

Dez características do plano da promessa de Deus

O plano da promessa pode ser descrito com dez características distintas. São elas:

1. *A doutrina do Messias Prometido aparece por toda a Bíblia e não apenas em algumas poucas passagens isoladas ou escolhidas conforme o Esquema de Cumprimento da Profecia.*

Nosso Senhor partiu do pressuposto de que os leitores do Novo Testamento sabiam quem ele era e o que haveria de lhe acontecer em Jerusalém. Por exemplo, os dois discípulos que Jesus encontrou no caminho de Emaús no primeiro domingo de Páscoa foram duramente reprimidos por nosso Senhor por não compreenderem a mensagem do Antigo Testamento e o significado do que fora dito a respeito do futuro Messias:

Depois lhes disse: “São estas as palavras que vos falei, estando ainda con-vosco: Era necessário que se cumprisse tudo o que estava escrito sobre mim na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos.” (Lc 24.44)

“Ó tolos, que demorais a crer no coração em tudo o que os profetas disseram! Acaso o Cristo não tinha de sofrer essas coisas e entrar na sua glória?” E, começando por Moisés e todos os profetas, explicou-lhes o que constava a seu respeito em todas as Escrituras. (Lc 24.25-27)

O que o Antigo Testamento continha apenas sob a forma de palavra de promessa era precisamente o que nosso Senhor supunha que pessoas leigas e comuns como Cleopas e seu companheiro soubessem, apesar de sua tristeza evidente em razão do que imaginavam ser uma reviravolta trágica que culminara com a crucifixão de Jesus.

2. *O ensino messiânico do Antigo Testamento era considerado o desenvolvimento de uma única promessa* (gr. epangelia), *repetida e desvendada ao longo dos séculos por meio de numerosas especificações e em múltiplas formas,*

mas sempre fiel ao mesmo núcleo essencial. Trata-se de um artigo de fé tão fundamental que o apóstolo Paulo, quando levado a julgamento, e correndo risco de vida, sintetizou toda a sua vida e ministério com as seguintes palavras:

Agora estou aqui para ser julgado por causa da esperança da *promessa* feita por Deus a nossos pais. As nossas doze tribos esperam alcançar essa *promessa,* servindo a Deus com fervor noite e dia [...] que Deus ressuscite os mortos (At 26.6-7a, 8b, grifo do autor).

O apelo de Paulo ao rei Agripa não se baseava em predições diversas espalhadas pelas Escrituras, mas “na promessa” (isto é, em uma promessa específica, conforme permite vislumbrar o artigo definido “a” que aparece aqui contraído com a preposição “em”) feita por Deus há muito tempo aos ancestrais da nação (Abraão, Isaque e Jacó e Davi) e “na promessa” feita por ele às “doze tribos”. Conforme diz Beecher: “Ele não se refere ao assunto de que está tratando como predição, e sim promessa; não promessas, mas promessa; não uma promessa, mas a promessa. A palavra está no singular e tem sentido definido”. A totalidade da verdade messiânica essencial de que ele tem conhecimento, o apóstolo resume nesta fórmula: “a promessa de Deus feita a nossos pais”[5].

Mais de quarenta passagens do Novo Testamento fazem referência à palavra “promessa”[6], que tem como característica mais central e proeminente a revelação sobre o Messias. Pode-se agrupar em torno desse motivo central todo o ensino do Novo Testamento (e do Antigo Testamento), de acordo com os escritores do cânon bíblico.

3. *Os escritores do Novo Testamento igualam essa promessa única e específica à promessa feita a Abraão quando Deus lhe disse que saísse de Ur dos caldeus.* Em vez

de tratar essa promessa definida como se tivesse sido dada recentemente nos tempos neotestamentários, o autor do livro de Hebreus a vincula à transação feita por Deus com Abraão no passado remoto:

Quando Deus fez a *promessa* a Abraão, jurou por si mesmo [...] e disse:

“Por certo te abençoarei e te multiplicarei grandemente.” (Hb 6.13-14, grifo do autor).

Deus, querendo mostrar mais claramente aos herdeiros da *promessa* a imutabilidade de seu propósito, interveio com juramento. (Hb 6.17; cf.

Gn 22.17, grifo do autor).

[...] Isaque e Jacó [...] herdeiros com ele da *mesma promessa.* (Hb 1.9, grifo do autor).

E todos eles, embora recebendo bom testemunho pela fé, não obtiveram a *promessa* [...] para que, sem nós, eles não fossem aperfeiçoados. (Hb 11.39-40, grifo do autor).

—[18 1

O apóstolo Paulo utiliza o mesmo argumento em Romanos:

Porque não foi pela lei que Abraão, ou sua descendência, recebeu a *promessa* de que ele havia de ser herdeiro do mundo; ao contrário, foi pela justiça da fé. Pois, se os que vivem pela lei são herdeiros, esvazia-se a fé, e anula-se a *promessa* [...] Contudo, diante da *promessa* de Deus, [Abraão] não vacilou em incredulidade; pelo contrário, foi fortalecido na fé, dando glória a Deus. (Rm 4.13-14,20, grifo do autor).

4. *Embora os escritores do Novo Testamento falem, por vezes, de promessas, usando o plural da palavra, a forma como o fazem não fragiliza a tese de uma promessa única definida nas Escrituras.* Naqueles casos raros em que os autores do Novo Testamento recorrem ao plural "promessas", eles o fazem com o propósito de indicar que a promessa única comporta especificações diversas.
A tendência contemporânea à diversidade na Escritura serve apenas para deixar clara a influência da modernidade e da pós-modernidade em detrimento de uma investigação que revele, de fato, o sistema de organização do texto. Optar pela diversidade significa uma maior adesão à era atual (que valoriza a diversidade e o pluralismo) do que à era da Bíblia, porque ela insiste o tempo todo em refletir em seus textos a mente singular e a vontade única de Deus, e não do agrupamento de autores humanos usados pelo seu Espírito.

Ressalte-se que, apesar de todas essas várias especificações a que os autores se referem como "promessas", sua existência se dá no âmbito mais amplo da promessa única de Deus, e não no âmbito de fluxos extrínsecos de raciocínios paralelos ou antagônicos, conforme mostram estes exemplos de Romanos:

Eles são israelitas, e deles são a adoção, a glória, as alianças, a promulgação da lei, o culto e as *promessas.* (Rm 9.4, grifo do autor).

Afirmo, pois, que Cristo se tornou servo da circuncisão, por causa da fidelidade de Deus, para confirmar *as promessas* feitas aos patriarcas; para que os gentios glorifiquem a Deus pela sua misericórdia. (Rm 15.8-9, grifo do autor).

Uma breve amostra de algumas das várias especificações compreende a promessa do Espírito Santo, a ressurreição do

Messias, a herança da terra de Canaã, a missão aos gentios, a vinda do Messias (em seu primeiro e segundo adventos), e assim por diante. Examinaremos posteriormente vários outros lugares em que ocorrem múltiplas especificações. Os exemplos dados, porém, são suficientes para nossa tese de que a promessa única consiste em uma série de temas correlacionados no âmbito de um mesmo plano.

5. *Para os escritores do Novo Testamento, essa promessa única e definida constituída de numerosas especificações é o tema de ambos os testamentos.* Se a Bíblia

tem, de fato, um centro, se há nela uma unidade, deve-se buscá-la, sobretudo, nas declarações dos autores do Novo Testamento, que a situam de modo especial sob o rótulo de "promessa". Eles recuam no tempo e acompanham o desenvolvimento desse tema messiânico desde Eva, Abraão e seus descendentes, entre eles Davi e sua linhagem, até o século I d.C. Ninguém menos do que o diácono Estêvão refez essa trajetória perante o Sinédrio:

Irmãos e pais, ouvi. O Deus da glória apareceu a nosso pai Abraão, quando ele estava na Mesopotâmia, antes de habitar em Harã, e disse-lhe:

Sai da tua terra, do meio dos teus parentes, e vai para a terra que eu te mostrarei [...] Enquanto se aproximava o tempo da *promessa* que Deus fizera a Abraão, o povo crescia e se multiplicava no Egito. (At 7.2-3, 17, grifo do autor).

Embora o Antigo Testamento não tenha um equivalente verbal exato do termo "promessa", o mesmo conceito aparece em uma constelação de outros termos. A expressão mais antiga da ideia da promessa é dada pela

palavra “bênção” (*barakah*), tantas vezes repetida, recorrente com muita frequência em Gênesis 1—11 (por exemplo, Gn 1.22, 28; 2.3; 5.2; 9.1, 26).

O Antigo Testamento, porém, utiliza outro termo além de “bênção”. Foster McCurley, por exemplo, contou mais de trinta situações em que o verbo *dibber* (geralmente traduzido como “falar”) poderia ser mais bem traduzido como “prometer”.[7] Somem-se a esses dois termos o “penhor” divino, seu “juramento” e “descanso”, bem como uma infinidade de termos e de metáforas que apontam para seu privilégio messiânico, tais como “Semente”, “Rebento”, “Servo”, “Pedra”, “Raiz”, “Leão” — e a lista continua.

6. *A promessa feita a Abraão é tratada como evento parcialmente cumprido nos acontecimentos do êxodo e evento ainda a se cumprir integralmente no futuro distante.* Foi isso o que Estêvão quis sublinhar em Atos 7.17, uma vez que Deus estava cumprindo o plano feito a Abraão e nos dias do êxodo, e que mais tarde seria chamado de “a promessa”. Paulo se valeu do mesmo método de interpretação, com a diferença de que começou pelo êxodo e se estendeu até os dias do rei Saul e do rei Davi:

Depois que tirou Saul, deu-lhes Davi como rei [...] Da descendência deste, conforme a *promessa,* Deus trouxe a Israel o Salvador, Jesus. (At 13.22, grifo do autor). [7] [8]

Como esse plano de Deus era entendido como um processo contínuo que percorria a história toda, era necessário destacar cada um dos eventos do desdobrar da história em direção ao Messias, cumprindo-se, ao mesmo tempo, partes da promessa que seguia adiante rumo à sua resolução e cumprimento completos.

É por isso que os eventos relacionados ao nascimento de João Batista e de Jesus são tratados tanto como cumprimento do plano da promessa quanto como indicadores futuros do que haverία de sobrevir. O pai de João, Zacarias, viu no advento de uma "salvação poderosa na descendência de seu servo Davi" (i.e., o Messias, Lc 1.69) mais um episódio em que se cumpria o "juramento que [Deus] fez a Abraão, nosso pai" (Lc 1.73). Portanto, a promessa passou por Abraão e Davi e alcançou, nos primórdios da era cristã, a João Batista, precursor do nosso Senhor, e ao próprio Jesus.

7. Os *escritores do Novo Testamento não somente dizem que o plano da promessa de Deus permeia todo o Antigo Testamento, como adotam também a fraseologia veterotestamentária como parte da maneira como expressam a revelação de Deus a eles.* Outras expressões como "o dia do Senhor", "os últimos dias", "o Servo do Senhor", "meu Filho", "meu Primogênito", "meu Mensageiro", "meu Santo", o "reino de Deus" e o "Messias" foram paulatinamente acrescentados ao Antigo Testamento tornando-se praticamente rotineiros no vocabulário empregado pelo Novo Testamento.

8. Os *autores do Novo Testamento ensinam que a promessa de Deus tem efeito eterno e irrevogável.* Não obstante o "endurecimento [que] veio em parte" sobre Israel (Rm 11.25), ainda assim "os dons e os chamados de Deus são irrevogáveis" (Rm 1.29). Paulo era contundente a esse respeito:

Irmãos, eu vos falarei em termos humanos. Embora feito por um homem, ninguém anula um testamento já validado, nem lhe acrescenta coisa alguma. Assim as *promessas* foram feitas a Abraão e a seu descendente.

A Escritura não diz: E a seus descendentes, como se falasse de muitos, mas como quem se refere a um só: E a teu descendente, que é Cristo. E eu afirmo: A lei, que veio quatrocentos e trinta anos mais tarde, não anula o testamento antes validado por Deus, cancelando a *promessa.* Pois, se a herança provém da lei, já não provém mais da *promessa.* Mas foi pela *promessa* que Deus a concedeu gratuitamente a Abraão. (G13.15-18, grifo do autor).

Não menos categórica é a declaração do autor de Hebreus:

Quando Deus fez a *promessa* a Abraão, jurou por si mesmo, visto não ter outro maior por quem jurar [...] Assim Deus, querendo mostrar mais claramente aos herdeiros da *promessa* a imutabilidade de seu propósito, interveio com juramento, para que nós [as gerações posteriores a Abraão e a seus herdeiros], que nos refugiamos no acesso à esperança proposta,

tenhamos grande ânimo por meio de duas coisas imutáveis [sua palavra em Gn 12 e seu juramento em Gn 22], nas quais é impossível que Deus minta. (Hb 6.13,17-18, grifo do autor).

9. Os *escritores do Novo Testamento vinculam fortemente a promessa a várias outras doutrinas. A* promessa de Deus, conforme feita originalmente em Gênesis 12.3, não se limitaria apenas à descendência de Abraão, mas se estenderia a todos os gentios, famílias e nações da terra. Em Gálatas 3.6-8, Paulo ensina três verdades maravilhosas: (1) Abraão recebeu o evangelho antes de sua futura explicação completa; (2) a substância do evangelho encontrava-se nas palavras “todas as famílias da terra serão abençoadas por meio de ti”; e (3) o evangelho dado a Abraão é o mesmo por meio do qual todas as

nações/gentios da terra serão salvos ao ouvirem o nome de Jesus Cristo (ou seus antigos sinônimos). Paulo ensinou que

Abraão “creu em Deus, e isso lhe foi atribuído como justiça”. Sabei, então, que os da fé é que são filhos de Abraão. E a Escritura, prevendo que Deus iria justificar os gentios pela fé, *anunciou com antecedência a boa notícia* a Abraão, dizendo: “Em ti serão benditas todas as nações.”

(G1 3.6-8, grifo do autor).

Some-se a isto o argumento com que Paulo prossegue sua explicação em Gálatas 3.29, segundo o qual, “se sois de Cristo, então sois descendência de Abraão e herdeiros conforme a *promessa*" (grifo do autor). Paulo acrescenta: “Isso aconteceu para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios em Jesus Cristo, a fim de que recebéssemos a *promessa* do Espírito pela fé” (Cl 3.14, grifo do autor).

Essa promessa é semelhante à outra que está também vinculada ao selo que o Espírito Santo pôs sobre nós, conforme declaração de Paulo em Efésios

1.13 (“Nele [...] tendo ouvido a palavra da verdade [...] e nele também crido, fostes selados com o Espírito Santo da *promessa”),* o que é assombroso, porque nós, gentios, estávamos “separados naquele tempo sem Cristo, separados da comunidade de Israel, estranhos às alianças da *promessa”* (Ef 2.1-12, grifo do autor). Surpreendentemente, nós gentios somos “coerdeiros [com Israel], membros do mesmo corpo e coparticipantes da *promessa* em Jesus Cristo” (Ef. 3.6, grifo do autor).

A doutrina da promessa está igualmente associada à doutrina do reino de Deus. Esse conceito que Jesus anunciou, na era do evangelho, é de tal forma relevante e

disseminado que é dispensável buscar apoio textual nesse caso. Contudo, faz-se necessária aqui outra ponderação: se o reino de Deus é tão fundamental, por que não é ele o centro e fator de união, em vez da promessa?

Willis J. Beecher, a quem seguimos ao longo desses dez argumentos em defesa da centralidade e da natureza unificadora da doutrina da promessa, ou plano da

—í"*?²J*

promessa de Deus, fez a seguinte observação: “A coisa mais importante no Novo Testamento é a proclamação do reino e do seu rei ungido. Todavia, é com base na divina promessa que seus pregadores proclamam o reino e, quando apelam ao Antigo Testamento para provar a doutrina cristã, colocam a promessa num patamar mais elevado do que o próprio reino”[9].

Nesse sentido, a promessa traz consigo seus ensinamentos escatológicos. Eles afirmam a vinda do Senhor juntamente com a doutrina da ressurreição. Por exemplo, 2Pedro 3.9-10 adverte: “O Senhor não retarda sua *promessa* [...] Contudo, o dia do Senhor virá como ladrão, no qual os céus passarão com grande estrondo” (grifo do autor). De igual modo, Hebreus 9.15 nos assegura de que “os chamados recebam *a promessa* da herança divina” (grifo do autor).

Há outras doutrinas relacionadas à promessa, mas essa amostra deveria ser suficiente para convencer-nos de que a doutrina da promessa é a um só tempo central e vasta o bastante para abranger tudo o que Deus planejara à proporção que desvelava seu plano na Bíblia.

10. *A culminação de todas as especificações (isto é, de todas as doutrinas individuais preditas que dão sustentação*

ao plano unificador da promessa) está sintetizada na doutrina da promessa, ou plano da promessa, cujo centro é Jesus Cristo. Pregar a Cristo como o Messias era proclamar a promessa. Não se tratava de numerosas promessas espalhadas de maneira aleatória e arbitrária no Antigo Testamento e depois cumpridas aqui e ali no Novo Testamento. Antes, todas as três partes da promessa foram repetidas vezes destacadas pelos autores de ambos os Testamentos. São elas: (1) a *palavra* promissiva; (2) os eventos históricos que serviram de *meio* ou de *elo* de preservação da promessa até que ela atingisse a meta prevista; e (3) o *cumprimento final* na história de acordo com as palavras revelatórias ditas antes do tempo pelos profetas e apóstolos de Deus.

Essas dez características mostram que a palavra *promessa,* conforme usada pela Bíblia, não tem o mesmo significado do termo que aparece na escola de pensamento de "promessa-cumprimento". O esquema de promessa-cumprimento, a despeito de algumas semelhanças com outras escolas de pensamento, deixa de fazer uma das principais distinções entre o seu ponto de vista e o ponto de vista do plano da promessa de Deus: os *meios* ou *elos* que Deus usou em cumprimentos pontuais ao longo da história e que se constituíram em episódios fundamentais do cumprimento final, mas certamente não na mesma extensão e grandeza de completude no espaço e no tempo da palavra e do cumprimento finais anunciados anos antes de sua resolução.

Uma proposta "epangélica" de teologia bíblica[10]

Tradicionalmente, o movimento evangélico apresenta duas propostas principais de "unidade de perspectiva" entre os dois testamentos: a aliancista, também conhecida como

visão reformada, e a dispensacionalista. Conquanto existam inúmeras variações do modo como cada uma delas (e outras próximas ou distantes) relaciona o Antigo Testamento ao Novo, essas duas perspectivas foram tema constante de boa parte da discussão travada nos últimos anos. Mais especificamente, no entanto, o que importa é como cada uma delas chega à conclusão de que há um ou dois "povo(s) de Deus" (isto é, Israel e a igreja) e um ou dois "programa(s) divino(s)" (isto é, um único programa histórico-salvífico ou um programa terreal e celestial para Israel e a igreja). No fim das contas, porém, as respostas a essas indagações respondem por grande parte do núcleo do problema da unidade e/ou diversidade bíblica, bem como da magnitude reservada a cada uma pela teologia bíblica.

Para a visão mais antiga, que remonta à obra de Johannes Cocceius[11] [12] (16031669), o conceito de *aliança* (ou pacto) é o tema mais importante da teologia. A ideia básica era de que havia no paraíso uma "aliança de obras", em que a salvação era ganha sob a condição de obediência perfeita. Quando Adão e Eva pecaram, essa oferta foi rescindida e em seu lugar foi oferecida uma "aliança de graça/redenção" como dom gratuito de Deus. É verdade que as Escrituras falam de uma aliança com Abraão (Gn 12.1-3) e com Davi (2Sm 7), assim como fala também de uma nova aliança (Jr 31.31-34). Todavia, a teologia reformada, ou da aliança, ia além dessas alianças derivadas da exegese acrescentando outras, que podiam ser hipotéticas ou implícitas, como a "aliança da criação", a "aliança da redenção", a "aliança das obras" ou a "aliança da graça".

De acordo com esse ponto de vista, a nação de Israel, por causa da desobediência e de sua incapacidade de manter (o que se supõe que seja) a aliança condicional que Deus havia celebrado com ela, perdeu a parte que lhe cabia na aliança e foi alijada dela, sobretudo como nação, exceto pelos

judeus que creem e foram então enxertados na igreja. De acordo com essa maneira de interpretar o texto, Israel não cumpriu sua parte no que se acreditava ser uma aliança bilateral; portanto, as bênçãos originalmente oferecidas aos israelitas foram transferidas e concedidas à igreja, que crê. A aliança — é bom ressaltar — era interpretada como um pacto bilateral ou condicional, e não como uma aliança unilateral ou incondicional[11] celebrada com Abraão, Isaque, Jacó, Davi e a nação de Israel. ~

A teologia dispensacionalista, por sua vez, surgiu muito tempo depois, no século XIX, e entrou pelo século XX. Segundo a perspectiva dispensacionalista tradicional ou clássica, havia dois povos distintos na Bíblia (Israel e a igreja) com duas identidades, destinos e programas (um programa terreno e outro celestial). Para o dispensacionalismo, o presente pertencia à “era da igreja”, que existia, entretanto, num parêntese ou intervalo — um hiato no programa divino para Israel em que este, como povo, fora posto à parte temporariamente até que o reino davídico fosse restaurado novamente em sua extensão máxima no final do processo histórico numa era “ainda por vir”. Aqui a promessa (*epangelia*) feita a Israel é unilateral e incondicional com base na graça de Deus (o único que passou entre os animais partidos na aliança de Gênesis 15)[13] e não na obediência da nação. Contudo, o dispensacionalismo clássico estabeleceu uma bifurcação entre o povo único de Deus e o programa único de Deus criando duas vertentes de planos e promessas distintas na história da redenção.

Cada uma dessas duas propostas de relacionamento de Israel com a igreja cristã é incapaz de dar conta de uma ou mais das seguintes declarações básicas das Escrituras:

1. A igreja está *enxertada na oliveira,* que representa a nação de Israel, e não o contrário, conforme uma visão equivocada segundo a qual Israel fora enxertado nas raízes e no tronco da igreja (Rm 9—11). A igreja foi enxertada nas raízes e no tronco da oliveira de Israel. Sem as raízes e o tronco da árvore, que representam a nação de Israel, a igreja fica sem âncora e sem enraizamento no espaço e no tempo ou na história.

2. A nova aliança de Jeremias 31.31-34 foi feita explicitamente com “a casa de Israel e com a casa de Judá”; não foi uma aliança feita com a igreja, não obstante a igreja compartilhe dela, assim como compartilha também de partes da(s) aliança(s) abraâmico-davídica. Não há nenhuma aliança específica na Bíblia celebrada diretamente com a igreja, ou em seu favor, em nenhum dos dois testamentos!

3. Desde o início da história da humanidade, Deus sempre suscitou um *remanescente* de toda a raça humana. A igreja crente de hoje é parte desse remanescente fiel, que desde o Pentecoste é enxertado no tronco da árvore identificada como Israel. Portanto, há um aspecto *diferenciador* no programa de Deus, mas não há *separação,* ou divisão acentuada, entre “o povo de Deus” ou o “reino de Deus”. A expressão que define a continuidade dos crentes de Israel e da igreja é “povo de Deus” tão somente, assim como a expressão que caracteriza a continuidade do programa único de Deus é “reino de Deus”.

A palavra “epangélico” deriva de *epangelia,* palavra grega para “promessa”. Essa perspectiva sustenta que há apenas *um* “povo de Deus” (ainda que esse grupo único possa apresentar numerosos aspectos) e *um* “programa de Deus” (também com numerosos aspectos, todos eles sob o mesmo termo abrangente).

Como foi que essa linha rígida de separação se interpôs entre Israel e a comunidade de fiéis? Provavelmente em algum momento do ministério de Eusébio Panfílio de Cesareia, no século IV d.C., quando a igreja começou a dar mostras de uma postura antijudaica que influenciou sua construção teológica desde então. Foi também consequência da legalização da religião cristã pelo imperador Constantino.

Parece que, durante o reinado de Constantino, Eusébio estava ciente de que sua opinião sobre Israel e o reino futuro de Deus não refletia a opinião dos primeiros pais da igreja, como Papias (c. 60-130 d.C.), bispo de Hierápolis. Policarpo, outro pai da igreja (c. 60-155 d.C.), elogiou Papias dizendo que se tratava de "um homem muito versado em todo tipo de conhecimento e bastante familiarizado com as Escrituras"[14]. Contudo, embora Eusébio soubesse que a maior parte dos autores eclesiásticos daquele tempo subscrevia a tese de Papias de que Deus reuniría a nação de Israel no dia derradeiro e que Cristo dominaria sobre a terra no momento em que seu reinado final começasse antes de chegar ao estado eterno, Eusébio propôs outra perspectiva que deixava Israel de fora desse contexto e negava também qualquer domínio e reinado de Cristo sobre a terra no fim da história.

Orígenes pode ter contribuído para a mudança de pensamento representada por Eusébio, porque defendia a tese de que a melhor maneira de entender as palavras do Antigo Testamento consistia em compreendê-las de maneira alegórica:

Se alguém quiser ouvir e compreender essas palavras [do Antigo Testamento] literalmente, melhor será juntar-se aos judeus do que aos cristãos. Mas, se quiser ser cristão e discípulo de Paulo, ouça então Paulo quando diz que "a Lei é

espiritual”, declarando [com isso] que tais palavras são “alegóricas” quando a lei fala de Abraão, de sua esposa e filhos.[15]

Todavia, outra influência ainda maior sobre a vida de Eusébio foi o imperador Constantino, que ajudou a fixar concretamente esse aspecto da teologia pelas gerações que se seguiram. Na carta de Eusébio às igrejas tratando da controvérsia em torno da Páscoa, ele recolocou a linha de separação precisamente no altar, linha esta que Cristo abolira com sua morte ao destruir a divisão existente entre judeus e gentios. Eusébio, num rompante de antissemitismo, referiu-se aos

judeus como aqueles “infelizes imundos” que eram "parricidas e assassinos de nosso Senhor”[16]. Portanto, os fundamentos do antissemitismo foram lançados por Eusébio.

Mais do que isso, quando o imperador Constantino legalizou a religião cristã, parece que, em troca, Eusébio e a igreja permitiríam ao governo controlar e exercer seu direito sobre os aspectos geopolíticos do reino terreno, enquanto o governo de Constantino deixaria os aspectos espirituais do reino de Deus a cargo da igreja. Como consequência, a maré que impulsionara os três ou quatro primeiros séculos da era cristã ensinando praticamente em uníssono que o reino de Deus compreendia aspectos físicos e espirituais, refluira. O conceito de um domínio e de um reino terrenos de Cristo em companhia do seu corpo de crentes fora relegado à nova realidade geopolítica do imperador. A igreja começou, então, a enfatizar os aspectos espirituais e internos do domínio e do reino de Cristo no coração e na vida dos crentes.

A importância da análise precedente pode ser vista na discussão a seguir. Se um plano divino unificador deve ser identificado, é de extrema importância entender o modo como Israel se relaciona com a igreja.

1

Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics*, trad. Robert W. Yarbrough. Wheaton: Crossway, 1994, p. 202.

2

"Tempos pré-críticos" não é expressão muito feliz, mas é quase sempre usada atualmente em referência à interpretação da Escritura antes da ascensão da tese histórico-crítica de abordagem ao texto bíblico surgida no século XVIII.

3

Faz muitos anos que vivo sob o impacto da tese de Willis J. Beecher, *The Prophets and the Promise* (1905). Reimp. Grand Rapids: Baker, 1975. O que se segue é uma reformulação muito próxima da perspectiva por ele defendida há mais de um século nas célebres Palestras Stone, em Princeton.

4

Beecher, *Prophets, p. 178.*

5

Beecher, *Prophets,* p. 180.

6

Ver, no Apêndice B, a tabela de frequência e distribuição de uso do termo *epangelia.*

7

7. Foster R. McCurley Jr., “The Christian and the Old Testament Promise”, *Lutheran Quarterly* 22 (1970): 401-410; esp. 402, n. 2. Entre os vários itens prometidos mediante o uso do verbo “falar” ou “prometer”, temos:

8

a terra (Êx 12.25; Dt 9.28; 12.20; 19.8; 27.3; Js 23.5,10); (2) bênção (Dt 1.1; 15.6); (3) multiplicação do povo de Israel (Dt 6.3; 26.10); (4) descanso (Js 22.4; lRs 8.56); (5) todas essas boas coisas (Js 23.15); e (6) uma dinastia davídica, um reino e um trono (2Sm 7.28; lRs 2.24; 8.20,24-25; lCr 17.26; 2Cr 6.15-16; Jr 33.14) e o substantivo hebraico *dabar,* “palavra”, “promessa” (lRs 8.56; SI 105.42).

9

Beecher, *Prophets,* p. 178-179.

10

O termo “epangélico” tem origem na palavra grega *epangelia,* isto é, “promessa”.

11

Johannes Cocceius, *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* (1648) e *Opera Omnia,* 12 vol. (1673-1675).

12

Ver a argumentação a favor de uma aliança incondicional na análise que faço da revelação patriarcal em Gênesis 15, no capítulo 2 a seguir.

13

Ver a discussão completa abaixo sobre “fazer/cortar uma aliança” na análise de Gênesis 15.

14

Conforme citado em Eusébio Panfílio de Cesareia, *The Ecclesiastical History ofEusebius Pamphilus,* trad. Christian Frederick Cruse. Grand Rapids: Baker, Livro III, cap. 36, p. 120 [publicado em português com o título *História eclesiástica.* São Paulo: Paulus, 2000],

15

Orígenes, *Homilies on Genesis and Exodus,* trad. Ronald E. Heine, em *The Fathers of the Church,* vol. 71. Washington, DC: Catholic University Press, 1982, Homilia VI, p. 121-122.

16

Eusébio, *Ecclesiastical History,* V. 22, p. 51-54.

Cinco maneiras diferentes de relacionar Israel e a igreja

Com o passar do tempo, desenvolveram-se cinco métodos diferentes de relacionar Israel e a igreja: (1) a Aliança da Substituição; (2) a Supra-aliança; (3) a Dupla Aliança; (4) a Aliança Separada; e (5) a Aliança Renovada.

A Aliança da Substituição. Neste caso, a aliança consiste em um contrato condicional ou bilateral que pode ser anulado ou declarado vazio se um dos lados deixar de cumpri-lo. Uma vez que Israel não cumpriu sua parte com os termos da aliança, as promessas que lhe foram feitas foram consideradas nulas e ele foi substituído pelo corpo de crentes, que hoje é a igreja. As bênçãos destinadas originalmente a Israel serão agora concedidas à nova aliança e recairão sobre a igreja.

As dificuldades dessa perspectiva são as seguintes: (1) Deus jamais celebrou uma aliança com a igreja nas Escrituras; (2) a aliança abraâmico-davídica não era condicional, dependente da aceitação e da manutenção de ambas as partes, uma vez que, no caso da aliança abraâmica de Gênesis 15, quem passou entre as partes do animal sacrificado foi Deus apenas, e não Abraão, o que faz dela um tratado unilateral e incondicional; e (3) o Novo Testamento ensina claramente que Deus não rejeitou o Israel desobediente (Rm 11.1,25-26). O fato é que, mesmo depois do retorno do exílio babilônico, em 539 a.C., o profeta Zacarias diz em 518 a.C. (bem depois do retorno do cativeiro babilônico, em 536 a.C.) que o retorno à terra era algo que aconteceria no futuro (Zc 10.8-12).

A Supra-aliança. Essa é a versão do século XVI para o que hoje se conhece como “teologia da aliança” (ou do pacto).

Em sua forma já madura, essa perspectiva vê Israel e a igreja como um mesmo e único dado na história da raça humana. Valendo-se de terminologia extrabíblica (“aliança da graça” ou “aliança salvííica”), ela ensinava que esse novo plano substituía a finada “aliança de obras” supostamente celebrada com Adão e Eva no jardim do Éden. O antigo sinal dessa aliança era a circuncisão; agora, porém, ela se manifesta mais frequentemente por meio do batismo (geralmente infantil), e o “povo de Deus”, antes Israel, são todos os crentes da igreja.

Essa interpretação apresenta igualmente alguns problemas. Não bastasse o fato de que as alianças usadas nas Escrituras para organizar a unidade da Bíblia não são todas mencionadas pelos nomes atribuídos a elas, nunca houve, em tempo algum, aliança alguma com a igreja. Além disso, nem mesmo Jesus negou a restauração da nação de Israel, tendo-a afirmado especificamente (At 1.6-7; 3.21; 15.13-18). O apóstolo Paulo pode ainda se identificar, simultaneamente, com seus irmãos de sangue, os judeus (Fp 3.4-6; Rm 11.1), e também com os crentes. A promessa de Deus à nação de Israel é “irrevogável” (Rm 1.29) e o povo judeu dos dias de hoje também será salvo e terá seus pecados perdoados (Rm 11.26-27) um dia no futuro. O aspecto positivo dessa visão é que ela consegue dar conta da unidade do plano da salvação na Bíblia toda, mas tem uma soteriologia limitada demais a ponto de não perceber o protagonismo dos judeus no plano divino (por exemplo, Jo 4.22). Não nos esqueçamos também de que o grande tratado paulino sobre o plano da salvação no livro de Romanos não pode ser discutido sem se levar em conta a questão do judeu e do gentio, conforme diz o apóstolo em Romanos 1.16 (e no restante da epístola): “Porque não me envergonho do evangelho, pois é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê; primeiro do judeu e também do grego”.

A Dupla Aliança. Franz Rosenzweig, filósofo judeu falecido em 1929, disse que o povo judeu não precisava do evangelho salvífico de Jesus Cristo, porque tinha uma aliança separada celebrada com Abraão. Assim, evangelizar os judeus não somente era errado, mas pecava também por não reconhecer que Deus já os tinha redimido por meio de outra aliança.

Embora essa posição tenha procurado, com sinceridade, oferecer um novo meio de aparar as arestas entre os judeus e a igreja crente (evitando o que muitos judeus entendiam como "proselitismo"), ela falhou também em alguns pontos essenciais: (l) o evangelho oferecido a Abraão é o mesmo oferecido atualmente a todas as pessoas e à igreja (Gn 12.3; 15.6; Lc 1.73; G1 3.8; Rm 4.13); (2) o objeto de fé tanto da aliança abraâmica quanto neotestamentária é o mesmo: a "semente", "o Ungido", "o homem da Promessa" (isto é, Jesus); e (3) a "oliveira" na qual a igreja foi enxertada é judaica. Não há uma existência separada e distinta na mensagem da salvação à parte do plano da promessa de Deus (Rm 1.20-23).

—I 28 }-----

A Aliança Separada. O dispensacionalismo tradicional, ou clássico, dizia que Israel e a igreja tinham identidades, promessas, programas e destinos separados. Portanto, o dispensacionalismo em sua forma clássica faz distinção entre os dois povos de Deus (Israel e a igreja) e os dois programas divinos (o reino de Deus e o reino do céu). Diz ele que Jesus veio com uma oferta do reino para Israel, que foi recusada; por isso, a oferta do reino foi "adiada" e, com isso, Jesus foi obrigado a passar pela cruz.

É preciso reconhecer, porém, o advento em anos recentes do "dispensacionalismo progressivo". Os defensores dessa

proposta, em geral ex-adeptos do “dispensacionalismo clássico”, rejeitam a ideia de uma oferta adiada do reino de Deus para os judeus dos tempos de Jesus, conquanto afirmem que, de modo geral, há na Bíblia um povo e um programa divino.

Não obstante, a visão clássica tinha ainda alguns problemas: (1) a igreja primitiva pregava o evangelho extraído diretamente do Antigo Testamento (é o caso, por exemplo, dos bereanos de At 17.1, que “examinavam diariamente as Escrituras [isto é, o Antigo Testamento] para ver se que o Paulo dizia era verdade”), porque ainda não havia o Novo Testamento; (2) a igreja não se fundamentava em um plano da promessa de Deus diferente daquele proposto a Israel, uma vez que a nova aliança fora, conforme dizia o dispensacionalismo, celebrada com a “casa de Israel e com a casa de Judá”; (3) a igreja não era um período de intervalo, de interrupção parentética do plano de Deus, e sim parte da continuação do plano da promessa de Deus (Rm 11.5); (4) Israel e a igreja não devem ser vistos como separados e distintos um do outro, e sim como um corpo de crentes (Ef 2.14-16; 4.4-6; At 15.1); e (5) o reino não foi “adiado” no momento em que Israel se recusou a acreditar em Jesus quando ele esteve na terra, porque a cruz de Cristo não era alternativa, um plano de emergência, estando inscrito na ordem divina das coisas (At 4.27-28; Ap 13.8; Sl 110.1); portanto, a igreja faz parte do plano do reino de Jesus e tem relação com os judeus (Mt 8.1-12; Lc 13.28-29; At 8.5,12; 28.23,28). Além disso, os judeus queriam fazer de Jesus “rei” (Jo 6.15) quando o viram alimentar os cinco mil, mas ele não o permitiu, porque os desejos do coração daquela gente eram motivados tão somente por aspirações políticas, e não pelo que vinha do coração e da alma. O dispensacionalismo acreditava que haveria um futuro para a nação de Israel, mas essa convicção o levava a traçar uma linha divisória forte demais

entre o povo de Deus terreno e o celestial, com uma oferta hipotética de salvação por meio de obras para aqueles que (teoricamente) guardassem com perfeição a lei, coisa que ninguém, é claro, seria capaz de fazer (cf. G1 3.21).

A Aliança Renovada. Em conformidade com as Palestras Stone de Willis J. Beecher proferidas no Seminário de Princeton, em 1904, o autor deste livro se deteve no termo *epangelia,* palavra grega que significa “promessa”, e chamou à sua proposta de “epangelicalismo”. Ela concorda com a posição aliancista segundo a qual o plano da salvação na Escritura é *único* e há um *único* “povo de

Deus”. Contudo, nesse programa único e povo único há distinções ou aspectos diversos que podem ser estudados sem que seja necessário separá-los.

O plano da promessa de Deus, além disso, debruça-se sobre os *conteúdos* das alianças veterotestamentárias, em vez de se deter na *configuração* e na *forma* da aliança, tampouco se preocupa com nomenclaturas. De acordo com essa perspectiva, o conteúdo de cada uma das alianças e promessas das Escrituras foi preservado e paulatinamente enriquecido, ampliado e agregado a um corpo de verdades fundacionais que se encarregaram do ônus principal da mensagem e do plano de Deus. Ela fez tudo isso sem abrir mão das promessas de Deus à nação antiga de Israel e sem fechar a porta aos gentios no momento mesmo em que enxertava todos os crentes, judeus e gentios, na mesma oliveira.

Sob esse aspecto, a nova aliança é tida como uma “aliança renovada” (ver a discussão sobre Jeremias 31.31-34 abaixo) reproduzindo praticamente três quartos do que Deus havia incluído nas alianças anteriores com os patriarcas e a linhagem davídica. Contudo, há novos itens também na

aliança renovada de Jeremias 31.31 -34. Esse plano de Deus iniciado em Gênesis 3.15 com a promessa de um *herdeiro,* a "semente", prosseguiría até incluir a *herança* de uma "terra" e o legado do evangelho, no qual todas as nações seriam abençoadas. Tudo isso, porém, era apenas o começo de uma constelação de especificações acolhidas por esse plano unificador de Deus chamado de promessa.

Esse plano e unidade que retratamos sucintamente serão descritos e investigados em sua grande metanarrativa abrangente que perpassa toda a Bíblia. Esperamos que isso traga de volta, a todos os que estudam esses conceitos, a coerência e coesão que outrora eram a marca distintiva de nossa proclamação do evangelho. Aproveite!

f Parte 1~|

Teologia bíblica do

Antigo Testamento

[Capítulo 1]

Prolegômenos à promessa: a era pré-patriarcal

Gênesis (do princípio da criação até cerca de 2150 a.C.)

Genesis 1—11

A estrutura e propósito de Gênesis

O propósito e ensinamento do livro de Gênesis se encontram em sua estrutura literária. Por onze vezes, a expressão “Estas são as gerações de...” introduz cada nova seção (Gn 2.4; 5.1; 6.9; 10.1; 11.10,27; 25.12,19; 36.1,9; 37.2).[1] Essa reiterada expressão também serve como estrutura do livro inteiro, mostrando que existe uma sequência contínua da criação até a linhagem de Adão, da linhagem de Adão até a linhagem de Noé, da linhagem de Noé até os três filhos de Noé, destes até Sem, e então até Terá, o pai de Abraão. Cerca de metade dessa estrutura literária aparece em Gênesis 1—11, o que situa a narrativa desses primeiros capítulos no mesmo contexto histórico da outra metade, na mesma estrutura literária visível na narrativa patriarcal de Gênesis 12—50.

A teologia de todo o livro de Gênesis concentra-se na bondade de Deus ao estender suas “bênçãos” do plano da promessa de maneira muito generosa, a partir da criação até a escolha da linhagem de Abraão como meio pelo qual Deus abençoaria as nações do mundo com sua dádiva das boas novas. A palavra dominante para o plano da promessa de Deus na teologia de Gênesis é *bênção,* que, tanto em sua forma verbal quanto nominal, aparece aproximadamente oitenta e oito vezes no livro. Contudo, deve-se sempre lembrar que a teologia de Gênesis é apenas parte do todo — no caso, a Torá completa (também chamada Pentateuco), o ensino dos cinco primeiros livros da

Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.[1] [2]

Gênesis 1—11 fornece o contexto mais amplo, universal e cósmico para o plano da promessa de Deus em sua totalidade. O escopo desses capítulos iniciais

da Bíblia dão fortes indicações de que a atenção de Deus se volta para o mundo inteiro, mesmo antes de anunciar o papel que os patriarcas e sua descendência desempenhariam ao levar adiante a missão para “todas as famílias da terra” (Gn 12.3).[3]

A marca distintiva de Gênesis 1—11 acha-se na “bênção” de Deus expressa nas alianças edênica, noética e abraâmica. Foi ele quem prometera “abençoar” todos os seres criados, no princípio da narrativa pré-patriarcal (1.22,28), posteriormente em diversos pontos estratégicos no desenrolar da narrativa (5.2; 9.1), e na conclusão a essa primeira seção da Bíblia (12.1-3). Assim, o plano da promessa de Deus começou com o uso do tema de bênção ou “abençoar”[4] como um dos termos que assinalavam a introdução do plano da promessa de Deus. Isso assegura a unidade, parâmetros e centro da teologia de Gênesis 1—11, mesmo não usando o termo “promessa”, que se tornaria a designação predileta nos tempos neotestamentários.[5]

Infelizmente, esse bloco de materiais bíblicos raramente é tratado de acordo com a sua contribuição unificada à teologia. Com muita frequência, os teólogos restringem a sua atenção, conforme observou Claus Westermann[6], à discussão da criação, da queda, e do pecado individual do homem diante de Deus. No entanto, a forma canônica da mensagem como a temos em Gênesis 1—11 exige do intérprete muito mais do que esses parcos resultados. Na

Queda, o homem é colocado diante de Deus, mas também está situado numa sociedade e no estado, segundo Gênesis 4 e 6. Além disso, a humanidade recebeu muito mais do que vida e sucessivas maldições por desobediência — sobretudo, o futuro recebimento do Homem da promessa.

O padrão dos eventos nos onze capítulos está tão estreitamente entrelaçado que não pode ser deixado de lado pelo exegeta ou teólogo. Quanto à estrutura, exibem a justaposição da dádiva divina da bênção com a revolta do homem. A palavra divina de bênção é o ponto inicial de todo tipo de aumento e de domínio legítimo; segue após a tragédia central da seção — o dilúvio — e termina na seção transicional de Gênesis 12.1-3 com a bênção do próprio evangelho, conforme descrição de Gênesis 12.3b (cf. G1 3.18).

A revolta do homem, por sua vez, evidencia-se primariamente nas três catástrofes: a queda, o dilúvio, e a destruição da torre de Babel. Também nesse caso, a palavra divina está presente; trata-se, antes, de uma palavra de julgamento e não de bênção.

Nem sequer este ritmo tríplice de bênção e maldição, de esperança e condenação, esgotou a estrutura básica e a teologia do texto na sua totalidade. O alvo de Deus para a história, embora marcado pelas intervenções de sua palavra em situações de importância crítica, recebeu a oposição da contínua rejeição destas bênçãos divinas na doutrina do trabalho (2.15), nas áreas da família (4.1-16), em realizações culturais (v. 17-24), no desenvolvimento da raça humana (5; 10;

11.10-32), e na dádiva do governo e do estado (6.1-6).

A dupla operação do fracasso humano e da palavra especial da parte de Deus, oferecendo graça ou bênção, pode ser representada como segue:

0 fracasso do homem	*A bênção da parte de Deus*
1.Aqueda(Gn 3)	a. A promessa de uma semente (Gn 3.15)
2. 0 dilúvio (Gn 6—8)	b. A promessa de que Deus habitaria nas tendas de Sem (Gn 9.25-27)
3. A dispersão (Gn 11)	c. A promessa de bênção em escala mundial (Gn 12.1-3)

A palavra de criação

Assim, porém, como começou a teologia desta seção, começou também o mundo — pela palavra de um Deus pessoal que se comunica. Por dez vezes, o texto reitera esta declaração introdutória: “E disse Deus” (Gn 1.3,6,9,11,14,20,24,26,29; 2.18). A criação, portanto, é descrita como o resultado da palavra dinâmica de Deus. Conclamar o mundo em resposta direta à sua palavra era agir como Jesus agia quando, em resposta à sua palavra, homens e mulheres eram curados. O centurião suplicou: “Somente dize uma palavra, e o meu servo será curado” (Mt 8.8). E seu servo foi curado naquele exato momento. Assim também a palavra foi dita em Gênesis 1, e o mundo veio a

existir. Esta afirmação teológica aparece mais tarde, nos Salmos:

“Os céus foram feitos pela ***palavra do Senhor,*** e todo o exército deles, pelo ***sopro da sua boca.*** [...]

Pois ***ele falou, e*** tudo se fez;

ele mandou, e logo tudo apareceu.”

(Salmo 33.6,9, grifo do autor)

Não se pode determinar pelo texto se causas secundárias também foram colocadas em ação a fim de levar a efeito o resultado. Cada vez que o texto aparentemente dá a entender uma criação mediada (i. e., os materiais existentes ou as forças da natureza seriam autorizados ou equipados por Deus para obra de levar a efeito a ordem da criação — sendo três exemplos: “Produza a terra” [Gn 1.11]; “Produzam as águas” [v. 20]; “Produza a terra” [v. 24]), o versículo seguinte, em dois dos três casos (v. 21,25) atribui as mesmas ações —E 36]

diretamente a Deus. Somente Gênesis 1.11 (a produção de vegetais pela terra) pode ser uma exceção à representação da obra de Deus como criação imediata, uma vez que o versículo 12 mantém a mesma maneira de falar, sem as especificações dadas em Gênesis 1.21 e 25. No entanto, pode ser que não passasse mesmo de um modo de destacar o recipiente (a terra ou as águas) dos futuros benefícios divinos, em vez de apresentar textualmente a agência intermediária ou secundária nesses casos.

De modo geral, porém, o método da criação era tão claro como a sua fonte: era Deus que criava, e ele o fazia através de sua palavra. A criação através da palavra enfatiza mais do que o método. Ressalta, outrossim, que a criação estava

de acordo com o conhecimento de Deus incorporado em sua palavra. Semelhantemente, seu desígnio proposital e a função predeterminada de todas as coisas era destacado, uma vez que ele frequentemente *dava nome* àquilo que criava. Assim sendo, a essência e o propósito da sua criação foram esboçados desde o seu início. E, se Ele dava nome a essas coisas, então era possuidor delas, porque a pessoa somente dá nome àquilo que possui ou sobre o qual exerce jurisdição.[7]

Muitas vezes, o debate quanto ao período de tempo da criação consome mais tempo e energia do que o necessário em nossos esforços atuais para compreender o texto. A teologia bíblia em geral não tem interesse nesse debate. Não obstante, a decisão com respeito a Gênesis 1 e 2 como relatório de um *início absoluto* ou um *início relativo* é de preocupação central na teologia.

Recentemente, muitas traduções modernas preferem a construção "quando... então" para Gênesis 1.1-3: *"Quando* Deus criou... a terra estando sem forma... *então* Deus disse" (grifo do autor). Embora tal construção seja possível gramaticalmente, há argumentos fortes contra essa análise ou tradução. Tanto a pontuação hebraica massorética como as transliterações gregas do texto hebraico em letras gregas mostram de maneira convincente que havia uma história de interpretação bem respeitável que entendia a primeira palavra, *h^{e}rêsít,* como substantivo absoluto, "no princípio", e não como substantivo hebraico construto, "ao início da criação" ou "Quando Deus começou a criar"[8]. Portanto, Gênesis 1.1 se compromete com o início absoluto de todas as coisas ("os céus e a terra") fora de Deus.

O emprego do verbo *hãrã*\ "criar" (Gn 1.1,21,27; 2.3-4; 5.1-2; 6.7), não parece tão determinativo de um início absoluto como alguns esperam que deva ser. Isso fica evidente no

fato de que, com exceção do próprio Deus, não se apela linguisticamente a esse conceito aplicando-o aos diálogos entre mortais. Desse modo, na Bíblia, o verbo é de fato restrito a Deus como seu único sujeito. Nunca é empregado com qualquer agência material, e é traduzido na Septuaginta, a versão grega do Antigo Testamento, pelo verbo grego mais forte "criar" (*ktizõ*). Mesmo assim, aparece na narrativa da criação como expressão paralela de duas outras palavras: *'ãsâh,* "fazer" (Gn 1.26-27; cf. também seu uso paralelo em Is 41.20; 45.18, posteriormente), e *yãsar,* "formar, moldar" (Gn 2.7; cf. seu emprego posterior em Is 43.1; 45.18; Amós 4.13). Em Isaías 45.18, os três verbos surgem em paralelismo, desta forma desautorizando qualquer distinção ou nuança importante entre eles:

Porque assim diz o Senhor, que criou *[bãrã']* **] os céus,**

o Deus que formou *[yãsar]* **a terra, que a fez** *[ãsâh]*

e a estabeleceu *[kü«]*;

ele não a criou *[bãrã']* **para ser vazia,**

mas a formou *[yãsar]* **para ser habitada:**

Eu sou o Senhor e não há outro.

Sem dúvida alguma, "criar" realmente aparece no início da ordem da criação (Gn 1.1), com a primeira aparição de vida (v. 21) e com a indicação de que o homem foi feito à imagem de Deus (v. 27). Isto, porém, não pode ser usado para fundamentar o ponto de vista insustentável da evolução teísta, conforme A. H. Strong e James Orr[9] defenderam no início do século XX. Eles notaram que houve o que chamariam de três interrupções na obra divina de criação: (1) na criação da matéria (1.1), (2) na criação de

vida (1.21), e (3) na infusão da *imago Dei* no homem e na mulher (1.26,27). Como demonstrado anteriormente, o uso paralelo de verbos de criação desestimulam a valorização excessiva da palavra *bãrã',* em detrimento dos outros dois verbos — "fazer" e "formar" —, com o simples objetivo de afirmar que a evolução teísta é ensinada no texto bíblico.

Concluímos, portanto, que Deus iniciou o processo da criação a partir de nada mais do que sua própria palavra. Afirmações mais detalhadas terão de esperar até que Hebreus 11.3 declare uma doutrina de *ex nihilo,* "do nada", em termos definitivos.

Os *dias da criação.* Os "dias" da criação chegam ao clímax na criação do homem e da mulher. Eram o interesse principal do nosso escritor. Isto porque, em estilo típico que *se observa em toda a obra do Gênesis, o autor traçou rapidamente o quadro, mostrando os detalhes em que tinha apenas interesse passageiro, antes de tratar pormenorizadamente do assunto ou pessoas com que mais se preocupava. Adão e Eva foram feitos no sexto dia, mas a duração daquele "dia" (jom) e os detalhes de como foram criados se explicam em Gênesis 2.4 ss. Até esta altura, o leitor já deve saber da elasticidade do autor em seu emprego da palavra "dia": tem a mesma abrangência de significados diferentes que se conhecem no vernáculo. É igual à luz do dia (1.5); nossos dias civis que formam o ano (v. 14); e a extensão total da criação (2.4).

O sexto período de tempo da criação deve ter durado mais do que vinte e quatro horas, pois foi tempo suficiente para Adão sentir-se solitário (2.20). Por certo, isto levou mais do que uma única tarde de pensamento ocioso! Além disto, ocupou-se da tarefa de dar nomes aos animais enquanto

sua solidão aumentava. Enfim, Deus criou uma mulher, e ainda era o sexto “dia”.

Mormente pela influência de Agostinho, na igreja primitiva — continuando até meados do século XIX — predominava o ponto de vista de que houvera três “dias” de criação antes que fosse criado o tipo de dia que há no calendário, no quarto dia (1.14). Sendo assim, o emprego da palavra que aqui propomos não é projeção regressiva, feita modernamente, para um texto antiquado que precisa ficar livre de embaraços científicos. Era o ensino claro do próprio texto. Deus não fez um dia de vinte e quatro horas antes que se passassem três desses tipos de “dias” de Gênesis!

Alguns dos pormenores daquilo que se seguiu à palavra divina de Gênesis 1.26 agora são complementados em 2.4-7, que não é a narrativa de uma segunda criação, mas o destrinchar da ênfase da narrativa descrita rapidamente no capítulo 1. Adão não ficou “vivo” *(nepes hayyâti)* — tradução mais literal, não muito exata, diz: “alma vivente” — até que Deus tomou um pouco do pó da terra, deu-lhe forma e soprou nele o fôlego da vida. Sem dúvida, há expressões antropomórficas aqui, mas todas elas são figuras da atividade direta de Deus na criação de homem e mulher. A vitalidade humana era uma dádiva direta da parte de Deus, porque antes disto não era “vivo” — foi o que o texto afirmou com detalhes!

Eva também foi “edificada” (*bãnâh*) por Deus, mas de maneira tal que foi assegurada a sua proximidade de Adão. Ela tinha de ser “osso dos (seus) ossos e carne da (sua) carne” (2.23). Ambos originaram-se da mão de Deus. O homem estava tão vinculado à terra que, assim como se alterou a sua sorte, assim também passou a ser a sorte da natureza; e a mulher era igualmente vinculada ao homem, “porquanto do homem foi tomada”.

Ambos, porém, compartilhavam em pé de igualdade da dádiva mais sublime já dada a qualquer das ordens da criação: a imagem de Deus. Homem e mulher partilhavam da mesma maneira, e em pé de igualdade, desta marca mais sublime e exclusiva colocada na criação. É somente no futuro, no Novo Testamento, que o conteúdo desta imagem ficará mais claro em termos de definições (p. ex„ a “imagem de Deus” incluirá “conhecimento”, Cl 3.10; e “justiça e santidade”, Ef 4.24). No registro de Gênesis, o conteúdo exato dessa imagem é menos especí-í 39]—

fico. Vemos que são expressos em conceitos tais como a possibilidade da comunhão e comunicação com Deus, o exercício de domínio e liderança responsáveis sobre a criação que pertence a Deus, e o fato de que, de algum modo que ainda não foi especificado, Deus é o protótipo do qual o homem e a mulher são meras cópias, réplicas *(selem,* “estátua ou cópia lavrada ou trabalhada”) e fac-símiles (*d*^{e}*müt*, “semelhança”).[10]

A palavra de bênção. A palavra da criação foi seguida por uma palavra de bênção. Por ela, todas as criaturas do mar e do ar foram dotadas de capacidades reprodutivas e incumbidas de uma missão divina:

Deus os abençoou, dizendo:

“Frutificai e multiplicai-vos; enchei as águas dos mares, multipliquem-se as aves sobre a terra”.

(Gn 1.22)

A raça humana partilha essa parte da bênção com a ordem da criação mencionada no versículo 22, mas uma parte adicional da nossa bênção parece advir, incontestavelmente, da dádiva da imagem de Deus. Termos

quase idênticos se empregam nos versículos 26 e 28 para ampliar uma parte da imagem que estava em lugar de destaque na mente de Deus quando tão graciosamente deu benefícios àquele primeiro casal: deveria subjugar e ter domínio sobre toda a criação (v. 28). Naturalmente, a missão divina de “subjugar” (*kãhas)* e “dominar” (*rãdâlt*) não era uma licença para a humanidade abusar das ordens da criação. O homem não deveria ser um tirano ou uma lei para si mesmo. Deveria ser apenas vice-regente de Deus, e a ele, portanto, tinha de prestar contas. A criação foi um benefício para o homem, mas o homem tinha de ser proveitoso para Deus!

Mais uma vez, veio a divina palavra de bênção: “E Deus abençoou e santificou o sétimo dia, porque nele descansou *[sãbat]* de toda a obra que havia criado e feito” (2.3). O dia é chamado sabá (*sabbãt*), porque nele se celebrava a cessação *(sãbat)* divina de toda sua obra. Desta forma, fez divisão entre a obra de criação e toda a obra subsequente (geralmente chamada providência). Assim, a história recebe um dos três marcadores de tempo divino que se acham na revelação: (1) o sabá; (2) o “está consumado” de Salmo 22.31; João 19.30 (a divisão entre a redenção prometida e a redenção realizada); e (3) o “está cumprido” de Apocalipse 21.6 (a divisão entre a história e a eternidade).

Assim Deus fez com que o sétimo “dia” fosse santo, como memorial perpétuo à completação do universo inteiro e de tudo quanto nele havia. Seu “descanso”

tinha de ser simbólico para o homem, não somente em seu ritmo de trabalho e cessação da labuta como também em suas esperanças eternas. Essa terminação era tão decisiva que o escritor também “cessa” abruptamente sua narrativa de eventos; não concluiu com a expressão esperada: “E houve tarde e manhã, o sétimo dia”. "

Tudo fora completado. Tudo fora feito. Tudo era “bom”; de fato, era “muito bom” (1.31). Toda função, todo ser, e toda bênção necessária para levar a efeito a vida e suas alegrias estavam disponíveis. Tudo, porém, era bondade ainda não testada.

A primeira palavra de promessa: a semente

Para testar a obediência do homem e a sua livre decisão de seguir seu Criador, Deus colocou a árvore do conhecimento do bem e do mal no jardim do Éden, proibindo Adão e Eva de comer do seu fruto. Em si, a árvore não continha enzimas ou vitaminas mágicas; meramente representava a possibilidade de o homem rebelar-se contra a palavra de Deus. Ao comer do fruto, a humanidade passaria a “conhecer” pessoalmente (i.e., provaria experimentalmente) o lado oposto do bem que até então desfrutava. A totalidade da experiência — boa e ruim — entraria no repertório de suas sensações.

É necessário acrescentar outro fator antes que se possa entender a teologia da queda. A serpente (*hannãhãs*), aquela criatura que era “o mais astuto de todos os animais do campo” (Gn 3.11), também estava presente no jardim.

A astúcia e sutileza da serpente eram comparavelmente maiores do que as de qualquer animal do campo.[11]

A maioria das pessoas sabe que o Novo Testamento identifica essa serpente com Satanás: “O Deus de paz em breve esmagará Satanás debaixo dos vossos pés” (Rm 16.20); “E foi expulso o grande dragão, a antiga serpente, chamada Diabo e Satanás, que engana todo o mundo” (Ap 12.9; 20.2); “A serpente enganou Eva com a sua astúcia [...] porque o próprio Satanás se se disfarça de anjo de luz” (2Co

11.3,14). Poucos, porém, reconhecem que ele assim agiu no jardim do Éden.

A forma e o formato de Satanás não se devem deduzir de sua denominação de serpente, nem mesmo a palavra “dragão”. Não se pode determinar a morfolo-gia dele pela maldição lançada sobre ele. Gênesis 3.14 meramente assevera que a derrota dele era tão certa que haveria de, simbolicamente, “andar sobre o seu ventre” (cf. Gn 49.17; Jó 20.14, 16; SI 140.3; Is 59.5; Mq 7.17), o que aponta para a futura derrota plena de Satanás. Além disso, a sua situação desprezível e a sua abjeta humildade eram tão reais que lambería o pó ou, conforme dizemos hoje, [11]

“comeu pó”. Ambas as frases seguem a expressão figurativa do Antigo Oriente Próximo, representando seres humanos conquistados: ficavam prostrados, com o rosto em terra, defronte dos monarcas vitoriosos, muitas vezes formando nada mais do que o escabelo do trono real.[12] Sem dúvida, os répteis não comem terra para se alimentar, mas Satanás provaria a derrota como resultado do papel que desempenhou na tentação. Devemos, outrossim, observar com cuidado que Deus já criara “répteis”, conforme Gênesis 1.24, e os pronunciara “bons” (v. 25). Portanto, a maldição sobre Satanás não pode ter sido o motivo para que Deus criasse “animais que rastejam”, pronunciando sobre eles uma maldição por causa da ação de Satanás; esse modo de locomoção já existia na ordem criada, sem nenhuma implicação negativa.

A serpente consistentemente falava por conta própria no diálogo com a mulher; não era representante de outra pessoa. Estava ciente do que Deus dissera; de fato, com seu próprio conhecimento, sabia as possíveis alternativas

e eventualidades. Para a mulher, era uma pessoa e não algum dos animais, porque não expressou surpresa quando ela lhe falou. No entanto, ficou ofendida com a limitação distorcida que a serpente atribuía a Deus e à liberdade restrita do primeiro casal. A serpente queria dizer que era grosseiramente injusto que Deus lhes negasse o privilégio de comer de alguma das árvores do jardim.

O engano conseguiu, porém, impor o seu logro, e a mulher sucumbiu à forte pressão e argumentação astuta do próprio tentador. Adão também desobedeceu, mas com menos motivos de pressão do que aquela que fora aplicada à mulher. Ele apenas comeu, conquanto tivesse grande vantagem por andar e falar no jardim há mais tempo do que Eva. Assim, a primeira tragédia do fracasso de três personalidades selecionadas pelo autor para reflexão teológica montou o cenário para uma nova palavra de bênção divina. Se haveria de vir alguma bênção de algum lugar, seria da parte de Deus.

Foi uma palavra profética de juízo e de libertação, dirigida à serpente (3.14-15), à mulher (v. 16) e ao homem (v. 17-19). Em cada caso, foi declarada a razão da maldição: (1) Satanás ludibriou a mulher; (2) a mulher escutou a serpente; e (3) o homem escutou a mulher — ninguém escutou a Deus! Como consequência, a própria terra sentiría os efeitos da queda do homem. Daria cardos e abrolhos, bem como causaria o suor humano. Ao mesmo tempo, filhos nasceríam com dor, e o fato da mulher “voltar-se” (*fsüqâh*) para seu marido (e não “teu desejo”, como querem quase todas as traduções)[13], resultaria no fato dele “governar” (*mãsal*) sobre ela. A serpente, por sua parte, enfrentaria a vergonha da derrota certa e final.[14]

Em meio ao canto fúnebre de pesar e repreensão, no entanto, surgiu a palavra surpreendente de esperança

profética da parte de Deus (Gn 3.15). Uma hostilidade divinamente instigada — “porei inimizade entre ti [a serpente] e a mulher, entre a tua descendência e o descendente [semente] dela — chega ao clímax com o surgimento triunfante de um “este” — sem dúvida um homem representativo da semente da mulher. Ele desferiría um golpe mortal na cabeça de Satanás, enquanto o máximo que a serpente poderia fazer, ou mesmo seria permitida a fazer, seria dar uma mordida no calcanhar desse descendente masculino.

Não se revelou de imediato quem seria esse descendente. Talvez Eva pensasse que fosse Caim. Deu a seu filho o nome de Caim (hebr. *qayin)* dizendo: “adquiri (hebr. *qaniti)* um homem, a saber, o **Senhor”** (4.1) —esta é pelo menos uma maneira de traduzir a frase enigmática.[15] Independentemente da interpretação dada à expressão, Eva equivocou-se, e o texto bíblico apenas registra os anseios dela, talvez indicando a clara compreensão que ela tivera de Gênesis 3.15 — tinha esperança de que Deus traria uma pessoa que lidaria com o pecado que ocasionara a queda.

Não obstante, Deus não ficara em silêncio. Falara, e a sua palavra profetizava outro dia, quando a reviravolta total do golpe temporário da serpente surgiría como resultado daquele que falara tão peremptoriamente. Além disso, a “bênção” do plano da promessa de Deus para a humanidade continuou de fato. Uma evidência daquela bênção se vê na genealogia dos dez homens mais significativos do período antediluviano registrados em Gênesis 5.[16] Eram “frutíferos” e “multiplicaram-se”, assim como Gênesis 5.2 reafirmou aquela palavra que disse: “Criou o homem e a mulher, e os abençoou”. E, assim, tiveram “filhos e filhas”, como mais um sinal da bênção de Deus.

A humanidade foi abençoada nos campos (4.1-2), e nos avanços culturais também (v. 17-22). Ademais, a seleção dos vinte homens que conduziram as duas genealogias até Abraão (aparentemente, foram listados apenas os mais importantes da linhagem e sequência) marcou o progresso daquela “semente” prometida a Eva, bem como os intermediários daquela bênção para os seus contemporâneos.

Entrementes, o tema de julgamento continuou a estragar o registro. Houve outra notícia de banimento da presença imediata do Senhor. Assim como Adão e Eva foram expulsos do jardim do Éden, em Gênesis 3.23-24, assim também Caim, o assassino do seu irmão Abel, foi condenado a ser “fugitivo e errante pela terra” (4.12-16).

O sentimento da presença de Deus fora tão íntimo que, quando se traziam ofertas ao Senhor, era o próprio Senhor que em primeiro lugar inspecionava o homem (4.4-5) e, depois, a oferta. Deus atribuía mais valor à condição do coração do ofertante do que à oferta que este trazia. Assim aconteceu que ciúmes se irromperam na instituição da família, tendo como resultado o assassinato e a imposição necessária do tema de julgamento.

A segunda palavra de promessa: o Deus que habita nas tendas de Sem

A segunda crise do mundo veio com a subversão da instituição do estado, levando um populacho desregrado a praticar a iniquidade. Antes disso, Lameque já começara a perverter o propósito do governo, com sua tirania e poligamia jactanciosas (Gn 4.23-24). Não quis que ninguém o desafiasse nem repreendesse. Se Deus vingaria a Caim sete vezes, então Lameque queria ser vingado setenta e sete vezes

Em meio à bênção divina — “quando os homens começaram a multiplicar-se na terra” (6.1) — surgiu o acúmulo da maldade. Os potentados daqueles dias, tendo adotado para si mesmos o título real empregado no Oriente Próximo de “filhos de Deus”[17], começaram autocraticamente a multiplicar esposas para si mesmos como bem entendiam. Sua cobiça por um “nome” (hebr. *sem,* ou seja, “uma reputação”, v. 4), levou-os a acumular os seus excessos e abusar dos propósitos de seu ofício.

Deus, exasperado, deu por perdida a humanidade. Seu Espírito não continuaria a lutar com os homens (6.3). Tais “gigantes” (v. 4) ou aristocratas *(tfpilim gihhorím)* tinham de ser interrompidos em suas iniquidades. Os corações dos homens e das mulheres estavam continuamente cheios de maldade. Mais uma vez há de surgir o tema da expulsão, mas de maneira muito mais trágica e definitiva: Deus estava para fazer desaparecer o homem da face da terra (v. 7).[18]

“Noé, porém, encontrou graça aos olhos do **Senhor” (6.8),** porque era “homem justo e íntegro em sua geração” (v. 9). Assim sendo, o segundo maior tempo de necessidade da terra, conforme esse texto, haveria de receber o alívio, como aconteceu em Gênesis 3.15, com a operação da salvação da parte de Deus. Havia um remanescente justo — não por acidente nem por qualquer tipo de parcialidade. O pai de Noé, Lameque, achou em Noé — na ocasião do nascimento deste — a “consolação” (este é o significado de “Noé”) de que seu trabalho na terra, previamente amaldiçoado pelo Senhor, agora passaria a ser aliviado com a ajuda de Noé (5.29).

A iniquidade forçando a intervenção divina não era uma sorte inevitável alocada a todos os homens agora que a queda era fato consumado. Existiram homens justos.

Considere Enoque. “Enoque andou com Deus” durante 300 anos, não como eremita solitário, mas como homem que criou uma família de filhos e filhas (5.22). Deus ficou tão satisfeito com a vida de obediência e fé deste que “não foi mais visto” na terra; “Deus o havia tomado” (v. 24). O texto trata de modo tão natural a questão de um homem mortal ser introduzido na própria presença de Deus que ficamos atônitos de não se seguir qualquer explicação adicional. Será que a trasladação de Enoque servia como paradigma para os homens do Antigo Testamento até que infõrmações posteriores viessem a preencher as lacunas informativas? A revelação daquele fato sempre ficaria disponível se os homens quisessem meditar sobre as suas implicações.

Noé era daquela estirpe. Noé achou graça aos olhos de Deus. Noé era justo diante do Senhor no meio de sua geração (7.1). Instruído por Deus, construiu uma arca. Assim ele e a sua família experimentaram a salvação da parte de Deus enquanto o juízo veio sobre o restante da raça humana.

A bênção divina: “Frutificai, multiplicai-vos e enchei a terra”, foi repetida novamente, dessa vez dirigida a Noé, à sua esposa, aos seus filhos, às esposas destes, e a toda criatura vivente na terra, no ar e no mar (8.17; 9.1,7). Neste ponto, Deus acrescentou a sua aliança especial com a natureza. Ele manteria “plantio e colheita, frio e calor, verão e inverno, dia e noite”, sem interrupção, enquanto durasse a terra (8.22). O conteúdo dessas promessas formava uma “aliança eterna entre Deus e todos os seres viventes de toda carne que há sobre a terra” (9.8,11,16) simbolizada pelo arco no céu. Junto a essa nota da bênção da parte de Deus havia a sua promessa: “Não tornarei a amaldiçoar (*qallêl*) a terra por causa do homem” (8.21), lembrança de uma maldição semelhante pronunciada contra a terra em

Gênesis 3.17. Semelhantemente, a referência à "imaginação do coração" *(yêser lêb)* do homem em 8.21 relembrou uma frase semelhante com o emprego da mesma palavra, *yêser,* em Gênesis 6.5. Considerando a reiterada apresentação de tais aspectos, pode-se asseverar com confiança que a unidade da estrutura se estendia de Gênesis 1—ll.[19]

A palavra de julgamento e de salvação atingiu seu ponto mais alto em acontecimento que se seguiu à segunda crise da terra. Veio através de Noé, depois de ficar sabendo o que seu filho Cam lhe fizera enquanto estava dormindo, pesadamente, sob o efeito do vinho.

A estrutura de Gênesis 9.25-27 é um heptástico (estrofe de sete versos) dividido em três partes pelo repetido refrão da servidão de Canaã, filho do condenado Cam:

E [Noé] disse:

"Maldito seja Canaã;

Ele será escravo de escravos de seus irmãos".

E acrescentou:

Bendito seja o SENHOR, o Deus de Sem; e Canaã seja seu escravo.

Engrandeça Deus a Jafé,

e habite [ele] nas tendas de Sem; e Canaã seja seu escravo.

Ora, a questão principal é esta: quem é o sujeito do verbo *ufyiskõn,* "habite ele" em Gênesis 9.27? Concordamos com o juízo do Targum de Ônquelos, Filo, Maimônides, Rashi, Aben Ezra, Teodoreto, Baumgartem e Delitzsch que o sujeito

é Deus, e não Jafé. Nossas razões são as seguintes: (1) presume-se que o sujeito da oração anterior continue na oração seguinte quando o sujeito é oculto, o que se aplica a este em que se diz apenas “habite ele”; (2) o emprego do objeto indireto da linha anterior como sujeito (Jafé) exigiría fortes razões con-textuais para se justificar; (3) o contexto dos próximos capítulos designa Sem como o primeiro em honra quanto às bênçãos; e 4) a frase hebraica *ufyiskõn b^{e}’oh°lê sêm,* “e ele habitará nas tendas de Sem”, dificilmente faria sentido ao ser atribuída a Jafé, porque a Jafé já fora concedida a bênção da expansão.

O plano da profecia inteira parece dedicar apenas a primeira parte a Canaã, a segunda a Sem e Canaã, e a terceira a todos os três irmãos. No computo geral, portanto, a melhor opção é considerar que Deus prometeu a Sem uma bênção especial. Ele mesmo habitaria entre os povos semíticos. A palavra empregada para “habitar” se relaciona com o conceito posterior da teologia mosaica da glória “chequiná” de Deus, pela qual a presença de Deus por sobre o tabernáculo foi evidenciada pela coluna de nuvem de dia e o pilar de fogo de noite. Assim sendo, Sem seria aquele através de quem a “semente” prometida anteriormente haveria de vir. Deus não dissera: “Bendito seja o **Senhor,** Deus de Sem” **(9.26)?** E por que empregou essa forma distinta de tratamento? Poder ia ser que havia vinculação entre a bênção e a habitação com Sem? E poderia ser que ambas eram a próxima provisão divina para contornar a crise mais recente da terra?

A terceira palavra de promessa: uma bênção para todas as nações

A terceira e última crise que atingiu a terra durante esse período da mistura de bênção e maldição foijo esforço

conjunto feito pela raça humana para organizar e conservar a sua unidade em derredor dalgum símbolo arquitetônico. Conforme disseram: “Façamos para nós um nome, para que não sejamos espalhados pela face de toda a terra” (Gn 11.4).[20]

— i -1(0 >

Embora a bênção divina continuasse a se concretizar na multiplicação das pessoas (11.10-32) ao ponto delas encherem a terra com cerca de setenta nações (10.1-32), os pensamentos dos corações humanos mais uma vez se desviaram para longe da glória de Deus e de sua providência. O julgamento divino contra os homens veio na forma dupla da confusão da linguagem deles e na dispersão dos povos por toda a face da terra. Mais uma vez, porém, o tema de pecado--maldição foi compensado pela tema de graça-bênção.

Em vez de unir os homens em derredor de um projeto etnopolítico que visasse à glorificação do homem e das suas capacidades de satisfazer as necessidades de uma comunidade de nações diversificadas, Deus mais uma vez interveio com uma palavra de bênção. Essa palavra foi o clímax de todas as outras bênçãos pronunciadas durante a narrativa pré-patriarcal. Cinco vezes seguidas, Gênesis 12.1-3 — seção transicional entre os dois períodos de Gênesis — repetiu a palavra “bênção”. E não era surpreendente que se tratasse de uma palavra dirigida a um descendente de Sem, Abraão. Ele mesmo seria abençoado, e, por meio desta bênção, ele haveria de ser uma bênção para todas as nações da terra. Aquilo que as nações não podiam atingir pela sua própria organização e alvos, agora lhes seria concedido pela graça.

O número de pessoas incluídas em “todas as famílias da terra” (*mispᵉhõt hã’ᵃdãmãh)* é o mesmo da lista das nações em Gênesis 10. Gênesis 10.32 não terminara dizendo: “Essas são as famílias dos filhos de Noé” (*mispᵉhdt bᵉnê nõah)*[7] A promessa, portanto, era universal, e a participação nela seria apenas limitada à resposta da fé — assim como foi condicionada pela fé de Abraão.

Dessa forma, a terceira crise da terra foi mais uma vez resolvida pela palavra de graça do mesmo Deus que tratou do pecado de modo justo. Concluímos que a teologia desta seção é um desenvolvimento unificado, envolvido e levado adiante pela livre e graciosa palavra de Deus. Tudo começa com uma palavra de poder criador; termina com uma palavra de promessa.

A grande ruína da primeira desobediência humana, a distorção tirânica do poder político, e as orgulhosas aspirações à unidade com base humanís-tica levaram aos juízos da queda, do dilúvio e da dispersão da raça humana. Os fatores teológicos achados em cada crise que perpetuaram o juízo divino foram os pensamentos, imaginações e planos de um coração maligno (3.5-6; 6.5; 8.21; 9.22; 11.4). A palavra salvadora de Deus, no entanto, era suficiente para cobrir toda falha dos mortais. Junto aos temas de pecado-julgamento, veio uma palavra nova, com respeito a uma “semente” (3.15), uma raça entre a qual Deus habitaria (9.27), e a bênção daquilo que futuramente Paulo chamaria de “boas novas” do evangelho (G1 3.8) oferecidas a cada nação sobre a face da terra (Gn 12.3).

Excurso A: Os números das genealogias de Gênesis podem ser usados para calcular a data do nascimento de Adão?

A mais importante observação que se pode fazer sobre o uso teológico dos números de anos em que os dez antediluvianos de Gênesis 5.3-32 e os nove ou dez pós-diluvianos de Gênesis 11.1-32 tiveram filhos, e o total de anos que viveram, é que em nenhum lugar o texto bíblico acrescenta esses números ou os emprega para traçar um registro cronológico do nascimento de Adão ou do número total de anos que se passaram antes e depois do dilúvio. No entanto, o mesmo autor que registrou esses números, Moisés, em outra ocasião apresentou um resumo numérico, como acontece em Êxodo 12.40, em que se diz que Israel esteve no Egito por 430 anos. Um escritor posterior, em IReis 6.1, disse que 480 anos se passaram do êxodo do Egito até o quarto ano do reinado de Salomão, quando ele começou a construir o templo. Mais uma vez, em Juizes 11.26, será possível observar que trezentos anos se passaram entre a entrada na terra e o tempo do juiz Jefté, que viveu aproximadamente em 1100 a.C. Portanto, não havia receios de apresentar esses resumos numéricos; essa prática, porém, não foi seguida em Gênesis 5 e 11.

Se, contudo, os números de Gênesis 5 e 11 não precisam ser acrescentados, por que motivo foram registrados? Existem dois motivos teológicos para sua inclusão. Primeiramente, o fato de os números do total de anos que cada um deles viveu ficarem em torno de mil anos até duzentos anos demonstra que homens e mulheres foram feitos imortais, mas os efeitos corrosivos do pecado já podiam ser observados até mesmo no aspecto físico da vida. Em segundo lugar, os mesmos efeitos corrosivos do pecado podiam ser vistos no declínio da idade em que esses mortais conseguiam gerar filhos, passando da avançada idade de quinhentos para vinte e nove anos.

Os bispos anglicanos J. B. Lightfoot (século XIX) e James Ussher (século XVII) estavam grosseiramente errados ao

conjeturar — com base em emprego inapropriado e não bíblico dos números em questão — que Adão foi criado no dia 24 de outubro de 4004 a.C., às 9h30min, no horário do meridiano 45 leste. Por serem estudiosos sérios, não arriscariam ser mais precisos do que isso! Não conseguiram notar que o texto não apenas deixa de fazer o que fizeram, mas que as genealogias bíblicas frequentemente apresentam consideráveis quantidades de condensações, em diversos casos. É por isso que Mateus 1.1 mostra Jesus como o filho de Davi (c. 1000 a.C.), que por sua vez era o filho de Abraão (c. 2100 a.C.). Além disso, a genealogia apresentada em Mateus 1 reduziu a linhagem de Jesus a três conjuntos de quatorze pessoas, uma vez que o nome de “Davi” (hebraico *dwd),* se somado, é igual a quatorze: “D” = 4; a segunda letra hebraica, *waw* (w) = 6; e o último “D” = 4, totalizando 14.

Mesmo nas duas genealogias de Gênesis, havia duas advertências implícitas para que esses números não fossem usados com o objetivo de obter uma perspectiva cronológica da extensão do tempo. Por exemplo, Gênesis 11.26 pode dar a entender que o pai de Abraão teve trigêmeos em seu septuagésimo aniversário. Contudo, as somas não darão muito certo, se empregarmos os números a partir dessa perspectiva. Abrão (também chamado Abraão), que é um dos chamados trigêmeos, deixou Harã quando seu pai morreu (12.4; At 7.4), mas tinha somente 75 anos na ocasião. Mas Gênesis 11.33 afirma que Terá viveu 205 anos. Se Abrão tivesse nascido no septuagésimo ano de vida de Terá, e tivesse 75 anos quando seu pai morreu, os anos de vida de Terá seriam 145, e não 205.
Portanto, consideramos que o septuagésimo ano foi quando ele começou a ter filhos, mas os números não têm valor algum no cálculo do total de tempo transcorrido, de pai para filho, conforme a proposta de Lightfoot e Ussher.

Sendo assim, a lista de nomes de Gênesis 5 e 11 registra apenas as pessoas muito importantes que dão continuidade à linhagem e, então, nomeiam o descendente sucessor, ainda que ele esteja a muitas gerações de distância. Exemplos posteriores na história de Israel apresentam lacunas de sete a dez gerações — com mais frequência desconsideradas do que incluídas —, e ainda assim costuma-se dizer que o pai "gerou" aquele que está a muitas gerações de distância.

Em relação ao assunto, poucos conseguiram fazer par ao excelente estudo de William Henry Green, professor do Seminário de Princeton, no século XIX. A cuidadosa pesquisa de Green sobre uma porção dessas genealogias reforça a conclusão aqui descrita.[21]

Excurso B: Os filhos de Deus e as filhas dos homens (Gênesis 6.1-4)

Existem três posicionamentos para explicar Gênesis 6.1 -4. Podem ser designados da seguinte forma: (1) a visão das raças mistas cos-mologicamente (a mistura de anjos e humanos); (2) a visão das raças mistas religiosamente (o piedosos setitas e os mundanos cai-nitas); e (3) a visão das raças mistas sociologicamente (aristocratas despóticos e formosas plebeias).

O ponto de vista mais antigo e conhecido é aquele segundo o qual os filhos de deus eram "anjos" que abandonaram o céu, vieram para a terra e mantiveram relações sexuais "com as filhas dos homens", deixando uma raça de "gigantes" (hebr. *nephilim).* O livro pseudepigráfico de Enoque (c. 200 a.C.), nos capítulos 6.1—7.6, apresenta essa teoria, assim como fizeram o historiador Josefo *(Antiguidades* 1.3.1) e a Septuaginta, a tradução grega do Antigo Testamento feita no século III a.C. (todavia,

apenas o manuscrito Alexandrino o faz; a edição crítica da Septuaginta, por Alfred Rahlfs, não o faz). Todos eles explicam “filhos de Deus” como anjos, mas esse emprego do termo ocorre apenas em Jó 1.6; 2.1 e 38.7 (com possível paralelo em 29.1 e 89.7 para “filhos do poderoso”).

Em lugar algum das Escrituras, nem mesmo em Gênesis 6, é dito que anjos casaram-se com humanas. Na realidade, Marcos 12.25 declara que anjos não se casam. Mais sério ainda é o fato de que, se o problema começou com a iniciativa dos “filhos de Deus” — nessa perspectiva, os anjos —, por que Deus não inundou o céu em vez de trazer julgamento sobre a terra? Como fundamentação adicional para a teoria de anjos, alguns recorrem também a 1 Pedro 3.18-20; 2Pedro 2.4 e Judas 6,7. Essas passagens, no entanto, não mencionam casamentos angelicais.

O ponto de vista das raças mistas religiosamente dá-se tão bem quanto a perspectiva das raças mistas cosmologicamente. Segunda essa visão, a linhagem apóstata de Sete cometeu o pecado de colocar-se em jugo desigual com as descrentes “filhas dos homens”, isto é, mulheres da linhagem de Caim. Porém, esse ponto de vista fracassa, pois emprega o termo “homens” no versículo 1 de maneira distinta daquela do versículo 2: no versículo 1, significa “humanidade” de maneira geral, mas, no versículo 2, significa a “linhagem de Caim” especificamente. Seguindo o raciocínio, por que será que uma raça mista religiosamente teria resultados físicos tão dramáticos como a concepção de “gigantes”, conforme se interpreta a expressão hebraica *nephilim gibborim*[7] Até onde se sabe, a religião não afeta o DNA desse modo!

O melhor ponto de vista é das raças mistas sociologicamente. Os títulos de “filhos de Deus” era há muito atribuído a reis, nobres e aristocratas no Antigo

Oriente Próximo. Esses déspotas sedentos pelo poder chegavam a ser “homens de renome” (Gn 6.4). Em sua busca por poder, eles usurpavam controle despoticamente. Pervertiam o conceito de governo entregue por Deus, fazendo o que bem entendessem. Não se preocupavam com a atribuição primária de Deus ao estabelecer os governos: trazer alívio por meio de melhorias e correções das injustiças e iniquidades terrenas. Além disso, eram polígamos (6.2).

As evidências a favor dessa visão são as seguintes: (1) os targu-mins aramaicos antigos traduziam os “filhos de Deus” como “filhos de nobres”; (2) a tradução grega feita por Símaco trazia a mesma frase como “os filhos de reis ou senhores”; (3) a palavra hebraica para “Deus/deus” é *elohim,* empregada nas Escrituras e traduzida em diversas versões como “magistrados” ou “juizes” (Êx 21.6; 22.8; SI 82.1,6); e (4) descobertas do Antigo Oriente Próximo validam o emprego pagão de nomes de muitos deuses e deusas como forma de trazer mais prestígio e poder aos reis e governantes de seus dias.

Em relação aos chamados gigantes, a palavra *nephilim* ocorre apenas em Gênesis 6.4 e Números 13.33 — neste último trecho, refere-se aos anaquins, pessoas de grande estatura. A raiz da palavra *nephilim* vem de *naphal,* “cair”. Ademais, em alguns contextos, a palavra *nephilim* está associada à palavra *gibborim,* que vem de *gibbor* — ou seja, “homem de valor, força, riqueza ou poder”. Por exemplo, Ninrode, em Gênesis 10.8, era um *gibbor.* Parece ter sido também um rei na terra de Sinar (i.e., provavelmente a Babilônia). Portanto, o significado de *nephilim,* nesse contexto, não parece ser “gigantes”, mas algo como “aristocratas”, “príncipes” ou “grandes homens” que governavam.

Dessa maneira, Gênesis 6.1-4 é melhor compreendido como um retrato de governantes ambiciosos, despóticos e autocráticos que se agarravam ao poder e a mulheres como lhes aprouvesse. Faziam isso na tentativa de construir sua própria notoriedade e reputação. Não é nada surpreendente que esse mesmo espírito fosse transmitido à prole deles. Como resultado, toda inclinação dos corações de homens e mulheres, de governantes ao populacho , ficava cada vez mais perverso. Foi por isso que adveio o dilúvio: a humanidade tinha de ser julgada por sua perversão daquilo que é certo, bom e justo, enquanto também se lançava julgamento sobre a instituição do estado e do governo, que provocaram Deus até o limite.

[Capítulo 2]

1

T. Desmond Alexander, “Genealogies, Seed and Compositional Unity of Genesis”, *Tyndale Bulletin* 44 (1993): 255-270.

2

D. J. A. Clines, *The Theme ofthe Pentateuch.* Sheffield: University of Sheffield, 1978.

3

T. W. Mann, “‘Ali the Families of the Earth’: The Theological Unity of Genesis”, *Interpretation* 45 (1991): 35-53.

4

C. W. Mitchell, *The Meaning of BRK* “Tb *Bless” in the Old Testament.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 1987.

5

Ver, no apêndice B, os diagramas sobre o uso de "promessa" no Novo Testamento.

6

Claus Westermann, *Creation,* trad. J. J. Scullion. Filadélfia: Fortress Press, 1974, p. 17-31. Sua análise de Gênesis 1—11 concorda em vários pontos com conclusões a que já tínhamos chegado independentemente.

7

No Antigo Oriente Próximo, "dar nome" a algo era "invocar seu nome sobre" determinada pessoa ou coisa, demonstrando a posse e soberania sobre aquilo.

8

Para fundamentação e argumentos adicionais, consultar E. J. Young, *Studies in Genesis.* Nutley: Presbyterian and Reformed, 1964, p. 1-14. Ver também o excelente artigo por Gerhard E Hasel, "Recent Translations of Genesis 1:1: A Criticai Look" *The Bible Translatorll* (1971): 154-167.

9

A. H. Strong, *Systematic Theology, Vol. II: The Doctrine ofMan.* Filadélfia: Judson Press, 1907 [publicado em português com o título *Teologia sistemática.* São Paulo: Hagnos, 2003]; James Orr, *The Christian View of God and the World,* 9.ed. Nova Iorque: Scribners, 1908, Lecture Notes III and IV.

10

A literatura sobre a imagem de Deus é enorme. Algumas das contribuições mais representativas e recentes são: D. J. A. Clines, “The Image of God in Man”, *Tyndale Bulletin* 19 (1968): 55-103; James Barr, “The Image of God in the Book of Genesis — A Study in Terminology”, *Bulletin ofthe John Rylands University Library* 51 (1968): 11-26.

11

A palavra hebraica *mikkôl* pode ser entendida em Gênesis 3.1,14 como partitiva —“dentre todos os animais do campo” —, ou como comparativa — “do que todos os animais do campo”. Em 3.14, porém, todos concordam que a mesma construção deve ser comparativa. O contexto também requer a interpretação que damos. Ver Paul Haupt, “The Curse on the Serpent”, *Journal ofBiblical Literature* 35 (1916): 155-162.

12

Cf. as tabuinhas de Amarna, E.A. 100.36; Salmo 72.9; Isaías 49.23; Miquéias 7.17.

13

A tradução de *fsúqâh* como “desejo” remonta à Idade Média, quando uma nuança sexual foi introduzida pela primeira vez. Para mais informações sobre esta questão e assuntos correlatos, ver Walter C. Kaiser)r., “Correcting Caricatures: The Biblical Teaching on Women”, *Priscilla Papers* 19, n. 2 (2005), 5-11.

14

Kaiser, “Correcting Caricatures”, p. 5-11.

15

Tradução literal do hebraico, a mesma que Lutero usou ao interpretar o hebraico em sua Bíblia em alemão.

16

Sobre o emprego de números nas genealogias de Gênesis 5 e 11, ver o Excurso A, no fim deste capítulo.

17

Meredith Kline, “Divine Kingship and Genesis 6:1-4”, *Westminster Theological Journal* 24 (1961-1962): 187-204.

18

Sobre a identidade dos “filhos de deus”, ver o Excurso B, no fim deste capítulo.

19

Ver a discussão informativa por R. Rendtorff, “Genesis 8:21 und die Urgeschichte des Yahwisten” *Kirche und Dogma* 7 (1961): 69-81, conforme a citação por W. M. Clark, “The Flood and the Structure of the Prepatriarchal History”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 83 (1971): 205-210. Rendtorff defendeu que a era da maldição e a história primitiva terminaram juntas em Gênesis 8.21. Conforme mostrou Clark, Gênesis 9.25,26 traz de volta a maldição, mas é de aplicação limitada a Canaã, sendo seguida por bênção imediata.

20

Samuel Noah Kramer, “The ‘Babel of Tongues’: A Sumerian Version”, *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968): 108-111.

21

Esse artigo, “Primeval Chronology”, de *Bibliotheca Sacra* (Abril de 1890), foi reimpresso em Walter C. Kaiser Jr., ed., *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation.* Grand Rapids: Baker, 1972, p. 13-28.

As provisões na promessa:

a era patriarcal

Gênesis, Jó (cerca de 2100—1800 a.C.)

Gênesis 12—50

A mesma estrutura observada nos primeiros onze capítulos de Gênesis continua no período patriarcal: “Estas são as geração de...” (25.12,19; 36.1,9; 37.2). Muitos consideram que essas fórmulas — e o fazem com boa fundamentação — indiquem as fontes que Moisés empregou sob a inspiração de Deus para registrar o material obviamente anterior à sua época.

A narrativa tem início com o chamado divino de Abraão, quando Deus usa o termo *bãrak,* “abençoar”, cinco vezes na seção transicional entre o período pré-patriarcal e o período patriarcal (12.1-3). Abraão (e, posteriormente, sua descendência) será “bênção” para todas as famílias da terra (12.3). Assim, a promessa de Deus está integrada à “bênção” de Deus, empregada em sua forma verbal e nominal por cerca de oitenta e oito vezes, em Gênesis.

Novo estágio na revelação divina começou em Gênesis 12. Nessa nova era, houve uma sucessão de indivíduos que serviam como o meio escolhido por Deus para oferecer sua palavra de bênção para toda a humanidade. Recebendo a eleição divina para serviço e seu chamado para bênçãos pessoais e de alcance mundial, Abraão, Isaque e Jacó vieram a ser o marco de uma nova fase nas crescentes bênçãos do plano da promessa de Deus.

Palavra de revelação

A emergente preeminência atribuída à palavra divina na era pré-patriarcal não diminuiu nos tempos dos patriarcas; pelo contrário, aumentou. De fato, pode-se notar que é uma das feições distintivas de Gênesis 12—50, pois repetidas vezes os patriarcas foram apresentados como os recipientes frequentes e imediatos de várias formas de revelação divina.[1] Não é de estranhar, portanto, que o registro

liü—

os tratasse como “profetas” (20.7; e, posteriormente, em SI 105.15), homens que tinham acesso imediato à palavra e ao ouvido do Deus vivo.

Em conjunturas cruciais na história desses homens, Deus se dirigia a eles diretamente em palavras faladas (Gn 12.1,4; 13.14; 15.1; 21.12; 22.1), com a fórmula introdutória: “Veio a palavra do Senhor a ele” ou: “O Senhor lhe disse”. Não era, portanto, somente a Moisés que Deus falava claramente, “frente a frente” (Nm 12.6-8), mas também a Abraão, Isaque e Jacó.

Ainda mais espantoso era o fato de que o próprio Senhor aparecia (lit. “deixava-se ver” *[wayyêrã’])* a estes homens, naquilo que subsequentemente foi chamado de teofania (Gn 18.1). A realidade da presença do Deus vivo sublinhava a importância e a autenticidade das suas palavras de promessa, conforto, e orientação. Estas aparições, também chamadas epifanias, traziam o homem, Deus, e seus propósitos para homens e mulheres a um vínculo muito próximo e íntimo. Os três patriarcas experimentaram o impacto da presença de Deus sobre as suas vidas (12.7; 17.1; 18.1; 26.2-5,24; 35.1,7,9). Cada aparição de Deus marcava um desenvolvimento importante no progresso da revelação, bem como na vida destes homens. Nessas ocasiões, voltava a “abençoar” os homens, dando-lhes

novos nomes, ou enviando-lhes em missão que acarretava consequências importantes não só para os patriarcas, senão também para todo esquema teológico posterior.

Vinculada a estas teofanias, havia a manifestação do "anjo do **Senhor"** (16.7).[2] A identidade deste anjo específico parece ser algo mais do que apenas um mensageiro angelical da parte de Deus. Assim, frequentemente recebia o respeito, adoração e honra reservados somente a Deus; era, porém, distinto de Deus. Seu papel e sua aparição são ainda mais óbvios durante o período dos juizes; no entanto, também no período patriarcal não há escassez de referências a ele (16.7-11; 21.17; 22.11-18; 24.7,40; 31.11,13; 32.24-30; 48.15-16). Assim sendo, tinha identidade divina, e ao mesmo tempo, era enviado da parte de Deus! Dizer que os patriarcas consideravam-no o equivalente ao que o Novo Testamento chamou de cristofania não estaria muito longe da verdade. Uma coisa é certa: não era o Deus invisível. E agia e falava como o Senhor. Parece que a questão ficou em suspenso, até que a revelação esclareceu o enigma no futuro, reconhecendo o anjo do Senhor como a aparição pré-encarnada de Cristo.

Durante esta era, Deus também falava por meio de sonhos *(Môm* — 20.3; 31.10-11,24; 37.5-10; 40.5-16; 41.1-32) e visões (*malfzeh*, *mar'õt* — 15.1; 46.2). A visão era modo distintivo de comunicar novos conhecimentos a Abraão, em um pano de fundo dramático no qual ele tinha consciência de um panorama completo de detalhes (cap. 15). Jacó teve a experiência de visão semelhante que o conclamou a descer para o Egito (cap. 46). Os sonhos, no entanto, eram mais

—iiâf distribuídos a pessoas tais como o rei filisteu Abimeleque; Labão, tio de Jacó; o copeiro e o padeiro

egípcios encarcerados; o faraó; e o jovem e inexperiente José. Em todos estes casos, enfatizava-se o sonho como sonho; sua interpretação ou revelação nem sempre era parte integrante dessa forma de Deus dirigir-se a homens e nações.

Palavra de promessa

Quanto valor o período estudado atribuía à natureza inovadora e benéfica dessa palavra! Na realidade, desde o início de Gênesis 12—50, a ênfase recaía sobre a palavra de bênção e promessa da parte de Deus. Para Abraão, essa única promessa apareceu em quatro etapas de desenvolvimento, que se acham em Gênesis 12.1-3; 13.14-16; 15.4-21; e 17.4-16 (talvez 22.15-18 também).

O conteúdo dessa promessa era basicamente tríplice: uma "semente", uma "terra", e uma "bênção para todas as nações da terra". Se pudéssemos selecionar uma ênfase nesse conjunto, o lugar principal caberia ao último dos itens. Em cinco ocasiões distintas, os patriarcas foram designados como bênção para todas as nações: Abraão em Gênesis 12.3; 18.18 e 22.17-18; Isaque em 26.3-4; e Jacó em 28.13-14. De fato, a bênção de alcance mundial era o pleno propósito da bênção divina prometida, desde a primeiríssima declaração da promessa em 12.2-3.

Mesmo antes do surgimento de qualquer vocabulário técnico relacionado a entrar em aliança, Deus prometeu que entraria em relacionamento com Abraão, e então seria e faria a Abraão algo benéfico tanto a ele como a todas as nações da terra. O escritor apresentou Gênesis 12.2-3 como a substância daquela palavra de bênção e promessa.

Em primeiro lugar, havia três orações curtas dirigidas a Abraão somente, empregando a forma coortativa[3] do verbo

hebraico.

1. “E farei de ti uma grande nação”

2. “te abençoarei”

3. “e engrandecerei o teu nome.”

A terceira oração declara algo que, com quase toda certeza, está carregado de ironia. A busca de um “nome”, ou seja, “renome”, “reputação” e até “superioridade”, tinha sido a ambição compulsiva daqueles reis tirânicos chamados “filhos de Deus” em Gênesis 6.1-4 e dos arquitetos da Torre de Babel em Gênesis 11.4. Agora, o próprio Deus doaria a um homem, por motivos e razões só dele, aquilo que outros egoisticamente buscaram, mas não alcançaram.

IJSÍJ—

Além disso, o significado da terceira oração e das duas anteriores fica claro pela primeira vez quando a oração seguinte é acrescentada às primeiras três. Sem dúvida, deve ser interpretada como oração subordinada adverbial final ou, então, oração consecutiva. Declara o propósito e intenção divinos em abençoar tão generosamente a Abraão: “a fim de que (tu) sejas uma bênção” (12.2). O hebraico diz simplesmente: *weh^{e}yêh berãkâh.* Consequentemente, alvo preliminar foi atingido nesse relacionamento que acabou de ser anunciado. Abraão deve ser: (1) uma grande nação, (2) pessoalmente abençoado e (3) o recipiente de um grande nome, tudo isso *afim de que* seja uma benção.

Mas para quem Abraão deveria ser uma bênção? E como Abraão haverí a de ser uma bênção? Parece que esta pergunta é respondida nas três orações que se seguem às que já foram citadas. Primeiramente, o Senhor acrescentou

mais duas promessas em Gênesis 12.3, de novo empregando a forma verbal coorta-tiva, no hebraico.[4]

4. “Abençoarei os que te abençoarem”

5. “E amaldiçoarei quem te amaldiçoar”

Com essas palavras, Deus não somente continuou a promessa, como também inseriu uma classe inteira de pessoas que reagiriam de diferentes modos a Abraão. Foi somente então que se chegou ao grande final. Dessa vez, o verbo hebraico muda de repente para o “tempo perfeito”[5] naquilo que não pode ser outra coisa senão uma oração subordinada adverbial final: “a fim de que em ti sejam benditas todas as famílias da terra”.

Que vasto alcance passou agora a ser incluído naquilo que podería ter sido conversa muito corriqueira e pessoal entre um indivíduo e seu Deus! É evidente que a maioria dos comentadores competentes continua a duvidar da tradução passiva da forma hebraica nifal (a forma passiva de verbos ativos)[6], mas deixam de perceber que a oração final antecedente já declarara outro tanto, sem especificar para quem Abraão haveria de ser uma bênção. O texto é resposta muito clara às necessidades das multidões formigantes alistadas na tabela das nações (Gn 10) e à multiplicação da linhagem de Sem (Gn 11), de modo que facilmente poderia ser classificado como um dos primeiros grandes textos de missão mundial que há nas Escrituras. .

Até este ponto, a ênfase recaía na palavra de bênção da parte de Deus. Havia aqui a intenção deliberada de vincular esta nova fase de teologia com a ênfase

pré-patriarcal. Cinco vezes, no curto espaço de dois versículos, Deus prometera sua bênção, mas era Abraão o

centro da atenção: ele seria uma grande nação, ele teria um grande nome, e ele seria abençoado por Deus e bendito por todos os homens. Ainda não havia, em Gênesis 12.1-3, referência direta a uma "semente" ou a uma "habitação" nas tendas de Abraão conforme prometido em Gênesis 1—11. Tampouco havia referência a uma aliança (*b^{e}rít*), que Deus haveria de "cortar" *(kãrat* — 15.18), "dar" *(nãtan* — 17.2), "estabelecer" *(hêqím* — 17.7,19, 21) ou "jurar" *\nisha'* — 22.16). Segundo demonstram as referências dadas acima, isto estava para surgir à medida que Deus se revelasse. Por enquanto, tratava-se de relacionamento com uma pessoa, servindo como base para a bênção dos povos da terra. É interessante notar que a realização concreta da promessa de constituição de uma nação teria de esperar vários séculos, até que Israel fosse libertado do Egito.

Um herdeiro

Quando Javé apareceu a Abraão depois de o patriarca chegar em Siquém, aquela antiga palavra sobre uma "semente" (3.15) foi reapresentada, e dirigida, desta vez, a Abraão (12.7). A partir de então, a importância da dádiva de um filho que herdaria as promessas e as bênçãos veio a ser um dos temas dominantes da narrativa patriarcal. Aparece cerca de vinte e oito vezes[7].

A Eva fora prometida uma "semente", bem como um indivíduo do sexo masculino — aparentemente, daquela "semente". Agora, o progresso da revelação elaborava com grande especificação tanto o aspecto coletivo (todos que cressem) como o aspecto representativo (Homem da promessa / "semente") do herdeiro prometido. Haveria de abranger um número tão grande, que, de modo hiperbólico, rivalizaria o número das estrelas no céu ou de grãos de areia a beira-mar. Essa semente, no entanto, também seria outro "filho" — nascendo primeiramente a Abraão, depois

de ter perdido todas as suas esperanças de gerar filhos, e, depois, ao filho deste, Isaque, e ao filho de Isaque, Jacó.

Uma linha de filhos sucessivos e representativos dos patriarcas, e considerados como parte integrante do grupo inteiro que representavam, estava de acordo com a ideia de "semente" já evidente em Gênesis 3.15. Além disso, no conceito de "semente" ou "descendente" havia os dois aspectos: (1) a semente como *benefício* futuro e (2) a semente como atuais *beneficiários* das dádivas divinas temporais e espirituais. Consequentemente, "semente" era sempre substantivo singular coletivo; poucas vezes aparecia com o significado de substantivo no plural (como "descendentes"). Assim sendo, a "semente" era marcada como unidade, tendo, porém, flexibilidade de referência: ora a *uma* pessoa, ora aos *muitos* descendentes da mesma família. Este intercâm--flgf—

bio de referências, com a solidariedade coletiva (ou corporativa) implícita, era mais do que fenômeno cultural ou acidente de redação descuidada: era parte integrante e necessária de sua intenção doutrinária. A melhor ilustração contemporânea para esse fenômeno — chamado "solidariedade coletiva", na pesquisa bíblica — é vista no mundo ocidental, em que a pessoa que deseja processar uma grande corporação verá no processo seu nome elencado contra o nome da corporação. Para fins legais, a corporação sempre é tratada como mera pessoa, embora o nome corporativo também funcione como identificação corporativa para tudo o que a empresa representa e possui. Não obstante, todos sabem que a "pessoa" jurídica é uma ficção legal, pois por detrás desse rótulo existe um diretor-executivo ou presidente, todos os empregados, a diretoria e todos os acionistas da empresa. Portanto, quando se fala de "semente" ou "descendência", faz-se referência ao "uno" e ao "múltiplo", ao passo que o uso da tradução

“descendentes” limita a referência apenas à totalidade do grupo de pessoas que creram, não incluindo, porém, o representante do grupo inteiro, o próprio Messias vindouro.

O drama de possíveis obstáculos e frustrações que poderiam ter bloqueado de modo permanente a intenção divina nesse ponto ocupou boa parte do registro histórico da era em questão. A esterilidade parece ter importunado de modo tenaz as esposas dos três patriarcas: Sara (16.1; 17.15-21); Rebeca (25.21); e Raquel (30.1). A velhice era outra ameaça no caso de Abraão (17.17; 18.11-13).

Monarcas egípcios e filisteus quase tomaram para si as esposas dos patriarcas, por causa das tremendas mentiras de cada marido (12.10-20; 20.1-18; 26.1-11). Ademais, havia os efeitos devastadores da fome (12.10), da hostilidade entre filhos (32.7-8), e a matança das crianças levada a efeito pelo faraó (Êx 1.22). Em meio a tudo isso, o significado dos eventos foi precisamente aquilo que Deus definiu, ao dirigir-se a Sara : “Há alguma coisa difícil *(hyippãlê* — “maravilhosa”, “milagrosa”) para o **Senhor?”** (Gn 18.14).

Para conservar a semente, não contaria nem sequer o esforço de Abraão, pois a vida desse filho (e de cada um que haveria depois dele) era, em sua totalidade, dádiva da parte de Deus. Quando, portanto, Deus “testou” (*nissâh)* a fé de Abraão, pedindo que sacrificasse seu único filho — sim, aquele mesmo de quem dependia a plenitude do plano e da promessa de Deus —, ele não levantou objeções (22.1-10). Temia a Deus (v. 12) e acreditava que Deus “proveria” (v. 8,14 — *yir’eh)* para que ele *eo menino* voltassem ao grupo que os aguardava no sopé do monte Moriá (v. 5).

Isaque também era mais do que mero fantoche. Ele também tinha profunda participação naquilo que acontecia.

Não obstante, aprendeu obediência e confiança no mesmo Senhor. Em período futuro na vida de Isaque, quando selecionara Esaú para receber a sua bênção, e quando acontecia tudo que podia dar errado, humanamente falando — enquanto os filhos, a mãe e o pai urdiam tramas sobre quem seria o herdeiro designado para continuar a linhagem da

"descendência" —, Isaque mais uma vez aprendeu que a vocação e a eleição da parte de Deus não eram assunto do intelecto ou esforço humanos. Deus fez a seleção do herdeiro que queria, independentemente das tentativas humanas ridículas e trágicas de colocar o plano e dádiva de Deus em segundo lugar.

Uma herança

A promessa da terra de Canaã, feita a Abraão, Isaque, Jacó e sua descendência, continuava presente em todas essas narrativas como o segundo dos três temas principais (12.1,7; 13.15,17; 15.7-8,18; 17.8; 24.7; 26.3-5 (pl. "terras"); 28.13-14; 35.12; 48.4; 50.24; e, posteriormente, reafirmado em Êx 3.8,17; 6.6; 23.23,24, no total de cerca de vinte ocorrências).

Gênesis 15.18 deu a descrição da terra, dizendo que as suas fronteiras se estendiam "desde o rio do Egito até o grande rio Eufrates". Gênesis 17.1-8 enfatizava que a terra seria "propriedade perpétua". E Gênesis 15.1-21 explicou que o patriarca possuiría a palavra prometida relacionada à terra, mas apenas provaria um pouco da realidade de estar pessoalmente na terra, porque a plena realidade seria protelada até à "quarta geração", depois de estivesse completa "a medida da maldade dos amorreus" (v. 16).

A partir do primeiríssimo momento da chamada que Deus dirigiu a Abraão, ele falava da “terra” ou “país” para onde haveria de enviar o patriarca (12.1). Albrecht Alt errou ao rejeitar a promessa da terra como parte autêntica da promessa patriarcal.[8] Semelhantemente, Gerhard von Rad não tinha fundamentação ao negar que a entrada das doze tribos na terra fosse precisamente a mesma visão que os patriarcas tinham.[9] Somente Martin Noth concedeu que a promessa da terra e a promessa de uma semente faziam parte da religião patriarcal.[10] A fidelidade à mensagem do texto, na forma canônica que chegou até nós, exige que ambas as promessas sejam tratadas como partes igualmente autênticas e necessárias da mensagem de Deus aos patriarcas.

A solenização desta oferta de terra ocorreu na chamada aliança dos pedaços (15.7-21). Abraão, obedecendo às instruções dadas por Javé, tomou vários animais sacrificiais e dividiu cada um em dois pedaços. Depois do pôr-do-sol, “surgiu um fogo fumegante e uma tocha de fogo que passaram entre aquelas metades” (v. 17), e Javé fez aliança que concedia aquela terra inteira a Abraão e à sua semente.

Esta bênção material ou temporal não deveria ser separada à força dos aspectos espirituais da grande promessa de Deus. Nem deveria ser espiritualizada ou transmutada para tipificar a Canaã celestial da qual a Canaã terrestre seria apenas modelo. O texto era enfático, especialmente o capítulo 17, ao declarar que a aliança haveria de ser eterna. Já em Gênesis 13.15, porém, o oferecimento da totalidade daquela terra foi feito a Abraão “para sempre”. E, quando Abraão tinha noventa e nove anos, a promessa foi transformada em “aliança perpétua” *(ífrít ‘ôlãm* — 17.7,13,19), e a terra haveria de ser “propriedade perpétua” *huzzat ‘ôlãm* — 17.8; e também 48.4). A palavra *‘ôlãm,* “perpétuo”, “eterno”, tem de acrescentar algo mais

ao substantivo que acompanha, porque, no caso de uma aliança, já havia forte senso de perpetuidade.[11]

As promessas ancestrais foram cumpridas pela colonização posterior da terra feita sob o comando de Josué. Esta, por sua vez, veio a ser sinal ou penhor da futura concessão completa da terra, assim como as ocupações anteriores foram simultaneamente reconhecidas como “exposições, confirmações e expansões da promessa”[11] [12]. Desse modo, mesmo a ocupação da terra por Josué não esgotou a promessa quanto a esta terra como lugar escolhido por Javé para seu povo. Isso porque, assim como a promessa de um filho fora expandida para abranger naquela filiação todos os descendentes do patriarca, também ocorreu “transbor-damento” na promessa da terra, desde a época da ocupação da terra por Josué até o dia em que Deus trouxe Israel de volta do exílio.

\Jm legado

O terceiro elemento na promessa era culminante: Abraão, e cada filho sucessivo da promessa, teria de ser a fonte de bênçãos; de fato, seriam a pedra de toque da bênção para todos os outros povos. Todas as nações da terra seriam abençoadas por eles, porque cada um deles era o mediador de vida para as nações (quanto a Abraão — 12.3; 18.18; 22.17-18; quanto a Isaque — 26.3-4; e quanto a Jacó -28.13-14).

Mais tarde, o apóstolo Paulo destacaria esta frase (“todas as famílias da terra serão abençoadas por meio de ti”, Gn 12.3), declarando que era o mesmo “evangelho” que ele pregava. Em palavras simples, as boas novas eram: “Em ti [na semente prometida] serão abençoadas todas as nações” (G1 3.8). Assim, o embrião das boas novas da parte de Deus podia ser reduzido à palavra-chave “bênção”.

Aquele que fora abençoado agora levaria a efeito bênçãos de proporções universais. Em contraste com as nações que buscavam um "nome" para elas mesmas, Deus fez de Abraão um grande nome a fim de que pudesse ser o meio de bênçãos para todas as nações.

Pode-se perguntar: como as nações receberíam esta bênção através de Abraão ou de qualquer dos seus filhos sucessivos? O método terá de ser o mesmo aplicado a Abraão. Seria mediante a fé: **"E** Abrão creu no **SENHOR;** e o **SENHOR** atribuiu-lhe isso como justiça" (Gn 15.6).

A tradução literal de Gênesis 15.6 é simplesmente: "ele creu em Javé" (*he'emm ha YHWH*). Isto, naturalmente, era mais do que um vago assentimento intelectual à existência de uma deidade suprema, por meio da qual ele se tornou teísta. O objeto da sua fé tinha de ser encontrado no conteúdo integral da promessa. Nesta promessa, a primazia deve ser dada à parte primeira, mais antiga e central dela: a pessoa do homem da promessa, o descendente masculino que surgiría da semente (3.15). Tanto é assim que, quando Deus se encontrou com Abraão pela primeira vez, o assunto de filhos não foi especificamente incluído, mas inferido (12.1-3), pois a primeira oração prometeu fazer de Abraão uma grande nação. Sua confiança, portanto, estava no Senhor — mas, especificamente, no Senhor que prometera.

Vale a pena atentar para o resumo proposto por Conrad von Orelli no tocante à ligação entre Abraão e a fé das nações:

Como o próprio Abraão, em virtude do seu relacionamento especial com Deus, era mediador de bênçãos para aqueles que o cercavam, mostra-se em Gn 20.7; que seu povo, do mesmo modo, transmitiría a bênção divina, a dispensação da graça de Deus para o mundo inteiro, vê-se em Is 19.24 e

Zc 8.13. Nesta passagem [Gn 12], o significado da breve declaração é exposto no v. 3, segundo o qual o relacionamento de Deus com os homens depende da atitude deles para com Abraão (cf. 20.7), e o Senhor tratará bem aqueles que lhe querem bem e que prestam homenagem à graça divina nele revelada; por outro lado, mostrará sua ira àqueles que desprezam e desdenham daquele que Deus abençoou. O número singular é significativo. Somente poderia haver pecadores isolados endurecidos que entenderiam tão mal aquele que é fonte de bênção para todos em derredor dele, ao ponto de condená-lo e odiá-lo, e, nele, ao Deus dele. O mundo como um todo não negará a homenagem e, portanto, desfrutará do benefício desta fonte de bênção.

Esta bênção é subentendida nas palavras finais [de 12.3], coroando a promessa [...] Não há, porém, concordância entre os exegetas se o nifal do verbo [“ser abençoado”] refere-se ao ato subjetivo de homenagem ou ao ato objetivo da bênção divina. Pelas palavras anteriores, porém, segue-se que um ato inclui o outro.[13]

Uma vez que o verbo “crer” em Gênesis 15.6 é a forma hebraica hifil (cau-sativa) do verbo *’ãman* (cf. “amém”, no vernáculo), Geerhardus Vos indicou “o sentido causativo-produtivo”[14] do verbo, e a preposição. Ambas estas palavras, segundo sua avaliação, mostraram que a fé tinha a sua fonte e o seu objeto no Javé pessoal. Para Abraão, isto significava que deveria renunciar a todos os seus esforços humanos no sentido de garantir a promessa (como se vê em sua tentativa de adotar legalmente Eliézer como filho e herdeiro de sua casa, Gn 15.2), e depender da mesma pessoa divina que falava do futuro para operar no presente, e no futuro cumprir aquilo que disse que faria. Assim, Abraão possuía as *promessas* de Deus, ainda não realizadas, enquanto possuía o Deus das promessas e sua

fidedigna *palavra* — embora nunca tenha desfrutado da realidade do conteúdo da promessa, a terra.

Algumas pessoas objetarão à descrição de incondicionalidade e unilatera-lidade nas promessas a Abraão, com todas as responsabilidades creditadas a Deus, e não a Abraão ou seus descendentes, para que se cumprissem no presente e no futuro. Citam-se, frequentemente, cinco passagens como exemplos de estipulações impostas a Abraão, para que recebesse essas bênçãos: Gênesis 12.1; 17.1,9-14; 22.16; 26.5.

A primeira passagem está no imperativo: “Sai da tua terra, do meio de teus parentes e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei” (12.1). Este imperativo é seguido por dois imperfeitos e depois por uma série de imperfeitos coortativos nos versículos 2-3. Porém, será que tal mandamento chega a ser condição formal para a intenção divina de abençoar? Cleon Rogers, conquanto reconhecesse a existência de certo elemento condicional ali presente, demonstrou corretamente que a tônica da passagem recai nos coortativos que ressaltavam intenção mais do que obrigação, e que este tipo de construção ocorre em Gênesis 45.18 (onde se ressaltava aquilo que José pretendia fazer para seus irmãos) ou Gênesis 30.28 (aquilo que Labão pretendia fazer para Jacó) e Gênesis 27.3; ISamuel 14.12; 28.22; 2 Samuel 14.7.[15] A ordem de “ir”, portanto, era convite para receber a dádiva da promessa pela fé.[16]

À primeira vista, parece que Gênesis 17.1-2 impõe outra condição: “Anda na minha presença e sê íntegro. Firmarei a minha aliança contigo”. Mais uma vez, a sequência tem dois imperativos seguidos por dois imperfeitos coortativos. O que era a verdade para 12.1-3 também se aplica aqui. Além disso, a promessa já havia sido repetida várias vezes

antes dessa ocasião, em 12.1-3,7; 13.14-17; 15.7-21; e 16.10. Como consequência, alguns expositores argumentaram que a força do verbo traduzido “farei” (*u/’etfnâh*) não significa "estabelecer”, e, sim,

—[62 I- “fazer vigorar” ou “tornar operativa aquela que já vigora”[17]. Argumento idêntico seria aplicável a 17.9-14, em que a circuncisão poderia, à primeira vista, parecer ser outra condição da promessa. O versículo 11, porém, dirimiu a dúvida de forma completa: a circuncisão era apenas “sinal” da aliança, e não sua condição.

As duas últimas passagens são mais difíceis. Em Gênesis 22.16-18, foi dito a Abraão: “porque (*kí ya’an ’aser*) fizeste isto e não negaste teu filho ... te abençoarei [...] pois *{‘êqeh ’aser)* obedeceste à minha voz”. Em Gênesis 26.5, a bênção é repetida a Isaque “porque *{‘êqeh ’aser)* Abraão obedeceu à minha palavra e guardou o meu mandamento, os meus preceitos, os meus estatutos e as minhas leis”. A nosso ver, a condicionalidade não era vinculada à promessa, mas apenas aos participantes que seriam beneficiados por estas promessas perpétuas. Se não ficasse evidente a condição de fé, o patriarca viria a ser mero transmissor da bênção sem pessoalmente herdar qualquer das dádivas dela de modo direto. Tal fé deve ser demonstrada por obediência que brota da fé. Certamente, a promessa não teve seu início no capítulo 22 nem no 26; já fora estabelecida havia muito tempo. Cada capítulo, no entanto, tinha o seu momento sensível de teste ou transição. Ademais, a eleição divina tinha o propósito não somente de abençoar a Abraão e à nação (18.18) como também de incumbi-lo e à sua família do dever de “guardar o caminho do **Senhor,** para praticarem retidão e justiça, a fim de que *{1‘maan)* o **Senhor** realize na vida de Abraão o que disse a respeito dele” (v. 19).

Não se pode negar a ligação. O dever da obediência (a lei, se assim quiser) estava intimamente vinculado à promessa como a consequência desejada. Portanto, a transição para o vindouro período da lei de Moisés não deveria ser muito difícil para qualquer pessoa que de fato tivesse escutado adequadamente a plena revelação da promessa na era patriarcal. Mas de maneira alguma o próprio plano da promessa dependia da obediência de quem quer que seja; simplesmente assegurava a participação nos benefícios da promessa, e não sua manutenção.

Palavra de garantia

Ao longo de todas as narrativas patriarcais, havia ainda um tema que ressoava como outra parte da bênção da promessa. Era simplesmente a garantia da parte de Deus: "Eu estarei contigo".

Na realidade, a primeira vez que a presença de Deus com os homens foi explicitamente mencionada aconteceu quando o escritor comentou que Deus estava "com" *{'et)* Ismael, filho de Agar (Gn 21.20). Depois, surgiu como palavra dirigida a Abraão, na boca dos filisteus Abimeleque e Ficol: "Deus está contigo *{'im)* em tudo o que fazes" (v. 22) e, mais tarde, a Isaque: "Temos visto claramente que o **SENHOR** está contigo *{'im)"* (26.28).

De cento e quatro exemplos desta fórmula da presença divina, empregando as duas preposições hebraicas traduzidas por "com" *('et* e *'im)* no Antigo Testamento, quatorze exemplos da garantia divina ocorrem nas narrativas de Isaque e Jacó.[18] Deus apareceu a Isaque com as seguintes palavras de conforto: "Não temas, porque estou contigo *('et)"* (v. 24). Ou, conforme disse em aparição anterior: "Fica vivendo nesta terra, e serei contigo *('im)"* (v. 3). Para Jacó, tratou-se de sonho com uma escada,

acompanhado da garantia divina, quando tomou o caminho para Harã: “Eu estou contigo *(‘im)”* (28.15).

Com isso, Jacó fez um voto: “Se Deus for comigo *(‘im)* e me guardar nesta jornada que empreendo [...] então o **Senhor** será o meu Deus” (v. **20-21).** Outra vez, quando Jacó estava para voltar para Canaã, o Senhor repetiu sua promessa anterior: “Eu serei contigo *(‘im)”* (31.3). Assim, Jacó repetiu a Labão que o Senhor realmente estivera com *(‘im)* ele (31.5; 35.3). O filho de Jacó, José, também experimentou aquela mesma presença de Deus (39.2,3,21,23).[19] Como Jacó fora favorecido e abençoado pelo Deus que conhecia os problemas que enfrentava com as tramas de Labão, assim também José foi socorrido e abençoado pelo Senhor que acompanhava sua situação volúvel no Egito.

A presença ativa de Javé manifestava seu caráter, seu poder e sua capacidade para cumprir a reiterada palavra de promessa. Era preeminentemente uma palavra de relacionamento pessoal. A presença divina, sem dúvida, já fora sentida por Abraão antes que se colocassem as palavras em fórmula da teologia da promessa. Por exemplo, a vitória que Abraão alcançou contra Quedorlaomer, em Gênesis 14.13-24, era ilustração desse fato, ainda que a palavra não estivesse presente. Outra ilustração semelhante era a intimidade da inquirição que Abraão fez de Deus, em relação a sua atitude para com Sodoma e Gomorra (18.23-33); o Juiz de toda a terra faria o que é justo. Não fora ele o “escudo” e “galardão muito grande” de Abraão (15.1)?

Abraão recebeu a primeira parte daquilo que se tornaria a reiterada fórmula tríplice da promessa. Por enquanto, era a promessa divina: “Serei o teu Deus e o Deus da tua descendência” (17.7). O Deus soberano de todo o universo

agora condescenderia a chamar-se o Deus de Abraão e da sua semente. Nisto consta a essência do relacionamento pessoal que havia entre eles. Não é de estranhar que Tiago observasse que Abraão “foi chamado amigo de Deus” (Tg 2.23). O relacionamento entre eles era de amor (18.19), ação (19.29), e bênção em tudo que Abraão fazia (21.22). . *

Governante da promessa

Assim como a bênção que Abraão recebeu em Gênesis 12.1-3; 15 e 17 foi transferida a Isaque em 26.3-6 e, depois, a Jacó em sonho em Betei, em 28.13-14, e especialmente em Padã-Arã (35.9-12; cf. 46.1-4), também Judá, o quarto filho do patriarca, recebeu-a com a bênção pronunciada por Jacó em 49.8-12.

É verdade que José recebeu porção dupla de herança, uma vez que seus dois filhos foram em certo sentido adotados por Jacó (cf. *b*^{e}*kõrãt* de lCr 5.1), mas foi Judá quem se tornou o “líder” (*nãgid*) entre seus irmãos. O filho mais velho, Rúben, perdeu o direito de primogenitura porque desonrou o leito nupcial do pai (Gn 35.22). Simeão e Levi, o segundo e o terceiro filhos de Jacó, foram deixados de lado por causa da escandalosa vingança contra os siquemitas (34.13-29). Consequentemente, o manto de liderança recaiu sobre Judá, o quarto filho de Jacó.

Como Isaque abençoara Jacó em Gênesis 27.29, assim Jacó passou a transmitir a Judá, em 49.8, a mesma supremacia sobre os irmãos. Sua proeza faria dele uma tribo principesca, e ele manteria sua superioridade sobre os seus inimigos. Seu emblema seria o leão real. A ele foram dados o cetro (*sêbet*) e o bastão de autoridade (*nfhõqêq* — 49.10).

Qual é, porém, o significado da frase “até que venha Siló” *{‘ad kí yãbõ’ silõk)?* Mais uma vez, a opinião de von Orelli merece atenção cuidadosa:

O contexto, por um lado, e as mais antigas autoridades textuais, por outro, levam-nos à nossa tradução. *Sdloh* foi a leitura legada pela antiguidade, e a LXX a interpretou de modo neutro: *heõs ean elthê ta apokeimena autõ* [até que venham as coisas reservadas para ele]. Em vez deste sujeito neutro abstrato, consideramos o sujeito pessoal que domina todo contexto, e traduzimos: *até que ele venha para aquilo que lhe pertence,* ou seja, para sua possessão descrita no texto seguinte. Cf. especialmente a bênção proferida por Moisés com respeito a Judá, em Dt 33.7: *uf’el ‘ammô fbVennü* [“traze-o para seu povo”]. Como guerreiro destacado entre as demais tribos, demonstrará energia incansável até que tenha conquistado seu território sem limites; e, então, não somente as tribos de Israel lhe prestarão homenagens, mas também outras nações se curvarão diante de seu domínio.[20]

Em relação à frase final de Gênesis 49.10, a saber: “e os povos obedecerão a ele” (*uflô yiqq*^{e}*hat ‘ammim),* continuou:

fíljl—

[povos] não se pode aplicar meramente aos israelitas [...] antes, deve referir-se ao domínio nacional mais generalizado, que, segundo 27.29, faz parte da herança de Jacó, e será a porção especial de Judá.[21]

Não é, portanto, sem justificação que Ezequiel ou intérpretes posteriores, judeus e cristãos, tenham considerado isto como acréscimo à doutrina da semente vindoura. Semelhantemente, a alusão de Ezequiel em 21.27 — “até que venha aquele a quem pertence por direito;

então, eu a darei a ele” — não pode ser considerada algo além dos limites.[22] O Homem da promessa teria sucesso esmagador; reinaria sobre todos os povos da terra porque era seu direito e destino assim fazer. Ademais, teria sua origem na tribo de Judá, em Israel!

Jó e os patriarcas

Em seu comentário sobre o livro de Jó, Edouard Dhorme observou “que o período que o autor sagrado tinha em mente [...] era o período patriarcal”[23]. Dhorme também apontou as notáveis semelhanças entre o livro de Jó e as descrições dos patriarcas em Gênesis 12—50:

- A riqueza de Jó (1.3) e a prosperidade de Isaque (Gn 26.13-14);

- O aumento do gado de Jó (1.10) e o aumento do gado de Labão (Gn 30.29-30);

- A preferência pelo nome divino *Shaddai,* em Jó e nos patriarcas;

- Não-sacerdotes oferecem sacrifícios (1.5), como fizeram os patriarcas;

- O conteúdo dos sacrifícios (sete novilhos e sete carneiros, 42.8) é o mesmo oferecido por Balaão em favor de Balaque (Nm 23.1-3);

—I 66 }-

- Jó viveu 140 anos (42.16), podendo ver quatro gerações (35 anos por geração), e José viveu 110 anos, podendo ver três gerações (cerca de 36 anos por geração, Gn 50.23);

- A moeda corrente *qesitah* (42.11) é a mesma dos tempos de Jacó (Gn

33.19; Js 24.32); *'

- Descreve-se a morte de Jó (42.7) de maneira idêntica à morte de Abraão e Isaque (Gn 25.8; 35.29).

Portanto, pode-se seguramente considerar que Jó pertence à era dos patriarcas.

O livro de Jó não discorre tanto sobre o porquê do sofrimento, ou ainda sobre o porquê do sofrimento de Jó; antes, discorre sobre o julgamento do próprio Deus. Satanás acusou Deus de ter sua leal clientela por favorecer alguns com muitíssima bênção e riqueza. Se todas essas benesses físicas e materiais fossem tiradas de tais mortais, argumentou o acusador, eles rapidamente abandonariam seu culto e adoração a Deus. Deus deu a Satanás a permissão para tirar de Jó as bênçãos materiais. Nós, leitores, sabemos de algo que Jó nunca soube: ele fora escolhido por Deus para essa provação. O poder e autoridade de Satanás eram estritamente limitados pelo próprio Deus. Conquanto Deus não fosse o autor do sofrimento de Jó, ele teve de dar permissão para que as coisas chegassem aonde chegaram, sob brutal influência satânica.

Os três amigos de Jó sustentam a visão de um Deus de retribuição. Ainda que seja verdadeira essa atribuição divina, é apenas um dos oito motivos para o sofrimento, segundo o Antigo Testamento.[24] Jó, no entanto, atenta mais para o problema de que Deus parece não ouvir ao seu clamor por ajuda. Ele nunca acusa diretamente a Deus de fazer o mal, mas não consegue compreender a aparente passividade divina em relação a sua situação.

Deus é o centro de cada discurso no conjunto de diálogos em três atos, no poema sapiencial de Jó 28, no monólogo de Eliú, nos discursos divinos, e até mesmo no epílogo. Portanto, o sofrimento não é tratado como problema filosófico. O livro de Jó buscou definir o relacionamento adequado entre Deus e os mortais. Ele é o Senhor que sempre estará presente, com toda sua onipotência e misericórdia, a despeito das circunstâncias do momento.

1

P. V. Premsagar, “Theology of Promise in the Patriarchal Narratives”, *Indian Journal of Theology* 23 (1974): 114.

2

Ver Aubrey R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God.* Cardiff: University of Wales Press, 1961, p. 28-33.

3

A forma hebraica coortativa expressa, na primeira pessoa, uma resolução para fazer algo. Normalmente, é indicada pela desinência *-ah,* na primeira pessoa.

4

E. Kautzsch, *Gesenius’ Hebrew Grammar.* Oxford: Clarendon Press, 1909, p. 325, diz que o coortativo após o imperativo exprime resultado ou intenção. Intenção se enquadra muito bem aqui.

5

Devo a H. C. Leupold, *Exposition of Genesis,* 2 vo!., Grand Rapids: Baker Book House, 1968, 1:411-414, muitas das

observações feitas nesta análise de Gênesis 12.2-3.

6

Ver o artigo de O. T. Allis, “The Blessing of Abraham”, *Princeton Theological Review* 25 (1827): 263-298, que apresentou argumentação linguística irrefutável defendendo a tradução passiva desse nifal. Até hoje, ninguém se arriscou a contestar esses dados.

7

Gênesis 12.7; 13.15,16 (2 vezes); 15.13,18; 16.10; 17.7,8,9,10,13,16,19; 21.12; 22.17 (2 vezes), 18; 24.7; 26.3,4 (3 vezes), 24; 28.13,14 (2 vezes); 32.12; 35.12; 48.3,4.

8

Albrecht Alt, “The God of the Fathers”, *Essays on Old Testament History and Religion,* trad. R. A. Wilson. Garden City: Doubleday, 1968, p. 83-84.

9

Gerhard von Rad, *Old Testament Theology.* Londres: Oliver and Boyd, 1962, 1:168-170 [publicado em português com o título *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: ASTE/Targumim, 2007].

10

Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions,* trad. B. W. Anderson. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972, p. 54-58, 79-115, 147-156.

11

Ver os estudos um tanto insatisfatórios de E. Jenni, “Das Wort ʿ*ólãm* in AT” *Zeitschrift für die alttesta-mentliche Wissenschaft* 84 (1952): 197-248; idem, “Time” *Interpreters Dictionary ofthe Bible,* 4 vol. Nashville: Abingdon, 1964,4:644; James Barr, *Biblical Wordsfor Time.* Naperville: Allensons, 1962, p. 69, n. 1.

12

Jürgen Moltmann, *Theology ofHope,* Nova Iorque: Harper & Row, 1965, p. 105 [publicado em português com o título *Teologia da Esperança.* São Paulo: Herder, 1971].

13

Conrad von Orelli, *The Old Testament Prophecy ofthe Consummation of Gods Kingdom Traced in Its Historical Development,* trad. J. J. Banks. Edimburgo: T. & T. Clark, 1889, p. 107.

14

Geerhardus Vos, *Biblical Theology,* Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p. 98. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, 1:171, ressaltou que o objeto de fé era “algo no futuro”, o “plano para a história (Gn 15.5)” feito por Deus, e era nisto que Abraão acreditava e “firmava-se”.

15

Cleon L. Rogers Jr. “The Covenant with Abraham and Its Historical Setting”, *Bibliotheca Sacra* 127 (1970): 252 en. 61.

16

Hans Walter Wolff também concorda; ver Walter Brueggemann e Hans Walter Wolff, “The Kerygma of the Yahwist” *The Vitality of Old Testament Traditions.* Atlanta: Knox Press, 1975, p. 47.

17

Leupold, *Genesis,* 1:514; C. F. Keil e F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1866, 1:223.

18

Horst D. Preuss, *“’eth, ‘im” Theological Dictionary ofthe Old Testament,* ed. G. J. Botterweck e H. Ringgren, trad. John T. Willis. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, 1:449-463, especialmente 456.

19

Charles T. Fritsch, “God Was With Him: A Theological Study of the Joseph Narrative”, *Interpretation* 9 (1955): 21-34.

20

Von Orelli, *Prophecy,* p. 121-122. Nas recensões da LXX feitas por Luciano e Orígenes, lê-se: *heôs an elthê apokeitai,* “até que venha aquele a quem está reservado”.

21

Von Orelli, *Prophecy*, p. 121-122. Ver W. Gesenius, *Hebràisches und Aramàisches Handwõrterbuch*$_y$ 17.ed., ed. F. Buhl. Leipzig, 1921, p. 596^b. Ele concluiu que *ammim* nunca se emprega para Israel exclusivamente; refere-se a todos os povos ou pessoas fora de Israel.

22

Para estudos adicionais, ver William L. Moran, “Genesis 49:10 and Its Use in Ezekiel 21:32”, *Bibiica* 39 (1958): 405-425. Ele vocalizaria “Siló” como *say* e *lôh*$_y$ e mudaria *yâbô’* para o hifil *yúbâ* “até que tributo seja trazido a ele, e dele é a obediência do povo”. Moran, com razão, rejeita a leitura *süu(m)* como suposto cognato acadiano *com* o significado de “príncipe, soberano, rei” (que não ocorre na língua acadiana, p. 405-409) e a leitura “da cídade Siló” (que nunca se soletra *sylh* em hebraico, p. 410-411), mas também rejeita *sello* (p. 409-410,414-416) porque o sujeito oculto não pode ser “o bordão” ou “o cetro”, uma vez que isso estraga o paralelismo. (Von Orelli, naturalmente, considerava que o sujeito pessoal dominava a seção inteira). Além disso, deveria ter sido escrito *sellô hô* e *se* como pronome relativo é muito improvável, uma vez que este é um aspecto do dialeto setentrional. (Respondendo a estes últimos dois problemas, chamamos a atenção ao paralelismo entre *welô* e *siloh* nas duas linhas paralelas, e ao emprego de *se* em contextos não necessariamente setentrionais ou posteriores.)

23

Edouard Dhorme, *A Commentary on the Book of }ob*$_y$ trad. Harold Knight. Nashville: Thomas Nelson, 1984, xx.

24

Para conhecer os oito motivos para o sofrimento, segundo o Antigo Testamento, ver Walter C. Kaiser Jr., *Grief and Pain in the Plan of God: Christian Assurance and the Message of Lamentations,* Ross-shire: Christian Focus, 2004, p. 127-136.

O Deus da promessa

Nas narrativas patriarcais, havia uma série de nomes para Deus. Ele era *El Olam,* "o Deus eterno" (Gn 21.33); *ElElyon,* "o Deus Altíssimo" (14.18-20,22); Javé Jiré, "o **SENHOR** proverá" (22.14). O nome mais frequente e importante, porém, era

El Shaddai, comumente traduzido por "Deus Todo-poderoso" (17.1; 28.3; 35.11; 43.14; 48.3; cf. também 49:25 — *'et Shaddai).*

No livro de Jó, *El Shaddai é* empregado aproximadamente trinta vezes, começando com Jó 5.17. Isto não é algo inesperado, pois, como vimos acima, existem bons motivos para situar os eventos de Jó na era patriarcal. Independentemente do significado que os estudiosos atribuam a *Shaddai* ("alimentador" ou "Deus da Montanha")[1], o padrão de utilização é claro nas seis referências patriarcais e na maioria das referências em Jó, que ultrapassam trinta. Esse nome ressaltava a força e o poder de Deus; assim sendo, a LXX traduziu-o em Jó como *ho pantokratõr,* o "Soberano de Tudo", o "Todo-poderoso" ou o "Onipotente". Conforme Geerhardus Vos declarou[2], *El Shaddai* enfatizava a obra sobrenatural da graça de Deus. Indicava a capacidade divina de subjugar a natureza, do mesmo modo que dominava a natureza, forçando-a a levar adiante seu plano de salvação. Desse modo, este nome vinculava sua obra na criação a sua obra poderosa na história para levar seu plano a efeito.

Além das seis referências em Gênesis e das trinta e uma referências em Jó, o nome divino *El Shaddai* aparece em três outros lugares no Pentateuco (Êx 6.3; Nm 24.4,16), quatro vezes nos Profetas (Is 13.6; J1 1.15; Ez 1.24; 10.5), e

nos Salmos (68.14; 91.1) e Rute (1.20-21). Conjuntamente, enquadram-se no teor geral do nome e de seu emprego na era patriarcal; Deus é onipotente e grande Soberano que pode agir, e o fará, em prol daqueles que ama e são chamados de acordo com seu propósito e plano.

Assim, a teologia desta seção foi entrelaçada pela *palavra* do alto: sua *bênção* para uma semente escolhida, e sua *garantia* da presença divina que assegurava a certeza do herdeiro prometido, da herança e do legado dos patriarcas — e até o sucesso imediato deles. Tudo vinha da palavra de encorajamento da parte de Deus.

Estes homens foram tão abençoados que seus benefícios transbordavam para seus vizinhos. Por isso Labão declarou que recebia bênçãos de Javé, por estar perto de Jacó (Gn 30.27,30). Da mesma forma, o faraó foi abençoado por sua proximidade de José (39.5).

Talvez houvesse este mesmo conceito de proximidade física no ato de comunicar a bênção de pai para filho, conforme sugeriu Harry Mowvley[3]. Em vez de situar a raiz do verbo abençoar (*brk*) na raiz *hrq,* "quebrar", conforme fez Gesenius, referindo-se ao dobfãr ou quebrar os joelhos quando se presta homenagem ou se dão graças, Mowvley seguiu J. Pedersen, von Rad e Procksch, que traduziram o verbo *hãrak* como "colocar nos joelhos de". (Pode ser que José tenha colocado seus filhos nos joelhos de Jacó — Gênesis 48). E assim Isaque tocava e beijava Jacó enquanto lhe transmitia a bênção (27.27). Assim também Labão beijou seus netos e os abençoou (31.55). Semelhantemente, aquele que lutou com Jacó tocou-lhe a articulação da coxa (32.25-32).

A própria palavra de bênção, porém, era certamente tão importante quanto o ato. A bênção consistia em muitas

coisas: uma predição; o próprio presente que resultava da bênção (33.11); uma capacidade concedida por Deus, a fim de garantir o cumprimento da promessa (17.16; 24.60); o galardão da prosperidade (15.1); a paz do Senhor (26.29); e nada menos do que a presença do próprio Deus (26.3,28).[4]

A confiança dos patriarcas de que sobreviveriam à morte — mesmo sem haver nenhuma discussão sobre o meio ou método propriamente dito — surgiu junto às demais bênçãos daquela era. Abraão acreditava que o Deus poderoso seria capaz de livrar seu filho da própria morte, em Gênesis 22. Ele tinha tanto direito a este ponto de vista quanto Gilgamés tinha por seu amigo, Enkidu, ou o mito de Tamuz tinha pela vegetação morta. Por isso mesmo, o texto patriarcal sempre destacava com cuidado o fato de que cada patriarca "foi reunido ao seu povo" após ser enterrado na "sepultura" (25.8-9; 35.29; 37.35; 49.29,31,33). Ademais, o relacionamento deles com Deus e a continuada associação divina com eles não foram cancelados após a morte, porque ele, o Deus vivo e pessoal, repetidas vezes se identificava como "o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó" (Êx 3.6; cf. Mc 12.26; Lc 20.37).[5] Não é de espantar, pois, que o salmista expressasse com confiança o fato de que os homens continuem a desfrutar da comunhão com Deus além do túmulo (SI 16.10; 49.15; 73.24). Jó também argumentava, em 14.14, que os homens participavam da mesma perspectiva de "renascimento/libertação", à semelhança de uma árvore cortada (v. 7).[6]

[Capítulo 3]

1

Do ugarítico *tdy,* "montanhas", ou de *s<l,* "seio"; contrastar *sd,* "campo".

2

Vos, *Theology,* p. 95-96. Ele notou a conexão em Isaías 13.6 e Joel 1.15 entre *shaddai* e o verbo hebraico *sâdad,* “subjugar, destruir”. Cf. Frank M. Cross, “Yahweh and the God of the Patriarchs”, *Harvard Theoiogical Review* 55 (1962): 244-250.

3

Harry Mowvley, “The Concept and Content of ‘Blessing’ in the Old Testament”, *Bible Translator* 16 (1965): 74-80.

4

Mowvley, “The Concept and Content of‘Blessing’” p. 78-79.

5

Para discussão mais completa, ver James Orr, *Christian View of God and the World,* apêndice à preleção V, Grand Rapids: Eerdmans, 1947, p. 200-210; Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture,* 2 vol. Grand Rapids: Zondervan, 1963, 1:343-359.

6

Ver nossa discussão completa no capítulo 6, sobre teologia sapiência!

O povo da promessa: a era mosaica

Êxodo, Levítico, Números (cerca áe 1475—1400 a.C.)

O livro de Êxodo

Existem três temas teológicos proeminentes no livro de Êxodo que abrangem habilmente todo o escopo e mensagem do segundo livro da Torá. São eles: redenção divina, moralidade divina e culto divino. Êxodo como um todo contém parte da teologia mais rica e fundamental em todo o Antigo Testamento. No livro em estudo, o plano da promessa de Deus é desenvolvido com mais detalhes, na medida em que temas como “filho”, “primogênito” e “tabernáculo/ habitação” de Deus são elaborados como “nação santa”, “reino de sacerdotes” e “propriedade exclusiva” de Deus.

Algumas das revelações mais detalhadas sobre a natureza de Deus aparecem em Êxodo 3,6, 33 e 34. Ao revelar o “nome” de Deus, enfatizam os atributos divinos de justiça, verdade, misericórdia, fidelidade e santidade. Conhecer o “nome” de Deus significa conhecer a Deus e a seu caráter (3.13-15; 6.3). O livro de Êxodo também revela Deus como o Senhor da história. Não existe ninguém semelhante a ele, “poderoso em santidade, admirável em louvores, capaz de maravilhas” (15.11). O faraó, os egípcios e todo Israel veriam o poder e grandeza de Deus, enquanto ele agisse para redimir seu povo da terra de cativeiro e escravidão.

A teologia de libertação e redenção demonstra-se no êxodo de Israel do Egito. Uma das palavras para “redimir” *(gã’al*) mostra que Deus era, de fato, o “parente-resgatador” (6.6; 15.13). Como ilustração desta verdade, cita-se a refeição da Páscoa. Ela ápontava para o cordeiro pascal cuja morte se

relacionava com a redenção da nação. O apóstolo Paulo destacaria, no futuro, que Jesus era o cordeiro pascal morto em prol de nossa redenção (lCo 5.7). O mesmo fez João Batista, ao indicar Jesus como o “Cordeiro de Deus” que tiraria o pecado do mundo (Jo 1.29).

Êxodo também nos ensina como viver e adorar. O fundamento da ética bíblica e de toda moralidade foi lançado no Decálogo (cap. 20), sendo ainda

ilustrado no Código da Aliança (cap. 21—23). Procedeu-se, então, a elaborada e detalhada apresentação do tabernáculo e da maneira correta de adorar e cultuar a Deus. O ponto mais incrível em todo ensinamento sobre o tabernáculo é uma das palavras que o descreviam como “habitação” (*miskãn*) de Deus. Assim, o Deus onipotente, imortal, majestoso, soberano do universo veio e habitou no meio da nação de Israel. É o mesmíssimo Deus que era, é e há de vir no segundo advento.

A ligação entre Êxodo e Gênesis

A despeito dos quatrocentos anos de silêncio que separaram os tempos patriarcais da era mosaica, a teologia não se alterou por um só compasso. Por exemplo, a breve recapitulação da família de Jacó se concluiu em Êxodo 1.7 com sete palavras deliberadamente amontoadas uma sobre a outra. Eram evidência de que Deus cumprira sua promessa: a semente de Jacó realmente “se reproduziu”, “aumentou muito”, “multiplicou-se” e “tornou-se muito forte”. Foi alusão clara à bênção prometida em Gênesis 1.28 e 35.11.

A semente, porém, agora era mais do que uma mera família; era um povo, uma nação. Nisto se acha a nova distinção para esta era. E aquilo que a nação experimentou

dos atos graciosos de Deus era mais do que uma coletânea de intervenções pessoais para indivíduos seletos. Neste caso, a nação inteira reafirmaria os atos de Deus, como confissão: “Javé libertou seu povo do Egito”. Não obstante, tudo ficaria vinculado à mesma segurança consoladora do passado: “Eu serei contigo”, porque assim era o nome e o caráter de Deus. Seu nome era “Eu sou”, isto é, Javé, o Deus que estaria dinâmica e efetivamente presente quando houvesse necessidade e quando os homens clamassem a ele.

Deste Deus pactuante, o amor leal e graça fidedigna às promessas dominavam a transição entre as eras. Ele escutara os gemidos de Israel; seu interesse pelos israelitas e sua ação em prol deles foram descritos resumidamente como o “lembrar-se” de sua aliança com Abraão, Isaque e Jacó (Êx 2.24). O Deus da libertação era o mesmo “Deus de vossos pais” (3.13), “o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó” (v. 15-16).

Anteriormente, Deus aparecera a Abraão, a Isaque e a Jacó com o caráter e natureza de *El Shaddai;* agora, porém, ele se manifestaria como Javé (6.3), ao livrar Israel e guiá-lo para a terra que jurou dar aos patriarcas (6.8; 33.1).
Mais uma vez, toda a atividade divina poderia se resumir em um só conceito: era o “lembrar-se” da sua aliança (6.5). No vocabulário bíblico, “lembrar-se” não era a mera função cognitiva de trazer algo à mente, mas envolvia a resposta e o cumprimento ativo daquilo que fosse recordado.

Assim sendo, o autor do Êxodo fez ligação direta entre o período dos patriarcas e do Êxodo; para ele, a aliança no Sinai era continuação teológica e histórica da promessa abraâmica. Em vez de tratar o Egito e o Sinai como uma interrupção das promessas anteriores, as necessidades que ali surgiram tornaram-se

uma nova oportunidade para outra manifestação da lealdade divina ao seu plano da promessa, prometido com tanta frequência. Na realidade, o livro de Êxodo, assim como boa parte dos livros veterotestamentários, começa com a letra hebraica *waw,* que significa “e” — na maioria das traduções, a palavra não é incluída. Essa conjunção é sinal claro de que o livro de Êxodo está vinculado intimamente com o plano de Deus apresentado em Gênesis. De fato, Êxodo 1.1 assim começa: “ [E] são estes os nomes dos filhos de Israel”. Isso é, praticamente, a repetição de Gênesis 46.8, em que se anuncia a jornada de Israel para o Egito. Portanto, a mensagem da Torá é uma só; não podemos separar promessa de redenção, nem promessa de lei, nem mesmo promessa de culto e adoração!

Meu filho, meu primogênito

Os doze filhos de Jacó e os dois filhos de José se multiplicaram até se tornarem uma grande nação durante o período de escravidão no Egito. Depois de quatrocentos e trinta anos de escravidão (Êx 12.40), os filhos de Jacó tinham aturado demais; clamaram a Deus, pedindo socorro.

O socorro veio na pessoa de Moisés e nas intervenções e palavras milagrosas da parte do Senhor. O primeiro ato de Moisés como porta-voz recém-nomeado pelo Deus vivo foi ordenar categoricamente ao faraó: “Israel é meu filho, meu primogênito [...] Deixa meu filho ir” (4.22-23). Javé se revelaria como “Pai” por meio de suas ações: trouxe Israel à existência como nação; alimentou a nação e guiou-a. Nisto consistia a paternidade. Assim Moisés arrazoaria no seu discurso final a Israel: “Ele [o **Senhor]** não é teu pai, que te adquiriu, te fez e te estabeleceu?” (Dt 32.6).

É notável que o texto tenha empregado o singular para a comunidade inteira de Israel, coletivamente. Quando o

Antigo Testamento se referia a israelitas individualmente, empregava o plural (p. ex., “Sois filhos do **Senhor, vosso** Deus” [14.1]). O indivíduo israelita, porém, também era um “filho de Deus” precisamente porque era membro do povo escolhido.

Embora fosse lugar-comum no Antigo Oriente Próximo os monarcas alegarem ser filhos de algum deus — o que era especialmente verdade no Egito, onde se pensava que o faraó nascesse da união sexual entre o deus e a rainha —, Israel evitava cuidadosamente qualquer ideia de filiação divina. Quando, porém, Deus empregou a designação: “meu filho, meu primogênito”, não se tratava de um epíteto descuidado ou uma licença poética. Era parte integrante da vocação divina e do ato de Deus ao libertar Israel do Egito.

A filiação de Israel expressava um relacionamento[1]: Israel era o filho de Javé, mas não meramente no sentido de cidadão de uma nação, membro de um sindicato de artesãos, ou discípulo de um mestre. A palavra hebraica *ben,* “filho”, [1] pode ser entendida, em vários contextos diferentes, em todos estes sentidos. Aqui, porém, tratava-se de um relacionamento familial: um povo que formava a família de Deus. Israel não era uma família no sentido adotivo, ou no sentido de uma mera unidade étnica, política ou social. Pelo contrário, era uma família formada, salva e guardada por Deus, o “Pai” desta fàmília.

Como filhos verdadeiros, os israelitas tinham de imitar seu Pai na prática. Tudo aquilo que o Pai é, o filho deve aspirar ser (p. ex., “Sereis santos, porque eu, o **Senhor vosso** Deus, sou Santo” [Lv 19.2], *passim).* O filho, por sua vez, deve respeitar a vontade do Pai e demonstrar seu respeito e gratidão ao fazer aquilo que o Pai lhe manda fazer. O Pai, por outro lado, demonstra seu amor ao tratar seu filho de modo terno e leal.

Já o título “primogênito” (*h^{e}kôr*) comumente significa o primeiro filho a nascer (p. ex., Gn 25.25; ou a abrir a madre, Êx 13.2). No sentido transferido, conforme seu emprego aqui, significava o “primeiro na escala”, “primeiro em preeminência”. Assim sendo, doava a seus recipientes direitos e honras especiais de herança e favores.

Os direitos de primogenitura eram suplantados quando outro filho era designado o “primogênito”. Aquilo que antes dependia da posição agora era removido e fundamentado na graça. Assim aconteceu com Jacó, que recebeu o nome “Israel”. Esaú era o primeiro quanto à posição do nascimento propriamente dito (Gn 25.25-26), mas foi Jacó quem recebeu o favor da parte de Deus e a surpresa de ser chamado seu “primogênito”. Da mesma forma, Efraim era o segundo filho de José, mas Jeremias reconheceu-o como o “primogênito” de Deus (Jr 31.9).

Quando se deparam com a palavra “semente”, os leitores e teólogos do AT nem sempre apreciam a importância tanto do significado como do conceito de “solidariedade coletiva/corporativa” nas expressões “meu filho” e “meu primogênito”. Como vimos acima, “semente” era a pessoa representativa definitiva e final, que ainda haveria de vir, bem como todos que aquela pessoa importante representava. “Meu filho” e “meu primogênito” também funcionavam nesta mesma dupla competência. Eram expressões coletivas que representavam e incluíam aquele *um* que haveria de vir, e os *muitos* que já acreditavam nele.

Os leitores do NT não devem, portanto, surpreender-se quando as mesmas expressões forem aplicadas a Jesus, o Messias. A ele foi atribuídos termo que, naquela ocasião, já tinham se tornado técnicos. Ele também foi livrado do Egito e recebeu o mesmo nome familial, “meu filho” (Mt

2.15; cf. Os 11.1). Além disso, era o “primogênito”, *prõtotokos* de Deus (Rm 8.29; Cl 1.15,18; Hb 1.6; Ap 1.5). E ele compartilhava do título *prõtotokoi* com todos os crentes, assim como acontecia com Israel no Antigo Testamento (Hb 12.23). A continuidade das expressões, das identidades e dos significados em todas as partes de ambos os testamentos é mais do que mero acidente. É evidência notável de um programa oriundo de um único plano e de um único povo de Deus unificado.

Meu povo, minha propriedade

Israel era mais do que uma família ou filho de Deus; Israel já se tornara um *gôy,* uma “nação” (Êx **19.6).** Este fato se tornou evidente pela primeira vez quando o Senhor disse a Moisés, na sarça ardente: “Tenho visto a aflição sobre o meu povo, que está no Egito” **(3.7).** Moisés repetiu este título ao faraó, na exigência categórica da parte de Deus: “Deixa o meu povo ir” **(5.1; 7.14; 8.1,20; 9.1; 10.3).** A designação de “povo” *am*)[2] implicava que eram um grupo social étnico com força numérica e unidade suficientes para que fosse considerado uma totalidade corporativa. Era, no entanto, tão intimamente vinculado a Javé que ele o chamou meu povo.

A lealdade de Javé ao seu povo foi demonstrada nos eventos das pragas, do êxodo e da jornada no deserto. Israel seria livrado da servidão ao faraó a fim de servir ao Senhor. Quando, porém, o monarca egípcio sistematicamente se recusou a cumprir as exigências de Javé, o poder divino — chamado o “dedo de Deus” em Êxodo **8.19** (cf. **31.18;** Sl **8.3;** Lc **11.20)** — foi liberado em graus crescentes de severidade contra o faraó, seu povo, e as terras e bens dos egípcios.

O objetivo, porém, não foi nunca a mera punição como retribuição pela obstinação do faraó. As pragas tinham propósito salvador tanto para Israel como para o Egito. Eram para convencer o faraó de que Javé de fato falara e deveria ser temido e obedecido; Israel não tinha escolha quanto a isto, nem tampouco os egípcios.

Este Deus era chauvinista e mostrava injusta parcialidade a favor dos israelitas, em detrimento da economia dos egípcios? Menos ainda! O texto insiste que suas pragas tinham também apelo evangelístico aos egípcios. Cada catástrofe foi invocada assim: “para que saibais [os egípcios] que eu sou o **Senhor** no meio desta terra” (Êx 8.22); “para que saibais que não há outro semelhante a mim em toda a terra” **(9.14;** cf. **8.10);** “para te mostrar o meu poder, e para que o meu nome seja anunciado em toda a terra” **(9.16);** “para que saibais que a terra é do **Senhor” (v. 29).**

Os deuses do Egito não eram deuses de modo algum. Somente Javé era Deus, e ele era Deus em toda a terra, e não somente no território dos patriarcas em Harã ou Canaã. Seu nome e seu poder tinham de ser anunciados em toda a terra, a fim de que todas as nações o “temessem”, isto é, acreditassem nele. E foi isto mesmo que alguns dos egípcios fizeram. Alguns dos servidores do faraó "temeram a palavra do **Senhor” (9.20),** fazendo aquilo que Moisés mandou. Sem dúvida, esta é a‘ explicação da “mistura de pessoas” que deixou o Egito **tom** Israel **(12.38).** Incluía os gentios que chegaram a “conhecer” — ou seja, a experimentar pessoalmente — o Senhor Deus de toda a terra.

Ainda depois da libertação milagrosa na noite da Páscoa, muitos egípcios se apegaram ferrenhamente a sua atitude imprudente de confrontação direta com este Deus

incomparavelmente grande. Deus, em sua paciência, deixou em aberto o oferecimento de graça enquanto eles perseguiram Israel na sua travessia do mar. Devem “saber que Eu sou o SENHOR” (14.4), mesmo depois de Deus ter recebido louvor e honra da parte de Israel por sua poderosa vitória sobre o faraó, seus carros e seus cavaleiros (v. 18).

O efeito sobre Israel foi esmagador. Depois de ter visto o que Deus acabara de fazer com os egípcios empedernidos, “o povo temeu o SENHOR e creu no SENHOR e em Moisés, seu servo” (14.31). Cantaram juntos:

A **tua mão direita, ó Senhor, é gloriosa em poder; a tua mão direita, ó Senhor, despedaça o inimigo.** (Êx 15.6)

Quem entre os deuses **é** como tu, **ó Senhor?**

Quem é como tu,

poderoso em santidade, admirável em louvores,

capaz de maravilhas? (Êx 15.11)

Toda a liberdade que Israel ganhara se devia ao amor leal (*hesed* — 15.13) que Javé tinha para com seu povo. Outros povos ouviam e tremiam, mas o povo de Deus, ao qual ele comprara (*qãnâh* — 15.16), viu a “salvação do SENHOR” *(yesuat YHWH*— 14.13). A manipulação humana foi claramente excluída; era o “livramento” da parte de Deus (3.8; 6.6). Era o “parente-resgatador” de Israel *(gô’el* — 6.6) que, com milagres e “braço estendido” tomou-os e chamou-os “meu povo” (6.7).

O significado deste evento já fora manifesto na cerimônia da Páscoa, celebrada durante a última noite de Israel no

Egito. Aquele rito deveria ser celebrado anualmente, acompanhado da explicação autorizada dada em Êxodo

13.14-16. Vocês devem dizer — foi a explicação — a gerações posteriores que “o SENHOR matou todos os primogênitos na terra do Egito, tanto dos homens como dos animais; por isso, sacrifico ao SENHOR todos os primeiros animais machos a saírem do ventre, e resgato (*pãdâh*) todo primogênito de meus filhos” (v. 15).

Assim foi Israel constituído como “povo”. De fato, Êxodo 12.3 chama Israel de “comunidade” *(‘êdâh)* pela primeira vez, ao começar o preparo da refeição da Páscoa em cada família. Abraão se tornara numeroso; de fato, ele agora veio a ser grande nação, e os dois grandes atos redentores da parte de Deus, a Páscoa e o êxodo, sublinharam a realidade desta nova realização.

[75]—

A posição de Israel como “propriedade exclusiva” de Deus (*s*^{e}*güllâh*— 19.5) era o mais surpreendente de tudo. O que, afinal, fez com que Israel fosse tão valioso, e o que exatamente significava a expressão? O significado deste termo especial foi elucidado por Moshe Greenberg, que indicou seu equivalente aca-diano, *sikiltum*[3], e por C. Virolleaud, que notou o ugarítico *sglt,* por ele traduzido como “proprieté” [propriedade][4]. A raiz básica deste termo era *sakãlum,* “separar uma coisa ou uma possessão”. Era o oposto de bens imóveis tais como terras, casas e fazendas, que não podiam ser movidos. O *fgüllâh* de Deus, por sua vez, era seu tesouro móvel. O valor de Israel, portanto, baseava-se no amor e na afeição que Deus dedicava a ele. Israel se tornou sua propriedade, o objeto de sua afeição.

Mais tarde, em Deuteronômio, Israel também foi chamado "santo" (*qãdôs)* além de ser a "propriedade exclusiva". Estas passagens, porém, sempre se vinculavam com o conceito do "povo" *('am* — Dt 7.6; 14.2; 26.18,19; sem *foúllâh* — 14.21; 28.9); assim sendo, a mesma verdade foi conservada: Israel tinha de ser o tesouro distintivo ("exclusivo" ou "peculiar") de Deus, separado para um propósito específico.

Com isto, temos um quarto termo novo para referir-se à situação de Israel perante um Deus que o escolhera e chamara, não individualmente, e, sim, coletivamente, dando o significado completo à sua condição de povo e de nação. Todo o conceito pode ser reduzido a uma simples frase: "Eu vos tomarei por meu povo" (Êx 6.7). Esta afirmação tornou-se a segunda parte da fórmula tríplice do plano da promessa de Deus: "E serei vosso Deus e vós sereis meu povo". Só faltava a terceira parte: "E habitarei no meio de vós". Esta parte chegaria logo.

Quem, porém, era este Deus, e quem poderia ser comparado a ele (15.11)? Moisés e Miriã já celebraram a resposta, por ocasião da libertação no mar Vermelho, em cântico que exaltava a incomparável grandeza de Deus. O livramento que ele operou ao salvar os israelitas do Egito (15.1-12), também assinalando sua futura ajuda na entrada do povo em Canaã (v. 13-18), deixou bem clara sua indiscutível soberania sobre os homens, as nações e a natureza: "O **Senhor** reinará eterna e perpetuamente" (v. **18).**

Poucas passagens são mais essenciais para a análise do nome e caráter de Deus do que Êxodo 6.2-8.[5] A distinção entre sua aparição aos patriarcas como *El Shaddai* e sua presente manifestação a Moisés como Javé (*YHWH)* continua sendo fonte de debates e conjecturas entre os

estudiosos. É certo que os patriarcas não ficaram sem conhecimento algum do nome “Javé”, porquanto apareceu no registro de Gênesis bem mais do que uma centena de vezes. O que Êxodo 6.3 ressaltou foram os dois verbos reflexivos, *wã’erã’* ("aparecí”) e *nôda’ti* (“não me fiz conhecido”), e a preposição hebraica *b*^{e} (“como”) antes de *El Shaddai,* e, por implicação, antes de Javé.

Esta preposição, conhecida tecnicamente como *beth essentiae,* deve ser traduzida por “como”, significando que “Deus se mostrou a Abraão, a Isaque e a Jacó *no caráter de* (i.e., com os atributos intrínseco ao nome de) *El Shaddai;* contudo, *no caráter do meu nome* Javé não me fiz conhecido deles”. O nome, portanto, revelava o caráter, as qualidades, os atributos e a essência da pessoa assim designada.

Esta análise de Êxodo 6.3 pode ser confirmada por um exame de 3.13. Quando Deus prometeu que acompanharia Moisés quando este estivesse diante do faraó e do povo, Moisés perguntou: “Quando eu for aos israelitas e lhes disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou a vós’, e eles me perguntarem: ‘Qual é o nome dele?’, que lhes direi?”.

Conforme Martin Buber[6] e outros já notaram, o interrogativo “que?” deve ser distinguido de “quem?” (*mi*). Esta palavra só pedia o título ou designação da pessoa, enquanto *mâh,* especialmente se ligada à palavra “nome”, procurava saber as qualidades, caráter, potências, e capacidades que residiam no nome.

Assim sendo, a resposta voltou claramente. Seu nome era: “Eu Sou me enviou a vós” (3.14). Não era tanto uma designação ontológica ou noção estática de ser (p. ex., “Sou o que sou”); antes, era a promessa de uma presença dinâmica e ativa. Assim como Deus se revelara aos

patriarcas no controle sobrenatural da natureza, agora Moisés e Israel, filho de Javé, conheceríam sua presença numa experiência do dia a dia, como nunca fora conhecida. Posteriormente, em Deuteronômio, isto se desenvolvería em toda uma teologia de nomes. O nome passou a representar a presença do próprio Deus, em vez da mera experiência dos efeitos de sua presença.

Sacerdotes reais

Esta “propriedade exclusiva”, possuída de modo sem igual, estava destinada a tornar-se sacerdócio real composto pela congregação inteira. Israel, o primogênito entre as nações, recebeu a posição de filiação, foi tirado do Egito, e os israelitas foram feitos ministros em prol de si mesmos e das nações. Este papel de mediador foi anunciado em Êxodo 19.3-6.

Assim falarás à casa de Jacó e anunciarás aos israelitas: “Vistes o que fiz aos egípcios e como vos carreguei sobre asas de águias e vos trouxe a mim. Agora, portanto, se ouvirdes atentamente a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis minha propriedade exclusiva dentre todos os povos, porque toda a terra é minha; mas vós sereis para mim reino de sacerdotes e nação santa”.

O mundo inteiro pertencia ao Senhor; mesmo assim, em meio às nações colocara a Israel. A ele dera uma tarefa especial. Poucas pessoas conseguiram captar o significado deste texto melhor do que Charles A. Briggs:

Temos mais um desdobrar da segunda profecia messiânica [Gn 9.27] no sentido de que a habitação de Deus nas tendas de Sem se transforma no reino de Deus, sendo ele o Rei do reino de Israel.

O reino de Deus é reino de sacerdotes, nação santa. Tem um sagrado ministério de sacerdotes, além da soberania com respeito às nações do mundo. Os israelitas, como santos, são os súditos do seu Rei santo, e, como sacerdotes, representam-na e são mediadores dele para com as nações. Portanto, desdobra-se o terceiro aspecto da aliança abraâmica.

Assim como o essencial para Abraão fora a semente prometida, assim como o essencial para Jacó fora a terra prometida, também agora, quando Israel se tornou uma nação, separando-se dos egípcios, e entrando em relacionamentos nacionais com as várias nações do mundo, o essencial veio a ser o relacionamento que, de um lado, adotaria para com Deus, seu rei, e, por outro lado, para com as nações, pondo em primeiro plano o lado positivo daquele relacionamento. Isto é representado nesta promessa: como ministério de realeza e sacerdócio. Trata-se de um reino de sacerdotes, um reino e um sacerdócio combinados na unidade do conceito, sacerdotes reais ou reis sacerdotais.[7]

Briggs notou que o termo “reino de sacerdotes” *(mamleket kõhªmm)* era mais um substantivo composto do que uma relação construta do caso genitivo. De fato, os termos se combinavam tão estreitamente em sua unidade que Israel tinha de ser, ao mesmo tempo, reis-sacerdotes e sacerdotes reais. Isto tinha de ser aplicável a cada pessoa na nação como um todo, assim como todos foram incluídos na filiação.[8]

Recentemente, William Moran[9] argumentou de modo convincente que “reino de sacerdotes” não é sinônimo de “nação santa”. Era entidade separada. Além disto, *mamleket* ocasionalmente significava “rei” (lRs 18.10; Is

60.11-12; Jr 27.7-8; Ag 2.22), especialmente nas passagens em prosa tais como Êxodo 19.

Para Moran, o estilo da passagem era marcadamente pessoal. Começou no versículo 3 “aos israelitas” (*lib^{e}nê yisrã’êl),* e terminou no versículo 6 “aos israelitas” *(’el b^{e}nê yisrã’êl).* Na mensagem dirigida ao povo, versículos 4-6, a primeira oração e a última foram introduzidas pela forma enfática “vós” ('*attem*). Outras repetições de referências a pessoas ressaltavam a profundidade do lado pessoal no modo de falar, na aliança de Êxodo 19.3-6: “vos” *(’etkem*, duas vezes), “a mim” (/z, três vezes) e a aliteração “porque toda a terra é minha” (*kí li kol,* K-L-K-L).

A natureza distintiva e a posição especial concedidas a esta nação, a propriedade exclusiva *(s‘güllâh)* de Deus, eram envolvidas no sacerdócio universal. Os israelitas tinham de ser mediadores da graça de Deus para com as nações da terra, assim como em Abraão “todas as nações da terra seriam abençoadas”.

A infelicidade dos israelitas foi terem recusado o privilégio de ser sacerdócio nacional, preferindo ser representados por Moisés e Arão (19.16-25; 20.18-21). Portanto, o propósito original de Deus foi adiado (não desfeito ou derrotado para sempre) até os tempos do Novo Testamento, quando, mais uma vez, foi proclamado o sacerdócio de todos os crentes (lPe 2.9; Ap 1.6; 5.10). Apesar de tudo, o papel de Israel, de agente escolhido por Deus para ministrar às necessidades das nações, não foi rescindido.

O povo sentiu fortemente a magnificência e santidade da presença de Javé, nos trovões de sua voz e no efeito de raios produzidos por sua presença, deixando o mundo natural em convulsões sismográficas. Dessa forma, os israelitas suplicaram a Moisés que se aproximasse de Deus

em prol deles, recebendo as comunicações divinas para eles. Portanto, Moisés tornou-se o primeiro levita a representar o povo.[10] Mais tarde, por ordem divina, Moisés consagrou Arão e os filhos deste para oficiarem no altar (Êx 28.1). Outros deveres vinculados ao santuário e ao culto foram atribuídos à tribo de Levi na sua totalidade, depois de os membros da tribo terem comprovado a sua fidelidade no incidente do bezerro de ouro (32.25-29).

Mesmo assim, a cena fora evento sem precedentes nos anais da história humana. Falando deste encontro original com Deus no Sinai, Moisés perguntou ao povo em Deuteronômio 4.33-36:

“ (...) algum povo ouviu a voz de Deus falar do meio do fogo, como a ouvistes, e ficou vivo? [...]

Ele vos fez ouvir a sua voz do céu para vos instruir e vos mostrou seu grande fogo sobre a terra, do meio do qual ouvistes sua palavra. Porque amou vossos pais, não somente escolheu a descendência deles, mas também vos tirou do Egito...

Agora, porém, a voz de Deus era ouvida por Moisés; e a obra mediadora em prol de Israel tinha, então, de ser levada a efeito pelos sacerdotes, Arão e seus filhos, e pelos levitas. A natureza representativa do sacerdócio levítico ficou ainda mais explícita em Números 3.12-13. Para cada filho primogênito que nascia em

cada família israelita, um levita era consagrado a Deus, ocupando o lugar da morte daquele primogênito. Em vez de a morte de cada criatura primogênita sacrificada ao Senhor levar a cabo as consequências lógicas subentendidas

para demonstrar que Javé tinha a possessão da terra inteira, a legislação interrompeu essa implicação no caso dos primogênitos dos homens e mulheres. Aprouve a Deus prover os levitas como substitutos. Da mesma forma, o sumo sacerdote representava todos os israelitas, porque levava consigo os nomes das tribos de Israel, gravados no seu peitoral, enquanto entrava no santuário (Êx 28.29).

Este sacerdócio foi concedido a Arão “por estatuto perpétuo” (29.9), sendo renovado para Fineias (Nm 25.13). É importante notar que o *ofício, o* sacerdócio, era eternamente garantido, e não os indivíduos ou famílias específicos. Assim sendo, não foi ab-rogado quando, mais tarde, passou temporariamente dos descendentes de Fineias para a linhagem de Itamar. A conclusão, novamente, é a mesma: a *promessa* continuou permanente, mas a participação nas bênçãos dependia da condição espiritual do indivíduo.

Nação santa

Outro título foi conferido a Israel em Êxodo 19.6. Haveria uma nação, mas não como o tipo comum de nações que não conheciam a Deus. Israel teria de ser “nação santa”. Esta promessa, no entanto, seria vinculada à resposta do povo e sua preparação para a teofania, a aparição de Deus. Tais requisitos seriam um “teste”, conforme Êxodo 20.20: “Não temais, porque Deus veio para vos colocar à prova, para que o temor esteja em vós, a fim de que não pequeis”.

Seria esta aliança uma mudança deliberada da aliança da promessa concedida aos patriarcas, para uma aliança condicional, em que “a obediência era a condição absoluta da bênção”[11]? Será que Deus se desagradou da resposta do povo, que prometeu: “Faremos tudo o que o Senhor falou” (19.8; 24.3,7)? Isto poderia ser interpretado como “uma

queda” e um “erro” equivalente à “rejeição do tratamento gracioso de Deus para com eles”[11] [12]? Qual era a relação entre as declarações com “se” (19.5; Lv 26.3 ss.; Dt 11.13 ss.; 28.1) e o mandamento: “Andareis conforme o SENHOR, vosso Deus, vos ordenou, para que ('*lemaan*) vivais, estejais bem e tenhais vida longa na terra que ireis possuir” (Dt 5.33)?

O contraste subentendido nestas perguntas é exagerado demais para o texto. Se a suposta natureza obrigatória desta aliança fosse demonstrada como novo fundamento para se estabelecer um relacionamento com o Deus da aliança, então deve ser possível demonstrar que a mesma lógica se aplica às declarações condicionais mencionadas no capítulo sobre a teologia patriarcal.[13]

Admite-se que o “se” é condicional. É, porém, condição de quê? Neste contexto, era condição da posição distinta de Israel entre todos os povos da terra, do seu papel de mediador, e da sua qualidade de nação santa. Em resumo, poderia qualificar, tolher ou negar a experiência de Israel, no tocante à santificação e ao ministério a outros, mas dificilmente poderia levar a efeito sua eleição, salvação, ou transmissão presente ou futura da antiga promessa. Israel deve obedecer à voz de Deus e cumprir sua aliança, *não* “a fim de que” *(lemaan* — oração subordinada adverbial final) viva e tudo lhe corra bem, *mas* “com o resultado de que” *(lemaan* — oração subordinada adverbial consecutiva)[14] experimentará a vivência autêntica e tudo lhe irá bem (5.33).

Israel tinha de ser separado e santo; tinha de ser separado e diferente de todos os outros povos na face da terra. Como povo eleito ou chamado que agora era formado como nação sob a orientação divina, a santidade não era aspecto opcional. Israel tinha de ser santo, porque seu Deus, Javé,

era santo (Lv 20.26; 22.31-33). Sendo assim, a nação já não poderia ser mais consagrada a qualquer outra coisa ou pessoa (27.26) nem entrar em qualquer relacionamento rival (18.2-5).

O livro de Levítico

Embora Levítico seja um dos livros mais desafiadores para o leitor moderno, qualquer desânimo inicial pode ser rapidamente eliminado a partir do momento em que se aprende o interesse e propósito centrais do livro; “Sede santos, porque eu sou santo” (Lv 11.44-45; 19.2, *passim).* A raiz hebraica *qds,* “santo”, aparece em forma nominal, verbal e adjetival cerca de cento e cinquenta vezes, em Levítico.

O livro recebe esse nome por causa dos levitas; contudo, é curioso que eles sejam mencionados apenas uma vez, em Levítico 25.32-34. O livro é uma das cinco seções da Torá, que significa “instrução” ou “ensino”. Assim, não se pode separá-lo da narrativa da promessa ou do plano da promessa de Deus.

Os primeiros sete capítulos de Levítico apresentam o ensino sobre sacrifícios e, em seguida, a segunda seção discorre sobre sacerdócio (Lv 8—10). Leis de pureza dominam os capítulos 11—15. Em diversos aspectos, Levítico 16 é o centro da vida da comunidade cultuai, dando instruções sobre o Dia da Expiação. Por último, os capítulos 17 a 27 apresentam a chamada Lei de Santidade, da seguinte maneira; Levítico 18—20 trata de santidade na família, em particular na atividade sexual; e 21—25 trata de santidade em ordenações rituais, como casamentos, ritos de pranto e lamentação, dias santos e dias de jejuns.

Se existisse edição veterotestamentária com letras vermelhas destacando os trechos em que Deus fala — assim como existem Novos Testamentos que realçam as palavras de Jesus com a cor vermelha —, Levítico seria praticamente todo vermelho! A fórmula “o **Senhor** disse a Moisés” aparece cinquenta e seis vezes, sendo que dezessete dos vinte e sete capítulos começam com essas palavras.

Promessa de obediência como fundamento para a vida eterna?

Em primeiro lugar, deve-se dizer que a vida eterna, ou a vida nos benefícios da promessa, já não era condicionada por uma nova lei de obediência.[15] Nem Levítico 18.5 produziu esta condição ao declarar: “o homem viverá, se obedecer a eles”. Andrew A. Bonar não tinha razão ao comentar o seguinte sobre este versículo:

Se, porém, como a maioria pensa, devemos entender que, neste lugar, a expressão *“por eles viverá”* significa que “a vida eterna pode ser obtida por eles”, o escopo da passagem é que as leis de Deus, bem como cada detalhe especial e minucioso delas, são tão excelentes que, *se alguém fosse guardá-las sempre e com perfeição,* esta própria observação lhe seria vida eterna. E as citações em Rm 10.5 e G1 3.12 determinam, segundo parece, que este seja o sentido verdadeiro e único aqui.[16]

Este ponto de vista, no entanto, deixa de levar em consideração os seguintes pontos:

1. Levítico 18 começa e termina (v. 2,30) dentro do ambiente teológico de “Eu sou o **Senhor** vosso Deus”. Sendo assim, a fidelidade **à** lei era a santificação de Israel e a

grandiosa evidência de que o Senhor já era, de fato, Deus de Israel.

2. Em vez de imitar os costumes dos pagãos em derredor, o venturado privilégio de Israel seria manifestar a vida já iniciada pela fé, em sua observância das leis de Deus.

3. Aquilo que Israel tinha de cumprir eram os estatutos e juízos do Senhor, que se contrastavam nitidamente com os costumes e ordenanças dos egípcios e cananeus.

O mesmo ponto ressaltado em Levítico 18.5 será levantado mais tarde por Moisés em Deuteronômio 16.20 e por Ezequiel, em Ezequiel 20.11. G. A. Cooke resumiu-o sucintamente: “A mente antiga se fixava nos atos exteriores que revelam o estado interior. A mente moderna, poréiri, vai diretamente à condição interna”[17]. Patrick Fairbairn tinha opinião semelhante:

Nem Moisés nem Ezequiel, obviamente, queriam dizer que a vida de que falavam, abrangendo tudo quanto é realmente excelente e bom, era para ser *adquirida* por meio de semelhante conformidade às regras celestiais; isso porque a vida nesse sentido já lhes pertencia [...] Fazendo estas coisas, viviam nelas, porque assim a vida tinha seu devido exercício e satisfação, estando em condições para desfrutar os múltiplos privilégios e bênçãos garantidas na aliança. E a mesmíssima coisa pode ser dita em relação aos preceitos e ordenanças do evangelho no Novo Testamento: o homem vive de acordo com a vida mais sublime da fé à medida que anda em conformidade com tais preceitos; pois, embora receba a vida mediante um simples ato de fé em Cristo, não pode exercê-la, mantê-la e desfrutá-la a não ser em vínculo com as instituições e exigências do evangelho.[18]

Alguns pontos adicionais:

• Uma das maneiras de “cumprir” a lei era reconhecer a imperfeição da sua própria vida e assim fazer um sacrifício para a expiação de seus pecados. Dessa forma, Levítico 18.5 não era oferta hipotética de vida eterna como recompensa pela observância perfeita da lei. A própria lei subentendia a existência de transgressores da lei, propondo-lhes solução, no grande sistema sacrificial que fazia parte daquela aliança da lei!

• Além disso, o povo não tinha falado “impensadamente” ao declarar, em Êxodo 19.8: “Faremos tudo o que o **Senhor** falou”. Pelo contrário, o Senhor falara em termos calorosos de aprovação, em Deuteronômio 5.28-29: “Quem dera o coração deles fosse tal que me temessem e guardassem todos os meus mandamentos em todo o tempo, para que eles e seus filhos vivessem bem para sempre!” (cf. 18.18)[19].

Deve-se notar que até a aliança sinaítica foi iniciada pelo amor, misericórdia e graça de Javé (4.37; 7.7-9; 10.15, *passim).* Quando Israel quebrava a lei de Deus, não perdia seu direito de herdar a promessa e sua certeza de transmitir a promessa aos seus filhos, assim como era o caso dos patriarcas, ou da linhagem davídica, posteriormente. Mesmo o envolvimento de Israel no incidente do bezerro de ouro não pôs término à fidelidade de Deus (Êx 32). Apenas ressaltava a necessidade de obediência para aqueles que alegavam ter experimentado a graça da libertação da parte de Deus no êxodo, e a verdade de que Deus é “misericordioso e compassivo, tardio em irar-se e cheio de bondade e de fidelidade” (34.6).

1

Devo a Dennis J. McCarthy: “Israel, My Firstborn Son”, *The Way* 5 (1965): p. 183-191, muitas das observações neste ponto.

2

Contrastar nossas conclusões com as de Richard Deutsch, “The Biblical Concept of the ‘People of God”’, *Southeast Asia Journal oflheology* 13 (1972): 4-12.

3

Moshe Greenberg. “Hebrew *s’gülla:* Akkadian *sikiltu”, Journal of the American Oriental Society* 71 (1951): 172ss.

4

Conforme citado por Moshe Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and the Ancient Near East”. *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970): 195, n. 103.

5

Ver Walter C. Kaiser Jr., “Name”, *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible,* 5 vol., Grand Rapids: Zondervan, 1975,4:364.

6

Martin Buber, *Kingship of God.* Nova Iorque: Harper & Row, 1967, p. 104-106, 189-190; também J. A. Motyer, *The Revelation ofthe Divine Name.* Londres: Tyndale, 1956, p. 3-31.

7

Charles Augustus Briggs, *Messianic Prophecy.* Nova Iorque: Charles Scribners Sons, 1889, p. 102.

8

Briggs, *Messianic Prophecy,* p. 102-103, n. 2.

9

William L. Moran, “A Kingdom of Priests”, *The Bible in Current Catholic Thought,* ed. John L. McKenzie. Nova Iorque: Herder 8c Herder, 1962, p. 7-20, esp. 14-16. Ver algumas leves revisões de Moran em Brevard S. Childs, *The Book ofExodus.* Filadélfia: Westminster Press, 1974, p. 367; ainda cf. p. 342, n. 6 e p. 374, n. 6.

10

Nota-se, porém, que aparentemente havia sacerdotes antes desta nova estipulação (Êx 19.22,24).

11

James Freemen Rand, “The Old Testament Fellowship with God”, *Bibliotheca Sacra* 109 (1952): 153. Observe o que disse C. I. Scofield, *Scofield Reference Bible,* Nova Iorque: Oxford University Press, 1909, p. 20: “A Dispensação da Promessa terminou quando Israel impensadamente aceitou a lei (Êx 19.8)” [publicada em português com o título *Bíblia de Estudo Scofield.* São Paulo: Bompastor, 2009],

12

Rand, “Old Testament Fellowship”, p. 155.

13

Ver Gênesis 18.17 ss.; 22.18; 26.5.

14

Esta partícula hebraica é empregada para indicar consequência inevitável bem como propósito ou finalidade; ver S. R. Driver, *A Treatise an the Use ofTenses in Hebrew,* 4.ed. Oxford: Clarendon Press, 1906, p. 200.

15

Para partes do argumento que se segue, e outros pormenores, ver Walter C. Kaiser Jr., “Leviticus and Paul: ‘Do This and You Shall Live’ (Eternally?)”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 14 (1971): 19-28.

16

Andrew A Bonar, *A Commentary on Leviticus* (1846), reimp. e ed. Londres: Banner of Truth Trust, 1966, p. 329-330. Charles L. Feinberg também concorda, em *The Prophecy ofEzekiel.* Chicago: Moody Press, 1969, p. 110: “A obediência teria trazido a vida, física e espiritualmente, temporal e eternamente (ver Dt 4.40; 5.16)”.

17

G.A. Cooke, *The Book ofEzekiel,* I.C.C. Edimburgo: T. & T. Clark, 1967, p.199.

18

Patrick Fairbairn, *An Exposition ofEzekiel.* Evansville: Sovereign Grace Publishers, 1960, p. 215-216.

19

Considerar também a observação de J. Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christían Relígion,* Grand Rapids: Zondervan, 1962, p. 313: “As palavras *en autè* [Rm 10.5] e as palavras correspondentes em Gálatas 3.2, *en autois,* em que se cita a mesma passagem do Antigo Testamento [Lv 18.5], não devem ser interpretadas como instrumentais, mas, sim, como locativas, indicando a esfera ou horizonte da vida do homem piedoso [...] Moisés obviamente descreve não os meios de obtenção da vida eterna, mas o horizonte dentro do qual uma vida piedosa na terra deve ser vivida”. A *New Scofield Reference Bible,* ed. E. Schuyler English et al. Nova Iorque: Oxford University Press, 1969, p. 95, afirma: “O se’ do v. 5 é da essência da lei”, e, portanto, “a razão fundamental por que a lei não aperfeiçoou coisa alguma’ (Hb 7.18-19; cp. Rm 8.3)”. Cremos que esta afirmação não capta o cerne da questão. Mesmo a observação adicional no tocante à ordem não é correta-, “Para Abraão, a promessa antecedeu a exigência; em Sinai, a exigência antecedeu a promessa. Na Nova Aliança, a ordem abraâmica é seguida (ver Hb 8.8-12)”.

A lei de Deus

Nenhuma fórmula apareceu com maior insistência durante este período de tempo do que “Eu sou Javé”, ou “Eu sou Javé, vosso Deus” (Lv 18.5,30; 19.2,4, 10,12,14,16,18,25,28,30,31,32,34,37; 20.7,8,24,26, *passim).* E ela era o fundamento para toda e qualquer exigência imposta sobre Israel. Seu Senhor era Javé, o Deus que estava dinamicamente presente. E ainda mais: ele era santo; Israel, portanto, não tinha escolha no assunto do bem e do mal se quisesse desfrutar da comunhão constante daquele cujo próprio caráter não tolerava nem toleraria o mal.

Para ajudar a jovem nação, recém-libertada de séculos de escravidão para os privilégios e as responsabilidades da liberdade, Deus deu sua lei. Esta lei única tinha três aspectos ou partes: a lei moral, a lei civil e a lei cerimonial.[1]

A lei moral. O contexto das exigências morais de Deus era duplo: “Eu sou Javé, vosso Deus” e “Eu te tirei da terra do Egito, da casa da escravidão” (Êx 20.2). Consequentemente, o padrão de medição moral para decidir aquilo que era certo ou errado, bom ou mau, fixava-se no caráter imutável e impecavelmente santo de Javé, o Deus de Israel. Sua natureza, atributos, caráter e qualidades eram a vara de medida para todas as decisões éticas. Havia, porém, por esse mesmo princípio, um ambiente de graça — o ato livre e amoroso da libertação do Egito. Israel não precisava observar a lei a fim de ser libertado do Egito. Pelo contrário, uma vez que ele fora redimido de modo tão dramático, a alavanca da obrigação não poderia ser facilmente rejeitada por Israel, se Javé era seu Senhor e mestre.

Se alguém duvida que a graça estava no primeiro plano da lei, deve meditar cuidadosamente sobre a sequência do êxodo, a viagem para o Sinai, a graça de

Deus para com Israel durante as peregrinações, e seu perdão àqueles idólatras e depravados sexuais que prestaram culto ao bezerro de ouro.

A forma da lei moral encontrada principalmente nos Dez Mandamentos (Êx 20.2-17; Dt 5.6-21) era predominantemente negativa. Isto, contudo, nada tinha a ver com o tom ou o alvo daquela lei. Era simplesmente mais fácil exprimir as restrições dos fiéis em poucas palavras, porque a sua liberdade era tão ampla que exigiria infindáveis páginas para descrever o que era lícito. Ademais, toda a moralidade tem dois lados — todo ato moral implica, ao mesmo tempo, abstenção de um modo contrário de ação, e a adoção de seu oposto. Não faria qualquer diferença se a lei fosse colocada negativa ou positivamente. Além disso, quando um mal era proibido — por exemplo, o assassinato —, aquela lei não era cumprida quando as pessoas meramente se privavam de arrancar com violência a vida de seu próximo. Somente era cumprida quando homens e mulheres faziam tudo quanto lhes era possível para ajudar a vida de seu próximo. A vida humana era considerada valiosa porque a raça humana foi feita à imagem de Deus e, assim sendo, a vida se baseava no caráter de Deus. A vida humana, portanto, tinha de ser preservada e valorizada! Ninguém podia se recusar a fazer um e outro — ou seja, recusar a conservar ou procurar melhorar a vida de seu próximo. A inatividade no campo moral nunca poderia ser o cumprimento da lei; ela seria equivalente a um estado de morte. De Israel exigia-se algo mais do que meramente refrear-se de fazer alguma coisa proibida.

O Decálogo, no entanto, contém três declarações positivas: “Eu sou o **Senhor** teu Deus” **(Êx** 20.2); “Lembra-te do dia de sábado” (v. **8);** e “Honra teu pai e tua mãe” (v. 12). A cada uma destas declarações com formas verbais não finitas, as demais declarações negativas eram por sua vez subordinadas.[2] Estas três injunções positivas introduziram três esferas de responsabilidade humana:

1. O relacionamento do homem com seu Deus (20.2-7)

2. O relacionamento do homem com o culto e a adoração (v. 8-11)

3. O relacionamento do homem com a sociedade (v. 12-17).

Na primeira esfera de responsabilidade, ao homem foi ordenado que amasse a Deus com veneração interna e externa apropriada à pessoa e obra divinas. A segunda esfera declarava a soberania de Deus sobre administração humana do tempo, e a terceira definia a santidade de vida, do casamento, dos bens, da verdade, e dos desejos interiores.[3]

A lei cerimonial. A mesma lei que fez tão grandes exigências aos seres humanos também proveu, para os casos de fracasso em atingir estes padrões, detalhado sistema de sacrifícios. A parte sacrificial, no entanto, era apenas um dos

aspectos pertencentes à lei cerimonial. É necessário tomar nota do tabernáculo com a sua teologia do “Deus que tabernaculava” entre seu povo (ver adiante detalhamento deste tema), e a teologia de impureza e purificação.

Começando com o último aspecto, deve-se insistir que o "impuro" não era equacionado na mente do escritor com aquilo que era sujo ou proibido. O ensinamento dessa seção das Escrituras não é que o asseio fosse a melhor virtude depois da piedade. Por valiosa que seja esta ideia, a palavra no texto era *pureza*, e não limpeza.

Em palavras simples, a pureza significava que o adorador estava qualificado para encontrar-se com Javé; "impuro" significava aquele que não tinha as qualificações necessárias para comparecer diante do Senhor. Esta doutrina estava intimamente vinculada ao ensino acerca da santidade. "Sede santos", insistia o texto repetidas vezes, porque "eu, o Senhor teu Deus, sou santo". Semelhantemente, a santidade em seu aspecto positivo era *completa* e *integral:* uma vida inteiramente dedicada a Deus e separada para seu uso.

Muitas das ações básicas da vida deixavam a pessoa impura. Alguns destes atos eram frequentemente inevitáveis — tais como cuidar dos mortos ou dar à luz — mas, mesmo assim, tornavam a pessoa impura. Em vez de empregar esta palavra como rubrica para ensinar higiene ou padrões sanitários, Moisés a empregava para fixar, nas mentes dos adoradores, a "alteridade" do ser e da moralidade de Deus em comparação com os homens.

Deus não mandara Moisés tirar as sandálias dos seus pés, porque a terra que pisava era santa? E por que mandou que ele agisse de modo tão trivial? A atitude do íntimo do coração de Moisés não era preparo suficiente para um encontro adequado com Deus? Obviamente, era parte da história, mas não sua totalidade, sobretudo no caso da verdadeira adoração em que se tem encontro com Deus! O preparo apropriado para a adoração também levava a atos externos que envolviam a pessoa inteira, e não somente

seu coração. Embora a primazia pertença ao coração aberto e arrependido, a humanidade ainda precisa adotar um ponto de vista holístico quando se prepara para encontrar-se com Deus. Ele é radicalmente diferente dos seres humanos.

Os transgressores da lei, no entanto, não foram deixados sem remédio. A comunhão com Deus tinha como condição única a fé nele mesmo e naquilo que prometera; se fosse quebrada pelo pecado, era retificada pelo perdão da parte de Deus, tendo como fundamento o resgate conforme Deus mesmo ordenara. O princípio era: “A vida da carne está no sangue, e eu o tenho dado a vós sobre o altar, para fazer expiação por vós” (Lv 17.11). Sendo assim, os meios de tratar com o pecado foram providenciados pelo próprio Deus, no sistema de sacrifícios.

Nem todos os sacrifícios visavam o problema do rompimento da comunhão entre Deus e os homens. Alguns, tais como as ofertas pacíficas e as ofertas de comunhão, eram tempos preciosos em que as pessoas compartilhavam entre si

86 1-as dádivas de Deus, na presença dele. Outros, porém, tais como os holocaustos, as ofertas pelo pecado, ou as ofertas pela culpa, eram especiíicamente previstos para preencher o hiato e ruptura provocados pelos efeitos danosos do pecado.

A teologia da expiação. O perdão não podia ser e não era barato, assim como o perdão humano exigia que alguém pagasse, se a fealidade do perdão tinha de ser algo mais do que mero chavão. Da mesma forma, o perdão divino exigiria um preço. E aquele pagamento estava envolvido na teologia da expiação (da raiz hebraica *kpr).*

Existem quatro palavras hebraicas básicas que empregavam *kpr:* (1) um “leão”, (2) uma “vila”, (3) “calafetar” um navio com piche como no caso da arca de Noé, e (4) “resgatar ou libertar mediante substituto”. É esta quarta palavra, *kipper,* que nos interessa aqui.

Algumas pessoas argumentam que a quarta palavra se relacionava com a terceira, “calafetar”, e com palavras cognatas do Oriente Próximo que significavam “cobrir”. O uso hebraico das palavras, porém, impunha algo diferente. A forma nominal indicava claramente que um *substituto* de algum tipo sempre estava em vista (p. ex., Êx 21.30; 30.12; Nm 35.31-32; SI 49.8; Is 43.3-4)[4]. Assim, o verbo denominativo (isto é, verbo derivado de forma nominal) significava, da mesma forma: “livrar ou resgatar alguém mediante substituto”. O homem, por causa de seu pecado contra Deus, tinha de considerar a sua própria vida como confiscada por Deus; Deus, porém, estipulara que as vidas dos animais servissem como resgate, provisoriamente, até que o Deus-homem no futuro desse sua vida como o único substituto apropriado e final.

Quantos pecados podiam ser expiados por este sistema em Israel? Todos os pecados devidos à fraqueza ou impetuosidade eram passíveis de expiação, tendo sido cometidos consciente ou inconscientemente. Levítico especificamente afirmou que o sacrifício pelos pecados voluntários era para pecados tais como mentira, fraude, perjúrio, ou extorsão (Lv 6.1-7). E, no grande Dia da Expiação (Yom Kippur), “todos” os pecados de “todo” Israel, de “todos” que verdadeiramente se arrependeram (“afligiram as suas almas”, Lv 16.29,31; 23.27,32) foram perdoados. Na realidade, a frase mais persistente em todas as instruções para sacrifícios dadas em Levítico era a garantia: “e ele será perdoado” (Lv 1.4; 4.20,26,31,35; 5.10,16; 16.20-22). Portanto, a falsa distinção antiga entre

os pecados conscientes ou voluntários — isto é, cometidos "soberba e atrevidamente" — e inconscientes ou involuntários — isto é, pecados cometidos em ignorância daquilo que a lei disse sobre o assunto — não era justificável. Os pecados inconscientes (*his^{e}gãgâh*), ou, melhor, cometidos "em erro", incluíam todos os pecados que surgiam das fraquezas da carne e do sangue. Contudo, o pecado de

Números 15.27-36, o pecado consciente (*b^{e}yãd rãmâh,* lit. "com punho elevado"), era claramente o de rebeldia contra Deus e sua palavra. Assim foi explicado em Números 15.30-31: "Mas a pessoa que pecar conscientemente [...] blasfema contra o **Senhor** [...] porque desprezou a palavra do **Senhor** e infringiu o seu mandamento". Está muito próximo daquilo que o Novo Testamento chama de blasfêmia contra o Espírito Santo ou pecado imperdoável. Era alta traição e revolta contra Deus, com o punho cerrado e levantado: era um piquete contra o céu! Isto, porém, não tinha de ser colocado na mesma classe de pecados, junto ao assassinato, o adultério e coisas semelhantes. A traição ou blasfêmia contra Deus era muito mais séria. Realmente, era um ataque contra o próprio Deus.

Se todos os pecados, a não ser a revolta imperdoável contra Deus, eram perdoáveis, qual era o papel desempenhado pelos sacrifícios, e qual era a eficácia deles? *Subjetivamente,* eram muito eficazes.[5] O pecador recebia, de fato, alívio completo. Seus pecados eram perdoados com base na palavra de um Deus fiel e de um substituto aprovado por Deus. Naturalmente, a eficácia dependia também do estado do coração do pecador (Lv 16.29,31; e, mais tarde, SI 50.10-13; Pv 21.27; Is 1.11-14; Jr 6.20; 7.21; Os 5.6; 6.6; Am 5.25; Mq 6.6-7). E o pecador sentia alívio da penalidade e da lembrança dos seus pecados. No Dia da

Expiação, havia dois bodes para indicar duas partes do mesmo ato. Um bode era oferta pelo pecado, morto como substituto a fim de que os pecados fossem perdoados; o outro bode era levado embora *(‘az* — “bode”; *’ãzal* —“levar embora” — Lv 16.26) para ilustrar o fato de que estes mesmos pecados foram esquecidos no sentido de que Deus escolhia não mais lembrar-se ou trazê-los à mente contra a pessoa perdoada.

Não obstante, o pecado do homem não era solucionado *objetivamente.* O sangue de touros e de bodes nunca poderia levar embora ou remover o pecado, e o Antigo Testamento não alegava que o fazia (Hb 10.4)! Estes eram animais substitutos, e não pessoas; portanto, somente poderiam ser símbolos do vindouro sacrifício verdadeiro. Assim sendo, nesse ínterim, Deus “deixou de punir” *(parêsis* — Rm 3.25) os pecados veterotestamentários, com base em sua palavra declarada, até que ele mesmo mais tarde providenciasse o substituto final, alguém que fosse verdadeiro homem, mas sem pecado.

A lei civil. No que diz respeito à teologia, este aspecto da lei de Deus era a mera aplicação da lei moral a partes seletas da vida da comunidade, especialmente em pontos que, naqueles dias, era provável o desenvolvimento de tensões. A verdadeira justiça e santidade da parte dos juizes e governantes devia ser medida pelas exigências do Decálogo e do Código de Santidade. Portanto, a lei civil ilustrava a sua prática nos vários casos ou situações com que a liderança se defrontava durante a era mosaica.

O Deus que tabernaculava

O fato mais importante na experiência desta nova nação de Israel era que Deus viera “tabernacular” (*sãkan*) ou “habitar” no meio dela. Em nenhum lugar esta declaração

foi feita com mais clareza do que em Êxodo 29.43-46, onde foi anunciado acerca do tabernáculo:

Virei aos israelitas ali [na entrada], e a tenda será santificada pela minha glória. Santificarei a tenda da revelação e o altar. Também consagrarei Arão e seus filhos, para que me sirvam como sacerdotes. Habitarei no meio dos israelitas e serei o seu Deus; **e** eles saberão que eu sou o **Senhor** seu Deus, que os tirou da terra do Egito para habitar no meio deles. Eu sou o **Senhor** seu Deus.

Agora ficou completa a promessa tríplice. Uma das fórmulas do plano da promessa reiteradas com mais frequência seria:

Eu serei seu Deus;

Vós sereis meu povo;

E eu habitarei no meio de vós.

Já na primeira declaração, a habitação de Deus com seu povo estava vinculada ao tabernáculo. De fato, um dos nomes do santuário de Deus em forma de tenda era *miskãn,* que claramente se relacionava com o verbo *sãkan,* "habitar, ter sua tenda, tabernacular". De modo geral, a língua hebraica preferia empregar a palavra *yãsab,* "sentar-se, morar", quando falava de residência permanente, e era assim que fazia quando falava de Javé habitando no céu. No entanto, conforme Frank Cross indicou, o verbo empregado invariavelmente quando o texto indicava a presença de Javé habitando com os homens na terra, no tabernáculo, e, mais tarde, no templo, era *sãkan.*[6] Dessa forma, parecería, justamente como Cross sugeriu, que estes dois verbos contrastavam a transcendência divina *(yãsab)* com a imanência divina *(sãkan).* E, no caso do tabernáculo, era o lugar onde faria sua residência temporária. Um novo

sentimento da “proximidade” e presença ativa de Deus pertencería a Israel.

A única exceção a esta distinção achava-se no emprego de *yãsab* e seus derivados para expressar o fato de que Deus estava “entronizado”, ou sentava-se no trono[7], especialmente no emprego deste verbo em conexão com a peça central dos móveis no tabernáculo: “Aquele que está entronizado sobre os querubins” (ISm 4.4; 2Sm 6.2; lCr 13.6; SI 99.1; Is 37.16). A arca da aliança de Deus com seu propiciatório, ou lugar de expiação, sombreada pelos dois querubins, era a

filmais íntima de todas as expressões da proximidade de Deus ao seu povo. Êxodo 25.22 comentou: “Ali virei a ti e, de cima do propiciatório, do meio dos dois querubins que estão sobre a arca do testemunho, falarei contigo a respeito de tudo o que eu te ordenar para israelitas”.

A teologia do tabernáculo seria formada na declaração de propósito de Êxodo 25.8: “E me farão um tabernáculo, para que eu possa habitar (*sãkan*) no meio deles”[8]. O aspecto central deste tabernáculo, tanto na teologia da expiação como na teologia da presença divina, era a arca da aliança de Deus.

A presença divina de Javé era tão central e tão significativa na era mosaica que quatro outras formas se empregam para falar dela: *pãním,* a “face”, “aparência” ou “presença” do Senhor; *kãbôd,* “glória”; *mal’ak YHWH,* “anjo do Senhor”; e *sêm*, “nome”. A passagem que interliga a maioria destes temas de presença divina é Êxodo 33.[9] Moisés pedira a Deus que lhe mostrasse sua “glória” (v. 18), a fim de que pudesse ter a certeza de que a “face” ou “presença” de fato iria adiante dele (v. 14-15). A este pedido, Deus aquiesceu ao fazer toda sua “bondade” passar

diante de Moisés, e ali Deus proclamou na frente de Moisés o “nome” Javé (v. 19). Protegido pela “mão” de Deus enquanto esperava “na fenda da rocha”, a realidade da presença de Deus foi verificada por Moisés, embora visse apenas “as costas”, pois “não se verá a minha face” (v. 21-23).

Quanto ao anjo que acompanharia a Israel, a promessa ficara igualmente clara. Êxodo 23.20-21 declarou:

Eu envio um anjo à tua frente para guardar-te pelo caminho e conduzir-te ao lugar que preparei para ti. Dá atenção a ele e atende à sua voz; não sejas rebelde contra ele, porque não perdoará a tua rebeldia, pois nele está o meu nome.

Ele era o mesmo mencionado em Êxodo 32.34 como “meu anjo [que] irá na tua frente”. Se o nome — o caráter, natureza ou atributos — de Deus estava “nele”, poderia ele ser menos do que o Verbo pré-encarnado tabernaculando entre eles? De fato, a presença de Deus estava com Israel, e ele lhe daria “descanso” (33.14). Para promessa tão importante como esta, Deus assinou seu nome, por assim dizer, em Êxodo 29.46: “Eu sou o **Senhor”.**

A teologia daqueles dias girava em torno destes três conceitos predominantes: a redenção (do Egito), a mõralidade, e a adoração e culto. Conforme disse Bernard Ramm:

O homem redimido é chamado para a moralidade; o homem moral é chamado à adoração e culto. O homem redimido demonstra seu arrependimento na qualidade de sua vida moral; demonstra a sua gratidão em sua adoração e culto.[10]

O livro de Números

Deus prometera numerosos descendentes ao patriarca Abraão (Gn 13.16; 15.5; 17.2,6; 22.17), mas até que ponto esse grupo poderia chegar? Por exemplo, o censo da primeira geração daqueles que poderiam ir para a guerra aparece em Números 1—4, e o censo da segunda geração, no capítulo 26. Os números e graciosidade de Deus são tão chocantes que muitos até hoje têm suas dúvidas quanto ao enorme crescimento da nação.[11]

Harmonia, rebelião e julgamento

Números 1—10 narra dias felizes para o povo de Israel, mas os capítulos seguintes, de Números 11—21, retratam casos repetidos de rebelião da nação incitando a ira de Deus. Nesses capítulos, elencam-se sete situações em que se recusaram a confiar em Javé. Esse padrão de comportamento começará a marcar Israel e seu relacionamento com Deus: a princípio, período de comunhão com Deus, seguido por tempo de descrença e desobediência categórica, e, por fim, julgamento divino até que o povo, arrependido e redivivo, caísse em si e voltasse a Deus por sua misericórdia e graça.

Uma estrela testemunha do Messias

A maioria dos intérpretes fica travada quando se trata de avaliar o profeta gentio mesopotâmico Balaão, em Números 22—24. Quando os israelitas acamparam nas planícies de Moabe, Balaque, rei da região, ficou incomodado e enviou a Petor, que fica junto ao rio Eufrates, mensageiros que trouxessem Balaão, filho de Beor[12], para que ele amaldiçoasse Israel. Isso garantiría sucesso a Balaque, quando lutasse contra Israel — pelo menos, era o que pensava!

A princípio, Balaão recusou-se a ir, por ter recebido advertência divina de que era impossível amaldiçoar o povo que já fora abençoado. Porém, quando Balaque enviou delegação mais prestigiosa oferecendo oferta maior, Balaão concluiu que não poderia recusar, embora alertasse que não conseguiría dizer ou fazer nada além do que Deus mandasse.

Quando Balaão fracassou, sendo incapaz de lançar sobre Israel a tão esperada maldição, mesmo após três tentativas — e tudo isso em circunstâncias deveras auspiciosas —, Balaão apresentou um quarto oráculo, advertindo sobre aquilo que Deus estava para fazer contra Moabe e o que faria em prol de Israel:

Virá uma estrela de Jacó,

de Israel se levantará um cetro que ferirá as fronteiras de Moabe

e destruirá os filhos de Sete. (Nm 24.17)

Este era outro acréscimo ao plano da promessa de Deus no que diz respeito ao Messias vindouro que reinaria e governaria.

Haverία ainda outros pronunciamentos não israelitas que falariam verdadeiras revelações da parte de Deus (como aconteceu na experiência de Nabucodonosor, em Daniel 4), mas as Escrituras dedicaram quase cem versículos para descrever como Deus protegera Israel e mantivera sua promessa concernente a seu Messias vindouro e a seu povo.

Mesmo que Balaão tenha começado bem, como genuíno servo do Senhor, não terminou bem. Aparentemente, Balaão não recebeu a recompensa esperada por seu serviço; no entanto, em vez de retornar para sua terra, a

Mesopotâmia setentrional, decidiu ficar com o contingente moabita e midianita. Provavelmente, Balaão incentivou que mulheres midianitas e moabitas fossem até os homens israelitas, insistindo para que se unissem a elas em seu culto idólatra a Baal de Peor. Isso envolvia formas de prostituição religiosa e algum tipo de sacrifício pelos mortos. Balaão morreu na batalha que Moisés comandou, por ordem divina, contra os cinco reis de Midiã (31.8).

Israel sofreu perdas devidas a seu envolvimento com tamanha idolatria. Cerca de vinte e quatro mil pessoas morreram na praga. Não obstante, as promessas de Deus não poderíam ser descartadas ou apagadas por tais acontecimentos.

Excurso: O problema dos números de Números

A bênção teológica do livro de Números tornou-se também seu maior problema apologético e exegético — a saber: seus números! A declaração de que Israel alcançara o número de 603.550 homens que podiam sair à guerra, tendo idade igual ou superior a vinte anos, parece exagerada aos olhos modernos, ainda mais para uma nação escrava recém-libertada. O número implicaria

população total de aproximadamente dois milhões de pessoas. Diversos estudiosos bíblicos ficam chocados com número tão alto, pois suas estimativas para a população total do reino de Salomão, cinco ou seis séculos depois dos eventos de Números, não passa de um milhão de pessoas. Foram propostas muitas soluções para o problema, incluindo:

1. Equivoco sobre a palavra hebraica *'elef,* comumente traduzida como "mil". Em certos contextos, *'elef é* entendida como "clã", "unidade familiar" ou "tribo" (cf. Jz 6.15).[13]

2. Erros dos escribas na transmissão desses números.

3. Inflação deliberada desses números, multiplicando-os por fator dez, a fim de dar a Deus mais glória e louvor.

Seja como for, existe consistência interna para esses números. Por exemplo, Êxodo 38.25-26 exigia meio siclo para cada um dos 603.550 homens guerreiros, o que totalizou "cem talentos e mil setecentos e setenta e cinco sidos". Como para cada talento existem três mil sidos, três mil vez cem é igual a trezentos mil sidos. Somados os mil setecentos e setenta e cinco sidos, o resultado é trezentos e um mil setecentos e setenta e cinco. Quando se multiplica esse número por dois (301.775 x 2), para fazer a equivalência ao preço de meio siclo, equivale a 603.550 homens de guerra!

Lembre-se que Israel esteve no Egito durante quatrocentos e trinta anos (Êx 12.40). A população tende a duplicar a cada vinte anos, segundo Malthus.[14] Se a estimativa está correta, o número dois milhões não é, de maneira alguma, impossível. Sem dúvida, isso era mais uma prova da promessa divina de bênção para a semente de Abraão, pois foi exatamente isso que experimentaram.

[Capítulo 4]

1

Para uma defesa da ideia de que a lei de Deus tinha "partes mais pesadas ou sérias", ver Walter C. Kaiser Jr„ "The

Weightier and Lighter Matters of the Law: Moses, Jesus and Paul", *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney,* ed. G. F. Hawthorne. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 176-192.

2

J. J. Owens, "Law and Love in Deuteromomy", *Review and Expositor* 61 (1964): 274-283.

3

Para mais detalhes, ver Walter C. Kaiser Jr., "Decalogue", *Baker s Dictionary of Christian Ethics,* ed. C. E H. Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1973, p. 165-167.

4

Leon Morris, *The Apostolic Preaching* of *the Cross.* Grand Rapids: Eerdmans, 1955, p. 160-178 e J. Hermann, "Kipper and Kopper", *Theological Dictionary* of *the New Testament,* 9 vol., ed. Gerhard Kittel, trad. G. W. Bromley. Grand Rapids: Eerdmans, 1965, 3:303-310. Hermann concluiu dizendo: "Seria vão negar que a ideia de substituição esteja presente até certa medida", p. 310.

5

Minha compreensão sobre este argumento amadureceu em grande parte graças a Hobart Freeman,
"The ProblemofEfficacyofOld Testament Sacrifkes", *Bulletin ofthe Evangelical Theological Socíety* 5 (1962): 73-79.

6

Frank M. Cross Jr., "The Priestly Tabernacle" *The Biblical Archaeologist Reader,* ed. David N. Freedman e G. Ernest

Wright, Garden City: Anchor Books, 1961, p. 225-227.

7

Cross, “Priestly Tabernacle”, p. 226.

8

Para mais detalhes, ver R. E. Clements, *God and Temple: The Presence ofGod in Israels Worship.* Filadélfia: Fcrtress Press, 1965, p. 35 ss. Gerhard von Rad argumenta que a habitação permanente de Deus era vinculada 2 arca, enquanto o *mô‘êd,* “o encontro com Deus”, estava ligado à tenda *[Old Testament Theology,* Londres: V:ver and Boyd, 1962, 1:234-236 (publicado em português com o título *Teologia do Antigo Testamento.* São ?aalo: ASTE/Targumim, 2007)].

9

IS. Page H. Kelley, “Israels Tabernacling God”, *Review and Expositor* 67 (1970): 488-489.

10

Bernard Ramm, *His Way Out.* Glendale: Regai Books, 1974, p. 148.

11

Ver o Excurso, no fim deste capítulo.

12

Para informações mais detalhadas, ver Walter C. Kaiser Jr., “Balaam, Son of Beor, in Light of Deir ‘Alia and Scripture: Saint or Soothsayer?”, em *Go to the Land I Will Show You:*

Dwight Young Festschrift, ed. Joseph Coleson e Victor Matthews. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, p. 95-106.

13

Ver GeorgeE. Mendehall, “The Census Lists ofNumbers 1 and 26”, *Journal of Biblical Literature* 77 (1958): 52-66, e a introdução de Ronald Allen a “Numbers”, em *The Expositors Bible Commentary,* ed. Frank E. Gaebelein. Grand Rapids: Zondervan, 1990,2:686-691.

14

Thomas Robert Malthus (1766-1834) popularizou esse cálculo demográfico. Ver Antony Flew, “The Structure of Malthus’ Population Theory”, *Australasian Journal of Philosophy* 35 (1957).

O lugar da promessa: a era pré-monárquica

Deuteronômio, Josué, Juizes (cerca de 1400—1050 a.C.)

O livro de Deuteronômio

O espírito e a teologia de Deuteronômio se estenderam muito além dos limites dos dias finais da era de Moisés, e até além dos limites de uma única obra. Deuteronômio serviu não apenas como desfecho à Torá, mas também como introdução à maioria, se não à totalidade, dos profetas anteriores: Josué, Juizes, Samuel, Reis — também chamados de livros históricos. Martin Noth considerava Deuteronômio até 2Reis uma obra original que se propunha a escrever ama história de Israel, desde Moisés até ao exílio, interpretando-a do ponto de vista da teologia.[1] Esta interpretação foi uma das contribuições mais perspicazes IOS estudos de Antigo Testamento no século XX. Definir se foi a obra de um só autor que escreveu a maior parte de Josué—2Reis,.depois de se passarem as sombras da queda de Samaria em 721 a.C. e da queda de Jerusalém em 586 a.C., e outro assunto. Pouquíssimo debate, porém, pode existir quanto à motivação :eológica básica e tonalidade profética geral desses livros.

Deuteronômio, em grande parte, consiste dos últimos sermões de Moisés. Assim, esses capítulos dão desfecho não apenas à vida e ministério de Moisés, mas também à Torá como um todo. A ênfase do livro não é tanto “a segunda AP, conforme o denominou a Septuaginta (incorretamente, com base nas palavras de Deuteronômio 17.18); antes, é destacada a graça de Deus a despeito da "trínseca inclinação da nação para a pecaminosidade.

O livro, em diversos sentidos, antecipou os benefícios da nova aliança, -Aretudo em 30.1-14, que se resume no versículo 6: “O **Senhor,** teu Deus, :ircuncidará o teu coração, e o coração da tua descendência, a fim de que ames **: Senhor,** teu Deus, de todo o teu coração e com toda a alma, para que vivas”. [1]

A persistente recusa israelita de obedecer a Deus não será a última palavra; é a graça de Deus e a circuncisão dos corações que será a última palavra da história.

Deuteronômio também reflete o padrão dos tratados entre o rei e seus súditos, como era comum no Oriente Próximo, no segundo milênio antes de Cristo. O padrão típico, peculiar aos tratados dé meados do segundo milênio a.C., envolvia as seguintes partes, que correspondem ao desenvolvimento do conteúdo de Deuteronômio:

Preâmbulo ou introdução (Dt 1.1-5)

Recapitulação histórica dos relacionamentos passados entre as partes (1.6—4.49)

As estipulações básicas (5.1—26.19)

As sanções na forma de bênçãos e maldições (27.1—30.20)

As testemunhas do tratado (32.1-47)

O meio de leitura e armazenamento do tratado (31.1-30; 32.48—34.12)

Conquanto haja grandes semelhanças entre as formas do Antigo Oriente Próximo e o livro de Deuteronômio, a estrutura também mostra certa independência em relação ao padrão clássico. Moisés, no entanto, aparentemente escreveu o livro tendo em mente o padrão

de tratado/pacto, a fim de que tanto a estrutura do livro quanto as reiteradas exortações constantemente levassem o povo de volta ao conteúdo do próprio pacto.

Pode-se ver onipresente o estreito relacionamento entre Deuteronômio e os livros de Josué—2Reis, que os estudiosos se deleitam em chamar obra do historiador deuteronômico. O lugar de primazia entre estas semelhanças é ocupado pela fraseologia deuteronômica alistada por Moshe Weinfeld[2] com muitos pormenores.

Além da influência de linguagem e estilo, Deuteronômio contribuiu com a tradição teológica básica do Antigo Testamento. Segundo Gordon J. Wenham[3], os livros de Deuteronômio e Josué são vinculados teologicamente por cinco *leit-motifs* (razões básicas ou temas recorrentes): (1) a guerra santa da conquista; (2) a distribuição da terra; (3) a unidade de todo o Israel; (4) Josué como sucessor de Moisés; e (5) a aliança. Cada um destes cinco temas apareceu no primeiro capítulo de Josué: guerra santa (v. 2,5,9,11,14); a terra (v. 3-4,15); a unidade de Israel (v. 12-16); o papel de Josué (v. 1-2,5,17); e a aliança (v. 3, 7-8,13,17-18).[4]

Ainda há mais. Nesses livros, a tradição da aliança abraâmico-davídica será vinculada à aliança sinaítico-mosaica. Por exemplo, Davi e seu sucessor reco-

nheceram a sua obrigação de obedecer à “lei de Moisés”, de guardar os estatutos, mandamentos e ordenanças de Deus ali escritos, a fim de que prosperassem em todas as suas atividades e fossem estabelecidos (lRs 2.1-4; 9.4-5). De fato, Salomão apelava livremente à obra antiga de Deus no Êxodo e à dádiva prometida da terra àquela geração (8.16,20,34,36,53).

Uma das preocupações mais imediatas, porém, vinculando as tradições patriarcais e mosaicas aos profetas anteriores de Josué—2Reis, era a frequente referência ao *local* que Javé escolheria, ou já tinha escolhido, para a habitação de seu nome. Estreitamente vinculado a este conceito, havia o tema do “descanso” — a “herança” que seria a possessão de Israel ao entrar na terra. Estas duas ênfases surgem como os temas teológicos dominantes na era pré-monárquica.

A teologia dos profetas anteriores, no entanto, é mais do que mera coleção de temas deuteronômicos. Para os profetas anteriores, havia, conforme Dennis J. McCarthy já indicou[5], três declarações programáticas que dominavam tanto a história quanto a teologia desde o êxodo até ao exílio: Deuteronômio 31, Josué 23, e 2Samuel 7. Estas três passagens surgiram de três dos momentos mais desgastados emocionalmente na história de Israel: o cântico final de Moisés (Dt 31), o discurso final de Josué (Js 23) e a inesperada declaração divina feita a Davi quando ele planejava construir a casa de Deus (2Sm 7). Estas declarações--chaves sublinhavam a ênfase profética nas bocas dos porta-vozes de Deus para os momentos mais cruciais na história e teologia de Israel.

Seis outras passagens, contudo, deram sequência a essas três declarações programáticas, com discursos bem colocados pelos principais atores daquela história (Js 1.11-15; lSm 12; lRs 8.14-61), ou a avaliação e resumo daqueles tempos feitos pelo próprio escritor (Js 12; Jz 2.11-23; 2Rs 17.7-23). Na realidade, duas passagens eram combinadas com cada um dos três textos programáticos. O padrão resultante foi o seguinte:

I. Deuteronômio 31

A. Josué 1

B. Josué 12

II. Josué 23

A. Juizes 2.11-23

B. 1 Samuel 12

III. 2Samuel 7

A. IReis 8

B. 2Reis 17

Embora esta estrutura nos ajude a compreender o plano teológico global nos profetas anteriores (Josué—2Reis), não pode formar todo o progresso da teologia para a totalidade da história subsequente de Israel, do êxodo até ao exílio — muito se negligenciaria, p. ex., a teologia sapiencial e os profetas posteriores. Sua adoção aqui não diminui o tema já descoberto nas eras pré-patriarcal, patriarcal ou mosaica — o plano da promessa de Deus. O tema de ambos os discursos de despedida, pronunciados por dois dos maiores líderes de Israel, Moisés e Josué, centralizava-se no cumprimento momentâneo daquela promessa anunciada desde a antiguidade: uma terra, um descanso, e um local escolhido por Javé (Dt 31.2-3,5,7,11,20,23; Js 23.1,4,5,13,15). Estes três aspectos dominaram a transição da era mosaica para a era pré-monárquica.

A herança da terra

Sessenta e nove vezes, o escritor de Deuteronômio repetiu a promessa que Israel viria um dia a “possuir” e “herdar” a terra que lhe fora prometida. Esporadicamente, vinculava

explicitamente esta promessa à palavra que Abraão, Isaque e Jacó receberam (Dt 1.8; 6.10,18; 7.8; 34.4). Assim, Israel era compelido a relacionar a conquista iminente de Canaã, sob a liderança de Josué, à promessa de Deus, e não a qualquer sentimento de superioridade nacional.

Tanto a terra de Canaã como o povo de Israel eram igualmente chamados "herança (*nalflâh*) de Javé" (ISm 26.19; 2Sm 21.3; lRs 8.36) ou sua "propriedade" *(<a huzzâh,* Js 22.19; *ye russah,* 2Cr 20.11). Desde o tempo em que Êxodo 19.5 chamou Israel de "propriedade exclusiva [peculiar]" (*fgüllâh*)[6] de Javé, a nação veio a ser "povo próprio" de Deus no meio de todos os povos da terra (Dt 7.6; 14.2; 26.18) e "povo de herança" *('am nalfllâh,* Dt 9.26,29; 32.8-9; lRs 8.51,53; 2Rs 21.14).[7] Assim, Israel tornou-se o povo prometido, e Canaã, a terra prometida.

Em Deuteronômio, a terra tornou-se o centro especial das atenções. Repetidas vezes, em cerca de vinte e cinco referências, a terra foi chamada de dádiva de Javé (1.20,25; 2.29; 3.20; 4.40; 5.16, *passim).* E esta dádiva foi a mesma terra já prometida aos "pais" (1.8,35; 6.10,18,23; 7.13; 8.1; 9.5; 10.11; 11.9,21; 19.8; 26.3,15; 28.11; 30.20; 31.7,20-21,23; 34.4). É difícil entender como von Rad confundiu a questão, dizendo que, já que a terra pertence a Javé, "é agora bem claro que esta noção é de uma ordem totalmente diferente daquela da promessa da terra aos patriarcas antigos"[8]. Sua linha de argumentação não se sustenta diante das claras asserções do texto. Decerto, o fato de que Javé é o verdadeiro dono da terra não é sinal de sincretismo com aspectos da religião cananeia. Embora Baal pudesse ter sido considerado como senhor da terra e doador de todas as bênçãos, na religião cananeia, Javé era Senhor do mundo inteiro — sua "palavra criadora", para citar excelente expressão de von Rad,

decidira aquela questão. Consequentemente, não havia dois pontos de vista quanto à herança da terra. Somente podia pertencer a Israel por ser, primeiramente, a terra de Javé, podendo ele dá-la a quem quisesse e por quanto tempo quisesse. Não começara Deuteronômio com a mesma observação a respeito de alguns dos habitantes anteriores da Transjordânia? Os emins, horeus e zanzumitas tinham sido desa-possados e destruídos pelo Senhor (2.9,12,21) e todas as terras deles tinham sido dadas por Deus a Moabe, Edom e Amom, assim como Israel recebera Canaã de suas mãos. A comparação com Israel é feita naquele mesmo contexto: “assim como Israel fez à terra da sua herança, que o SENHOR lhe deu” (2.12).

Concorda-se que Levítico 25.23 de fato declarou: “A terra é minha [diz Javé]. Estais comigo como estrangeiros e peregrinos”. Isto, porém, estava em desacordo com as promessas feitas aos patriarcas, segundo as quais eles possuiríam a terra? Nunca na história de Israel ela possuiu totalmente a terra, terreno ou solo em nosso sentido da palavra; sempre lhe era concedida por Javé como feudo em que podia cultivar e viver por tanto tempo quanto servisse a ele. Esta terra, porém, como o mundo inteiro, pertencia ao Senhor — assim também pertencia a abundância que nela havia e as pessoas que nela viviam. Foi essa a lição ensinada ao faraó nas pragas repetidas (“Para que saibais que a terra é do SENHOR” [Êx 9.29]) e a Jó (“Tudo o que existe debaixo do céu é meu” [41.11]), e mais tarde em Salmo 24.1 e naquele grande comentário acerca da aliança davídica, Salmo 89.11.

Da mesma forma, von Rad se preocupava em demasia com o fato de que a palavra “herança” (*natilâh)* era persistentemente empregada para indicar terras tribais, mas em nenhum lugar no Hexateuco (os seis primeiros livros da Bíblia) a terra inteira foi chamada “herança” de

Javé.[9] Havia, contudo, exemplos do seu emprego com respeito à terra inteira. J. Hermann[10] notou que era a incumbência de Josué dirigir Israel no empreendimento de tomar a terra inteira como "herança", ou, na forma verbal, "recebê-la por herança" (Dt 1.38; 3.28; 31.7; Js 1.6 — a forma hifil do verbo *nahal).* Naturalmente, a ênfase do momento recaía sobre cada tribo. Cada uma tinha que ser satisfeita separadamente e fazer seu papel para receber a sua "porção" *(hebel* — Js 17.5,14; 19.9), "parte" *(hêleq* — Dt 10.9; 12.21; 14.27; 18.1; Js 18.5,7,9; 19.9), ou "sorte" *{gôrãl* — Js 14.2; 15.11; 16.1; 17.1; 18.11; 19.1,10,17,24,32,40,51).

Antes disto, os patriarcas possuíram apenas uma pequena parte daquela terra, um local de sepultamento, como prenda do cumprimento futuro. Sendo assim, num sentido real, Canaã era "a terra das suas peregrinações" (Gn 17.8; 28.4; 36.7; 37.1; 47.1; Êx 6.4). Os patriarcas possuíam sobretudo a promessa, mas não a própria realidade total.

A terra era dádiva, mas Israel tinha de "possuí-la" (*yãras*); desse modo, o recebimento da dádiva tinha ação correspondente, uma ação militar. Ambas estas noções, conforme indicou Miller[11], situavam-se lado a lado na expressão "na terra que eu [Javé] lhes dou para tomar posse" (Dt 3.18; 5.31; 12.1; 15.4; 19.2,14; 25.19). A soberania divina e a responsabilidade humana eram idéias complementares mais do que pares antitéticos.

O que Deus deu somente podería ser chamado de "boa terra" (1.25,35; 3.25; 4.21-22; 6.18; 8.7,10; 9.6; 11.17), assim como sua obra na criação recebera sua palavra de aprovação. Era "terra que dá leite e mel" (11.9; 26.9,15; 27.3; 31.20).[11] [12] De todas as maneiras, a herança prometida era dádiva encantadora — pertencente a Javé e dada em arrendamento a Israel como cumprimento

parcial de sua palavra de promessa. Nessa terra, Israel seria abençoado (15.4; 23.20; 28.8; 30.16), mas ênfase especial era dada ao abençoar o solo (28.8). Assim, a “bênção” de Deus mais uma vez veio a ser um dos conceitos vinculadores que uniam a teologia dos períodos anteriores com a da era pré-monárquica.

Descanso na terra

Uma das novas disposições acrescentadas à expansiva revelação do plano da promessa era a disposição de “descanso” para Israel.[13] Este descanso era tão especial que Javé o chamou de “meu descanso” (Sl 95.11; Is 66.1). Foi precisamente este aspecto do tema da promessa que forneceu relação básica entre o fim do livro de Números e o tempo de Davi. Os dois textos nos pontos opostos do período de tempo são Deuteronômio 12.9-10 e 2Samuel 7.1,11.

Em nenhuma parte das promessas patriarcais apareceu o “descanso” *{nfnühâh)* como uma das futuras bênçãos divinas aos pais ou a Israel. Quando, porém, surgiu pela primeira vez em Deuteronômio 12.9, entende-se que talvez já tenha sido conhecido na tradição do povo:

Porque até agora não entrastes no descanso (*nfnühâh*) e na herança *(nahlâh)* que o Senhor, vosso Deus, vos dá.

Apesar de tudo, deve-se notar que o “descanso” (*núah*) já fora prometido a Moisés em Êxodo 33.14, quando levou Israel para fora do Egito. Mais tarde, em Deuteronômio 3.20, Moisés prometeu que o “descanso” (*núah*) logo viria a todos os seus compatriotas ao possuírem a terra de Canaã. Ambas as palavras eram cognatas do termo empregado em Deuteronômio 12.9. De fato, a raiz hebraica *núah,* “descansar”, proveu a maioria das palavras para o conceito

de descanso. Cada vez que o hifil (a forma causativa do verbo hebraico) desta raiz era seguido pela preposição /‘, “para”, mais uma pessoa ou grupo, comumente se revestia de status técnico. Assim, em cerca de vinte ocorrências de *hêníah lᶜ,* fazia-se referência a um lugar concedido pelo Senhor (Êx 33.14; Dt 3.20; Js 1.13,15; 22.4; 2Cr 14.5); paz e alívio dos inimigos em derredor (Dt 12.10; 25.19; Js 21.44; 23.1; 2Sm 7.1,11; lRs 5.18; lCr 22.9,18; 23.25; 2Cr 14.6; 15.15; 20.30; 32.22 [leitura provável?]); ou cessação de tristeza e labutas no futuro (Is 14.3; 28.12).

O substantivo *nfnühâh,* “lugar de descanso” ou “descanso”, veio a assumir status técnico também. Quando Jacó abençoou a Issacar, a porção de terra dada a este foi chamada de “lugar de repouso” (Gn 49.15). Pelo que podemos perceber, este emprego ainda não era técnico. Não se pode, no entanto, negar as fortes associações de um “descanso” geográfico, espacial e material em textos subsequentes tais como Deuteronômio 12.9; IReis 8.56; lCrônicas 22.9; Isaías 28.12; e Miquéias 2.10. Este “descanso” era o “local” onde Javé “plantaria” seu povo — lugar onde poderia viver sem nunca mais ser perturbado.

Havia, contudo, algo mais neste “descanso” do que a geografia. O descanso era onde parava a presença de Deus nas peregrinações no deserto (Nm 10.33) ou onde ele habitava (lCr 28.2; SI 132.8,14; Is 66.1). Foi, sem dúvida, por esta razão que Davi ressaltou o aspecto de fé e confiança como fundamento para entrar naquele descanso em Salmo 95.11. A condição não era automática.

Por enquanto, “descanso” significaria a qualidade de vida na terra da herança depois de ela ser ocupada. O próprio Javé daria a Israel descanso na terra (Dt 3.20; 12.10; 25.16). Assim Josué 21.44-45 resumiu a promessa e sua realidade:

E o SENHOR lhes deu descanso de todos os lados, conforme tudo quanto havia jurado a seus pais; nenhum de todos os seus inimigos pôde lhes resistir, mas a todos o SENHOR lhes entregou nas mãos. Nenhuma promessa falhou de todas as boas palavras que o SENHOR prometera à casa de Israel: tudo se cumpriu!

Isto, porém, acabou dando origem a um enigma. Se Josué cumprira o descanso prometido, o que quis dizer 2Samuel 7.1,11, uma vez que surgiu em período posterior? E por que Salomão seria chamado, em tempos ainda posteriores, de "homem pacífico [de descanso]" (lCr 22.9; lRs 8.56)? Como, outrossim, devemos entender os aspectos espirituais e materiais do descanso? A solução destas questões pode ser achada no ponto de vista veterotestamentário de cumprimento. Gerações especialmente nomeadas recebiam a sua participação na completação do plano único de Deus. Isso servia tanto como confirmação parcial da palavra divina de longo alcance quanto como prestação contemporânea do cumprimento. Esta última, por sua vez, funcionava simultaneamente como meio de vincular aquela palavra ao seu cumprimento último ou culminante, visto que estes tipos de cumprimento, periódicos e em prestações, eram de maneira geral parte integrante daquele evento último, sendo considerados como possuidores de um único significado. Assim, havia um significado único na mente do autor, embora este pudesse conhecer ou experimentar múltiplos cumprimentos daquele único significado! Não se pensava que a promessa tivesse recebido sua revelação final no aspecto da terra.[14] Dessa forma, o descanso era mais do que a entrada na terra e a sua divisão entre todas as tribos; tinha de ser, também, condição final que permearia a terra inteira. Desse modo, depois de Israel ter entrado na terra, recebeu a advertência de que somente desfrutaria da qualidade de vida que Deus planejara para ele se continuamente obedecesse aos seus

mandamentos (Dt 4.10; 12.1; 31.13). A extensão da possessão que Israel exercia sobre a terra também era importante, antes que se pudesse dizer que a promessa fora completamente cumprida. Foi desta maneira, também, que Estêvão expressou o assunto no seu discurso em Atos 7.4-5:

Deus o trouxe para esta terra [...] aqui não lhe deu herança [...] Mas prometeu que lhe daria a terra como posse e, depois dele, à sua descendência.

A ênfase de Josué 21.43-45 ainda recaía sobre a palavra prometida que não desapontara Israel, nem nunca o faria. Era outra questão saber se Israel man-teria seu privilégio de permanecer na terra. Tinha de escolher entre a vida e a morte, o bem e o mal. Escolher a vida e o bem era "obedecer" a um mandamento que resumia os demais: amai ao Senhor vosso Deus. A presença do condicional "se" não abria o caminho para "um declínio da graça para a lei"[15], assim como não o fazia para os patriarcas ou para a geração de Moisés, e muito menos para a aliança davídica que ainda estava para vir! Desse modo, a promessa de herdar o descanso de Deus era protegida mesmo na eventualidade de pecados subsequentes pelos descendentes dos recipientes. Israel tinha de *transmitir* a promessa, ainda que aquela geração não chegasse a *participar* da promessa. O

descanso não era nenhum cheque em branco mediante o qual as gerações futuras poderíam furtar-se dos padrões de Deus, com base nos lauréis dos seus pais. Esta promessa somente lhes pertencería se eles se apropriassem dela mediante a fé — este era o benefício espiritual e imediato do "descanso".

Em seu cumprimento final, o Deus do descanso — cuja casa de “descanso” (*nfnühâh)* continha a arca da aliança do Senhor como estrado de seus pés (lCr 28.2), edificada pelo “homem de descanso” a quem Deus dera descanso de todos os seus inimigos (22.9) — mais uma vez descansaria em seu templo na futura era messiânica (SI 132.14; cf. 2Cr 14.6). “Naquele dia”, diz Isaías, “o Senhor estenderá de novo a mão para resgatar o remanescente do seu povo” (Is 11.11). É neste contexto que uma série de Salmos (93—100) — designados variadamente como “Salmos Apocalípticos”, “Salmos Teocráticos” (Delitzsch), “Salmos do Milênio” (Thorluck), “Cânticos do Milênio” (Binnie), “Grupo de Salmos Milenários” (Herder), “Salmos da Segunda Vinda” (Rawlinson), “Salmos de Entronização” (Mowinckel) ou “Salmos Reais” (Perowne) — descrevem o Senhor como Rei sobre todos os povos e terras (Salmo 93.1 ; 96.10; 99.1) e que o Salmo 95 mostrou a oferta de outra vez entrar no descanso de Deus. Para o salmista, aquela antiga oferta de descanso era, em última análise, vinculada aos acontecimentos da segunda vinda, do retorno do Messias a esta terra. Parece que qualquer outro descanso era apenas “antegozo”, ou sinal, do descanso sabático final que ainda estava para vir no segundo advento.[16]

O lugar escolhido na terra

Um dos pontos debatidos mais calorosamente acerca da teologia de Deute-ronômio é a chamada centralização do culto sacrificial num único santuário em Jerusalém. De fato, este trampolim foi o ponto de partida e peça-chave de todas as demais deduções feitas no sistema Wellhausiano de crítica literária.[17] Alega-se que as exigências cultuais de Deuteronômio eram claro avanço, se comparadas com a lei do altar no “Livro da Aliança” do Sinai:

Tu me farás um altar de terra e sacrificarás sobre ele teus holocaustos e tuas ofertas pacíficas, tuas ovelhas e teus bois. Em todo lugar em que eu fizer celebrar a lembrança do meu nome, virei a ti e te abençoarei. (Êx 20.24)

Isto quer dizer que a lei siríâítica limitava a prática de sacrifícios apenas aos lugares santificados pela presença divina — aqueles lugares nos quais Deus ordenou que seu nome fosse lembrado, pois foi em cada um destes locais que ele se encontrara com seu representante ou povo.

Será, porém, que Deuteronômio estava invertendo os rumos sinaíticos quando mandou que Israel buscasse ao Senhor "no lugar que o SENHOR, VOSSO Deus, escolher dentre todas as vossas tribos para colocar ali seu nome" (Dt 12.5,11,21; 14.23-24; 15.20; 16.2,6,11; 26.2) ou quando disse "oferecerás e farás tudo o que te ordeno no lugar que o SENHOR escolher" (12.14,18, 26; 14.25; 16.7,15-16; 17.8,10; 18.6; 31.11; Js 9.27)?

Tanto as leis do Deuteronômio como as de Êxodo insistiam que o local do sacrifício devia ser indicado e escolhido pelo Senhor, e não pelos homens. Os sacrifícios não podiam ser oferecidos "em qualquer lugar" (Dt 12.13).[18] Quando se examina o contexto de Deuteronômio 12, o contraste não é entre muitos altares a Javé e um dos ditos altares; pelo contrário, o contraste é entre aqueles altares erigidos a outros deuses, cujo nome deve ser destruído, e o "lugar" onde haveria de permanecer o nome de Javé (v. 2-5). Assim, em vez de revogar a legislação sinaítica, Deuteronômio construiu sobre ela. Mais uma vez, ouvimos falar de um "lugar" (*mãqôm*) onde Javé "faria seu nome ser lembrado" (ou "habitar"), onde se poderíam fazer sacrifícios e ofertas, e onde a bênção se estaria presente.[19]

A atenção dos estudiosos, porém, voltou-se para o artigo e o número do substantivo na expressão “o lugar” em Deuteronômio 12.5,14. Oestreicher argumentou que o artigo era distributivo e não restritivo, e a falta de artigo na expressão “numa das tuas tribos” (v. 14) devia receber interpretação generalizada, por causa da expressão análoga na lei do escravo fugitivo em Deuteronômio 23.16.[20] Assim sendo, a tradução de Deuteronômio 12.14 seria: “Em cada lugar que Javé escolher em qualquer das tuas tribos”. O singular na expressão “o lugar” indicaria uma classe de lugares e não uma localidade única, assim como aconteceu em Deuteronômio 23.16.

E. W. Nicholson, no entanto, discordou desta analogia. O assunto da lei de Deuteronômio 23.16 era uma *classe* de pessoas — a saber, escravos fugitivos procurando refúgio —, enquanto o assunto da lei de Deuteronômio 12.5-7 era Javé. Ademais, o singular “lugar” seria estranho se o escritor quisesse dizer: “nos lugares que Javé escolher nas tuas tribos”[21]. Os argumentos de Nicholson, contrários aos de Oestreicher, são provavelmente corretos. Ainda assim, não bastam para apoiar uma hipótese de centralização. O tema não versava sobre um altar de Javé contra muitos altares de Javé — nada se diz quanto a este tópico. Trata-se apenas da intenção de Javé de colocar seu nome num local ainda não

[103J—

mencionado por nome, depois de o povo chegar em Canaã. Na realidade, Deuteronômio 27.1-8, com sua injunção para construir um altar no monte Ebal, expõe uma falha fatal na teoria do altar centralizado. “Manifestamente ordena aquilo que, supõe-se, a lei proíbe, e, para piorar tudo, emprega as próprias palavras de Êxodo 20.24 supostamente revogadas por Deuteronômio”[22].

No máximo, Deuteronômio ensinava que Javé selecionaria um local em Canaã depois de ter ajudado Israel a “herdar” a terra e achar o “descanso” (Dt 12.10-11) de modo semelhante àquilo que fizera no passado. Faria “habitar seu nome” no lugar escolhido por ele. Esta promessa vinculava a teologia de Emanuel e da glória chequiná das eras patriarcal e mosaica. E, assim como Deus escolhera um homem entre toda a humanidade — a saber, Abraão —, e uma tribo entre os doze filhos de Jacó — a saber, Judá—, assim também agora escolhería um lugar, em uma das tribos, no qual seu nome habitaria. Ali faria a sua morada (12.5), e ali Israel viria para adorá-lo. De muitas maneiras, funcionaria do mesmo modo como o tabernáculo funcionara durante tanto tempo.

O nome habitando na terra

Há três outras expressões teologicamente importantes, vinculadas à promessa do “lugar”. São frases nas quais Javé promete:

1. “Ali Fazer habitar (*sãkan) o* seu nome” (Dt 12.11; 14.23; 16.2,6,11; 26.2).

2. “Ali colocar *{sim)* seu nome” (Dt 12.5,21; 14.24; lRs 9.3; 11.36; 14.21; 2Rs 21.4,7; 2Cr 6.20; 33.7).

3. “O meu nome estará ali” (lRs 8.16,29; 2Rs 23.27).

Exageram nas implicações deste ponto quando, seguindo von Rad, fazem com que esta “teologia do nome” tome o lugar da antiga “teologia da glória”, declarando que o próprio Javé já não fica pessoalmente presente na arca da aliança, mas, agora, somente seu nome fica presente.[23] O próprio von Rad notou, porém, que o “nome” já estava presente em Êxodo 20.24 e Êxodo 31. O “nome” aqui, como

na teologia antecedente, representava a totalidade do ser, do caráter e da natureza, assim como foi empregada a palavra “nome” na proibição dada no Sinai quanto a tomar o *nome* do Senhor Deus em vão. Roland de Vaux não podia concordar com von Rad, tampouco. Estas três frases significavam “reivindicar a propriedade”[24]. Conquanto seja verdade que a “santa habitação” (*me‘ôn qõdes*— Dt 26.15) de Deus, e o “lugar da sua habitação” (*m*^{e}*qôm sehet)* — lRs 8.30,39,43,49) fiquem no céu, a segunda expressão

---{104 1;

também se acha no Cântico do Mar (Êx 15.17), em paralelismo com o “santuário” do Senhor.

A questão parece ser que Deus é transcendente por ter sua moradia permanente (*ysb, sht)* no céu; é, todavia, imanente também, habitando (*skn*) na terra (25.8; 29.45; Lv26.11; Nm 16.3) em sua glória, anjo, nome e, agora, num “lugar” que ele ainda iria escolher (Dt 12.5). Não existe nenhuma evidência no sentido de que Deuteronômio ou Moisés rejeitassem de alguma forma o chamado conceito dialético da habitação divina. O céu não é a moradia exclusiva de Deus — ele pode “sentar-se” ou “estar entronizado” ali, mas também “tabernaculava” na terra. E Deuteronômio acrescentou à lista das suas manifestações de si mesmo a Israel o *lugar* onde faria seu *nome* (sua pessoa) habitar. Aquilo de que Deus já era dono, ele agora abertamente possuiu ao mandar “colocar” ou “invocar” seu nome sobre ele.

O livro de Josué

O livro de Josué (cerca de 1450 a 1375 a.C.) forma uma ponte entre os cincos livros da Torá e os livros de Juizes e os demais profetas anteriores, Samuel e Reis. Enquanto

sucessor de Moisés, Josué exortaria Israel à fidelidade e a atos de coragem na conquista da terra. A conquista da terra de Canaã era cumprimento direto do reiterado plano da promessa, segundo o qual a terra seria dada à descendência de Abraão.

Além da conquista e posse da terra, duas cerimônias foram dedicadas à renovação da aliança. A primeira foi no monte Ebal, onde Josué construiu um altar ao Senhor e ofereceu sacrifícios, copiou a lei de Moisés e leu-a para o povo (Js 8.30-35). A segunda se deu em Siquém (cap. 24), onde Josué escreveu as palavras da renovação da aliança de Israel no "livro da lei de Deus" e erigiu uma grande pedra como testemunha e lembrete do acordo (24.25-27). À proporção que declinava a conquista, a grande questão para Israel era manter-se fiel ao Senhor na vida cotidiana.

A conquista da terra

Javé ficou conhecido como "homem de guerra" (ou "guerreiro", NVI) depois de sua célebre vitória no mar Vermelho (Êx 15.3). Mesmo antes de haver um rei para ser líder de Israel, o Senhor saía à frente do exército israelita (Jz 5.5,13,20,23). E as regras para tais guerras foram dadas em preceitos legais explícitos em Deuteronômio: [25]

3. A destruição dos santuários cananeus (12.1-4)

4. O extermínio dos habitantes anteriores (20.16-20)

5. A purificação para a batalha (23.9-14)

6. A guerra com Amaleque (25.17-19)

Estas leis foram ilustradas em Josué 1—11, em que quatro descrições inteiras deste tipo de guerra foram dadas com

detalhes:

1. A conquista de Jerico (Js 6)

2. O segundo ataque a Ai (Js 8)

3. A campanha no sul (Js 10)

4. A campanha no norte (Js 11)

Duas outras descrições registraram a falha de Israel em levar a efeito este tipo de guerra:

1. O primeiro ataque a Ai (Js 7)

2. O tratado com os gibeonitas, não aprovado (Js 9)

As guerras de Javé

Gerhard von Rad chamou estas guerras de “guerras santas”[26]. Na realidade, eram “guerras de Javé” (ISm 18.17; 25.28); portanto, nenhum líder ou grupo devia dar início a tais batalhas, sem primeiramente consultar ao Senhor (28.56; 30.7-8; 2Sm 5.19,22, 23). Depois de Israel ter recebido da parte de Javé a certeza de que a batalha que se esperava era dele próprio, então se tocavam as trombetas, e surgia o grito: “Javé entregou o inimigo em nossas mãos” (Jz 3.27; 6.3; 7.15; ISm 13.3). A guerra começava com a promessa de Javé quanto ao sucesso, e com uma exortação para lutar com coragem. Israel precisava apenas confiar e não temer (Js 1.6,9; 6.2; 8.1; 10.8; 11.6). Os homens eram então “consagrados” ao Senhor, pois a sua missão os separava de toda atividade mundana (ISm 21.6; 2Sm 11.11). Javé ia à frente do exército e habitava no arraial (Dt 23.14; Jz 4.14) e “guerreava” em prol de Israel (Dt 1.30). O líder militar do exército, embora com frequência

especialmente dotado de poderes, dependia do Senhor em última análise, porque ele podia salvar por muitos ou por poucos (Jz 7.2 ss.; ISm 13.15 ss.). Isto foi vividamente demonstrado na visão que Josué teve do "chefe do exército do Senhor" que ficava em pé, com a espada na mão, pronto para agir (Js 5.13-15). No auge da batalha, Javé enviou terror ou pânico *(m^{e}húmâh, hãmam*) ao coração do inimigo, o que levou à sua derrota (10.10; Jz 4.15; ISm 5.11; 7.10, *passim).*

A interdição

Ninguém devia tomar despojos porque tudo neste tipo de guerra está sob "interdição" *(hêrem = hãram,* "destruir totalmente" — Dt 20.17; 2.34; 3.6; 7.2). Era a propriedade exclusiva do Senhor; tinha, portanto, de ser totalmente dedicada à destruição (Js 6.17-27; ISm 15.3). Coisas que não podiam ser queimadas, tais como objetos de prata, ouro ou ferro, tinham de ser colocadas no santuário de Deus. A "interdição" era o oposto do holocausto voluntário mediante o qual o ofertante, de livre vontade, entregava o animal inteiro num ato de submissão total (Lv 1; cf. Rm 12,1-2). No caso, Deus, após muita longanimidade e espera, exigiu tudo quanto já lhe pertencia desde o início — a vida, possessões, valores — como holocausto involuntário. O assunto abrangia mais do que a mera destruição; era uma "punição religiosa" que significava "a separação da esfera profana e a entrega ao poder de Deus"[27]. Conforme Deus predissera a Abraão, ele esperaria até que se completasse "a medida da maldade dos amorreus" (Gn 15.16). E esperou mesmo — durante seiscentos anos! Agora, Josué cumpria aquela palavra.

A teologia deste tipo de conquista enfatizava o padrão da prioridade do mandamento divino e a fidelidade com que

aquela palavra divina seria cumprida. Quando os homens eram responsavelmente obedientes, então Deus ficava soberanamente presente; como aconteceu na campanha de Israel no sul: “Do céu o SENHOR lançou sobre eles pedras grandes” (Js 10.11), porque “o SENHOR batalhava por Israel” (v. 14). Quando, porém, os israelitas “não pediram conselho ao SENHOR” (9.14), ou quando tentaram atacar Ai, ou quando o pecado individual de Acã (ao furtar de Deus aquelas coisas em Jerico “dedicadas à destruição”) deixou uma nuvem de impureza moral sobre a *totalidade* do povo (7.11,13,19), os resultados foram catastróficos e vergonhosos.

O livro de Juizes

O propósito do livro de Juizes (cerca de 1380 a 1050 a.C.) era demonstrar que, “naquela época, não havia rei em Israel; cada um fazia o que lhe parecia certo” (Jz 17.6; 21.25; cf. 18.1; 19.1)[28]. O período dos juizes destacou a liderança carismática sob a ação do Espírito Santo. Governante após governante (no caso,

ím-

também chamado de “juiz”) levantava-se e era ungido como resposta à exaustão do povo em decorrência de seu pecado e desobediência.

O livro começa com duas introduções editoriais (1.1—2.5; e 2.6—3.6) e termina com duas conclusões (17.1—18.31 e 19.1—21.25). Encaixados entre as introduções e conclusões aparecem os ciclos de juizes, como Otoniel, Eúde, Débora e Baraque, Gideão, Jeíté e Sansão.

1

Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien 1: Die sammelnden under bearbeitenden Geschichtswerke z Âlten Testament.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1943.

2

Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* Oxford: Clarendon Press, 1972, apêndice A, p. 320-359. Ver também a lista de S. R. Driver, *A Criticai and Exegetical Commentary on Deuteronomy.,* Nova Iorque: Charles Scribners Sons, 1916, lxxviii-lxxxiv.

3

Gordon J. Wenham, "The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua", *Journal of Bíblical Literature* 90 (1971): 140-148.

4

Wenham, "Deuteronomic Theology", p. 141.

5

Dennis J. McCarthy, "II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History", *Journal of Biblical Literature* 84 (1965): 131-138.

6

A palavra "peculiar" é derivada do latim *peculiares,* que, por sua vez, deriva-se de *peculium,* termo técnico indicando os bens privados que uma criança ou um escravo tinha licença para possuir. Em Alalakh, o cognato *sikiltu é* a "possessão preciosa" do deus. Devo esses dados a J. A. Thompson, *Deuteronomy.* Downers Grove: InterVarsity Press, 1975, p. 74-75, n. 1.

7

Cf. J. Hermann, *“Nalflâh* and *Nahal* in the Old Testament”, *Theological Dictionary of the New Testament,* 10 vol, ed. Gerhard Kittel, trad. G.W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1965, 3:769-776. Também Patrick D. Miller Jr„ “The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land”, *Interpretation* 22 (1969): 451-461.

8

Gerhard von Rad, “The Promised Land and Yahwehs Land in the Hexateuch”, *The Problem ofthe Hexateuch and Other Essays,* trad. E. W. Truemen Dicken. Nova Iorque: McGraw-Hill, 1966, p. 88; idem, *Old Testament*

Vxeology. Londres: Oliver and Boyd, 1962,1:296-301 [publicado em português com o título *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: ASTE/Targumim, 2007].

9

Rad, “Promise Land” p. 82,86.

10

Hermann, “*Nah*^{a}*lâh* and *Nahat*, p. 771.

11

Miller, “Gift”, p. 454.

12

J. A Thompson, *Deuteronomy,* p. 120-121, notou que esta mesma frase aparece nas *Aventuras de Sinué (ANET,* 18-25, linhas 80-90), quatro vezes em Êxodo (3.8,17; 13.5; 33.3),

Levítico (20.24), quatro vezes em Números (13.27; 14.8; 16.13,14) e cinco vezes em Deuteronômio (ver acima).

13

Para um desenvolvimento das idéias desta seção, ver Walter C. Kaiser Jr., “The Promise Theme and the Theology of Rest”, *Biblioteca Sacra* 130 (1973): 135-150. Ver também Gerhard von Rad, “There Remains a Rest for the People of God: An Investigation of a Biblical Conception”, *Hexateuch and Essays,* p. 94-102. Abordagens neotestamentárias ao problema estão em E. Kàsemann, *Das Wandernde Gottesvolk.* Gôttingen: Vandenhoeck 8r Ruprecht, 1957; J. Frankowski, “Requies, Bonum Promissum populi Dei in VT et in Judaísmo (Hb 3:1—4:11)”, *Verbum Domini* 43 (1965): 124-149; O. Hofius, *Katapausis: Die Vorstellungvon Endzeitlichen Ruheort im Hebrãerbrief.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1970; David Darnell, “Rebellion, Rest and the Word of God: An Exegetical Study of Hebrews 3:1—4:13” (tese de doutorado, Universidade Duke, 1974); e Elmer H. Dyck, “A Theology of Rest” (dissertação de mestrado, Trinity Evangelical Divinity School, 1975).

14

Numa conexão diferente, ver von Rad, *Theology,* 2:383.

15

Conforme a sugestão de von Rad, “Promised Land”, *Hexateuch anã Essays,* p. 91.

16

Ver Walter C. Kaiser Jr„ “Promise Theme”, p. 142-143. Ver também nossa discussão de Hebreus 3.7—4.13, nas p. 145-149 do mesmo artigo.

17

J. Wellhausen, *Prolegomena* to *the History of Israel,* trad. J. S. Black e A. Menzies. Edimburgo: T. & T. Clark, 1885, p. 368.

18

Kol hammãqôm (cf. Gn 20.13; Dt 11.24; Js 1.3); M. H. Segai, *The Pentateuch: Its Composition and Its Authorship.* Jerusalém: Magnes Press, 1967, p. 87, n. 17.

19

Conforme o argumento de G. T. Manley, *The Book ofthe Law.* Londres: Tyndale Press, 1957, p. 132.

20

Th. Oestreicher, “Dtnxii.Bf. im Licht von xxiii.lôf.” *Zeitschriftfür alttestamentliche Wissenschaft* 43 (1925): 246-249. Deuteronômio 23.16 seria traduzido: “Contigo ficará [o escravo], em *qualquer lugar que* escolher entre tuas cidades” [grifos nossos].

21

E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition.* Filadélfia: Fortress Press, 1967, p. 53-54. Cf. p. 53, n. 1, para uma lista dos que questionam a exegese dele. Acrescentar a isto Manley, *Book of the Law.*

22

Manley, *Book of the Law,* p. 134; cf. também James Orr, *The Problem of the Old Testament,* Londres: J. Nisbet & Co., 1909, p. 174-180; Gordon J. Wenham, “Deuteronomy and

the Central Sanctuary", *Tyndale Bulletin* 22 (1971): 103-118, esp. 110-114.

23

Gerhard von Rad, *Studies in Deuteronomy.* Chicago: Henry Regnery Co., 1953, p. 38-44.

24

Conforme citação por Weinfeld, *Deuteronomy,* p. 194, n. 2.

25

As leis das batalhas (20.1-15)

2. As leis acerca de belas prisioneiras (21.10-14)

26

Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* p. 45-59; idem, *Der heilige Krieg im alten Israel.* Zurique: Zwingli Verlag, 1951; Gordon J. Wenham, "The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua" *Journal ofBiblical Literature* 90(1971): 141-142.

27

Johannes Bauer, "Ban", *Sacramentum Verbi.* Nova Iorque: Herder & Herder, 1970, 1:55. Cf. também G. R. Driver, "Hebrew Homonyms", *Vetus Testamentum Supplements* 16 (1967): 56-59, que percebe duas raízes por detrás de *hêrem: hrm,* acadiano *haramu,* "cortar, separar"; e *hrm,* árabe *Harama,* "proibido, declarado ilícito". J. R Lilley, "Understanding the *herem", Tyndale Bulletin* 44 (1993): 169-177. K. L. Younger Jr,, *Ancient Conquest Accounts.* Sheffield: University of Sheffield, 1990.

28

W. J. Dumbrell, ‘“In Those Days There Was No King in Israel; Every Man Did What Was Right in His Own Eyes’, The Purpose of the Book of Judgesd Reconsidered”, *Journal for the Study of the Old Testament* 25 (1983): 23-33. E E. Greenspahn, “The Theology of the Framework of Judges”, *Vetus Testamentum* 36 (1986): 385-396.

História profética na terra

Além do cumprimento da promessa abraâmica da terra, com a sua antecipação da conquista, distribuição, descanso e lugar para habitação do nome de Deus, havia outro elemento teológico importante em Deuteronômio e nos profetas anteriores. Era a estrutura encontrada em Josué até 2Reis, e mencionada antes neste capítulo. No caso do livro dos Juizes, o sentido e o significado das narrativas achavam-se no ciclo familiar de apostasia, punição, arrependimento, compaixão divina, libertação, e descanso na terra.

Este ciclo foi declarado pela primeira vez em Juizes 2.11—3.6, mas, subsequentemente, serviu como esboço para as experiências de várias gerações. Teologicamente, o aspecto mais significante era, conforme observou Carl Graesser Jr.[1], que as frases, os conceitos e as ênfases teológicas pertenciam ao livro de Deuteronômio. Compare, por exemplo:

Juizes 2.11 com Deuteronômio 4.25 e 6.13 Juizes 2.12 com Deuteronômio 4.25 e 6.14 Juizes 2.14 com Deuteronômio 6.15

O impacto de Deuteronômio sobre Juizes 2.11 -14 foi tão marcante como fora sobre Josué 1.2-9; segundo Graesser, “mais do que cinquenta por cento” daquele discurso poderia “ser reproduzido palavra por palavra a partir de versículos em Deuteronômio”[2]. Compare:

Josué 1.2 com Deuteronômio 5.31 Josué 1.3-4 com Deuteronômio 11.24 Josué 1.5 com Deuteronômio 11.25.e 31.6 Josué 1.6 com Deuteronômib 31.23 Josué 1.7-8 com Deuteronômio 5.32 Josué 1.9 com Deuteronômio 31.6

Qual era, no entanto, a chave ou conceito organizacional que fazia com que esta história fosse mais do que apenas um relatório enfadonho de fracassos constantes? Qual era a utilidade de dar os pormenores destas narrativas, mesmo para aqueles dias, e muito menos para as gerações futuras? Cremos que Hans Walter Wolíf tenha corretamente identificado a peça perdida de teologia na doutrina do arrependimento.[3] ;

Arrependimento e bênção

}uízes 2.7 começou com uma nota ominosa, dizendo que, enquanto }osué vivia, o povo servia ao Senhor. A partir de então, porém, a história era sempre a mesma: “Os israelitas fizeram o que era mau ao olhos do Senhor [...] Abandonaram o Senhor [...] seguiram os deuses dos povos ao redor [...] Por isso a ira do Senhor se acendeu contra Israel [...] Ele os entregou nas mãos dos seus inimigos ao redor” (2.11-12,14). Então, “clamaram ao Senhor” (3.9; 4.3; ver também ISm 12.19) — e pronto. O grande sofrimento finalmente achava uma voz, e Israel, desesperado, “voltava” (*süb*) ao Senhor.

O fundamento para esta injunção achava-se em Deuteronômio 30.1-10. Três vezes, a palavra-chave “converter-se” foi repetida (v. 2,8,10). “E se te converteres ao Senhor, teu Deus [...] de todo o teu coração e com toda a tua alma”, então Deus voltaria a abençoar seu povo.

O primeiro emprego profético do termo “arrepender-se” — “voltar” ao Senhor — aparece em lSamuel 7.3.

Se quereis voltar (*sãbím*) ao Senhor com toda sinceridade, lançai fora os deuses estrangeiros e as astarotes, dedicai o

coração ao SENHOR e cultuai somente a ele; e ele vos livrará das mãos dos filisteus.

Wolíf achou em IReis 8.46 ss. “a conexão mais impressionante” com Deuteronômio 30.1-10 — especialmente a frase rara “trazer algo ao coração” *(hêsíb ’el lêb* em Dt 30.1b e lRs 8.47a; ver também ISm 7.3). Duas vezes durante sua oração de dedicação do templo, Salomão orou para que Deus fosse misericordioso para com Israel se este povo “se arrependesse” e “voltasse” a ele (lRs 8.46-53).

Semelhantemente, 2Reis 17.13 resumiu a mensagem que vinha “pelo ministério de todos os profetas e de todos os videntes” de Israel e Judá. Era simplesmente “convertei-vos” (*suhü*):

Convertei-vos (*subú*) dos maus caminhos e guardai os meus mandamentos e os meus estatutos, conforme toda a lei que ordenei a vossos pais e que vos enviei pelo ministério de meus servos, os profetas.

A mesma palavra também se podia empregar no mais alto elogio já dado a qualquer rei israelita. Foi dito com respeito ao rei Josias em 2Reis 23.25:

Antes do rei Josias não houve rei semelhante a ele, que se convertesse *(sãb)* ao SENHOR de todo o coração, de toda a alma e de todas as forças, conforme toda a lei de Moisés; e nunca se levantou outro semelhante depois dele.

Ele era fiel ao tipo davídico; todavia, era também fiel ao mandamento sinaí-tico. Não havia dualidade aqui. Era uma e a mesma coisa. De fato, a diferença entre as vidas dos reis de Israel e Judá, quanto à moralidade e à religião, era tão marcante que Davi e Jeroboão ficaram sendo, respectivamente, padrões de piedade e de impiedade. Todo

rei do norte era condenado porque “seguiu todos os caminhos de Jeroboão, filho de Nebate, como também os pecados com que este havia feito Israel pecar” (lRs 14.16; 15.26,30,34; 16.26; 22.52; 2Rs 3.3; 10.29,31; 13.2,6; 14.24; 15.9,18,24,28; 23.15; cf. lRs 12.30; 13.34; 2Rs 17.21-22). De qualquer rei bom de Judá, dizia-se: “Andou diante de mim como Davi, seu pai” (lRs 3.3,14; 11.4,6,33,38; 14.8; 15.3,5,11; 2Rs 14.3; 16.2; 18.3; 22.2).

De todos os reis de Israel e de Judá, somente Ezequias e Josias recebem louvores incondicionais, enquanto seis outros — Asa, Josafá, Joás, Amazias, Uzias e Jotão — receberam encômios limitados. Os demais consistentemente desprezaram os mandamentos e orgulhosamente se recusaram a arrepender-se.

O arrependimento era a base para qualquer nova obra de Deus após período de fracasso. E o resultado daquele arrependimento era o “bem” *{tôh)* que Deus lhes faria. Foi Walter Brueggemann[4] quem indicou o tema de “bondade” como paralelo ao tema de “arrependimento” ressaltado por Wolff. Para ele, este tema era termo pactuai. Falar “bem” ou “corretamente” (*tôb*) em tudo quanto disseram (Dt 5.28; 18.17) era, para Israel, honrar um tratado formal ou obrigação pactuai (cf. as únicas duas outras ocorrências, ISm 12.23; lRs 8.36; e talvez 2Rs 20.3).[5]

Em sentido mais lato, porém, Israel também era recipiente do “bem”. Como tal, o “bem” funcionava como sinônimo para *sãlôm* — “paz” — em seu sentido mais abrangente e santo, conforme Brueggemann observou, ao passo que, em Deuteronômio 30.15, o “bem” era sinônimo de “vida”[6]. Assim, cada “bênção” (que a esta altura já era termo teológico antigo) era incluída na boa vida, o que incluía a própria vida (5.16,33; 6.18,24); a longevidade (4.40; 5.16; 22.7); a terra (5.16,33; 6.18); e o aumento e a multiplicação

da própria família (6.3). Israel tinha de “obedecer” a fim de que Javé pudesse fazer-lhe “bem” (12.25,28; 19.13; 22.7).

No mesmo texto em que Wolff descobriu a tríplice chamada programática ao “arrependimento” (Dt 30.2,8,10), Brueggemann encontrou duas ofertas divinas: para fazer a Israel “o bem (*tôb*)”, e multiplicar esse povo mais do que a seus pais (v. 5,9). Esta bondade ultrapassava qualquer mera descrição, e se avançava para a categoria de promessas e confissão. A terra dada a Israel era “boa terra” (8.7-10), porque Israel “louvaria o SENHOR, seu Deus, pela *boa* terra que lhe deu” (note-se também a pãlavra de promessa relacionada à terra em 1.8,25; 6.10,18).

A mesma palavra de bondade e de bênção podia ser percebida na casa daví-dica, que praticava o “bem” que Saul recusou-se a fazer (lSm 16.16; 20.7,12,31). Davi, porém, podia fazer o “bem”, porque Javé o concedera a ele: “Quando o SENHOR fizer *bem* ao meu senhor” (25.31; cf. lRs 8.66). Dessa forma, a pro-messa-chave a Davi em 2Samuel 7.28, que duraria “para sempre” (naquele capítulo, o advérbio “para sempre” aparece oito vezes), era chamada “este *bem’* que Deus prometera ao seu servo. Tudo quanto concernia ao bem-estar do reinado de Davi podia ser resumido nesta palavra: “bem” (2Sm 2.6).

Assim, o “arrependimento” tem um contratema: a Israel foram oferecidas a bênção, a promessa e a certeza da parte de Deus. Este equilíbrio impediu que o teólogo, conforme Brueggemann comentou corretamente, achasse em Deuteronômio apenas lei, obediência, julgamento, maldição e arrependimento; havia, também, a fidelidade e bênção de Deus, para com uma aliança e uma promessa que ele não renega.[7]

Palavra de predição e evento de cumprimento

Foram especialmente os historiadores proféticos que acharam “boa” a palavra de Deus. Suas palavras foram cumpridas na história: “Nenhuma palavra falhou de todas as boas coisas que o SENHOR prometera à casa de Israel! Tudo se cumpriu!” (Js 21.45; 23.14; lRs 8.56; 2Rs 10.10). Isto porque aquela palavra não era uma palavra “sem valor” *(rêq)* ou destituída de poder (Dt 32.47); uma vez pronunciada, atingia seu alvo.

Semelhante série de palavras “boas” pronunciadas pelos profetas poderia ser transformada em outro arcabouço para outro aspecto do plano único de Deus, abrangendo esses dias de entrada na herança, descanso e lugar prometidos — ali, ele colocaria seu nome. Gerhard von Rad[8] indicou este linha de profecia e cumprimento permeando os historiadores proféticos. Cada palavra divina de predição falada pelos profetas tinha seu evento histórico correspondente. A lista que ele fez inclui:

*jm J—

Promessa	*Tópico*	*Cumprimento*
2Sm 7.13	Salomão, o edificador do templo	1 Rs 8.20
1 Rs 11.29-36	A divisão do reino	1Rs 12.15
1 Rs 13.1-3	Josias profana o altar de Betei	2Rs 23.16-18

IRs 14.6-16	0 reino de Jeroboão desarraigado	IRs 15.29
1Rs 16.1-4	0 reino de Baasa desarraigado	1 Rs 16.12
Js 6.26	A maldição sobre a reedificação de Jerico	1Rs 16.34
1Rs 22.17	A morte de Acabe na batalha	1 Rs 22.35-38
1 Rs 21.21	0 julgamento contra Acabe e sua família	IRs 21.27-29; 2Rs 9.7
2 Rs 1.6	0 doente Acazias morrerá	2Rs 1.17
2Rs 21.10-16	Os pecados de Manassés trarão desgraça	2Rs 23.26; 24.2
2Rs 22.15-20	Josias escapará dos maus dias iminentes	2Rs 23.29-30

A divina palavra criadora

Esta teologia da história ressaltava a prioridade da divina palavra criadora. As dez tribos do norte já tiveram a sua sorte selada com a apostasia de Jeroboão (lRs 14.16). Judá, porém, por causa da palavra de promessa dirigida a Davi

por Javé, continuou a subsistir (11.13,32,36). Javé queria deixar “uma lâmpada em Jerusalém” (15.4) — alusão óbvia à casa davídica e à promessa dirigida a Davi (2Sm 21.17; SI 132.17; cf. 2Sm 14.7).

Quando Davi falou esta palavra para seu filho Salomão: “O SENHOR confirme aquilo que prometeu, dizendo: [...] nunca te faltará sucessor ao trono de Israel” (lRs 2.4), Salomão realizou o cumprimento daquela bênção na sua própria vida (8.20,25), também confirmada por Javé diretamente a Salomão (9.5). Mais tarde, Isaías (55.3) fez referência a isso, e chamou esta “boa” palavra de “fiéis misericórdias prometidas a Davi” *{hafdê Dãwict).* Portanto, as antigas palavras de bênção e de promessa ainda estavam sendo renovadas, aumentadas e cumpridas. Seguindo a expressão de von Rad, os profetas “trocavam as marchas da história com uma palavra de Deiis”[1í'].

Um profeta semelhante a Moisés

Toda referência feita à descendência prometida ao longo de todas as eras, pré-patriarcal, patriarcal e mosaica, tinha sido essencialmente genérica; retratou a redenção futura em termos de “semente” da mulher, a raça de Sem, a “semente” de Abraão, a tribo de Judá e o reino de Israel. No entanto, a partir do momento [9] em que Moisés profetizou em Deuteronômio 18.15-19 dizendo que Javé lhe dissera: “Levantarei do meio de seus irmãos um profeta semelhante a ti”, surge a seguinte pergunta: ele se referia a um simples “profeta” no singular, um conceito coletivo, ou uma ideia genérica? E este “profeta” era outra figura messiânica?

Pelo contexto, alguém poderia, na primeira leitura, apenas esperar um único profeta advindo de Israel e comparável a Moisés. Contudo, o ofício profético não foi transmitido aos

sucessores de Moisés como foi o caso da linhagem davídica. Pelo contrário, o ministério e a pessoa de Moisés estavam fora da classe usual de profetas, porque ele fora colocado sobre toda a casa de Deus (Nm 12.7). Além disso, cumprira as funções sacerdotais antes de ter sido inaugurado o sacerdócio araônico (Êx 24.4-8). Ademais, no contexto imediato, cada um dos ofícios paralelos de "juiz" (Dt 17.8-13). "rei" (v. 14-20) e "sacerdote" (18.1-8) era coletivo e genérico, e não individual.

Concluímos, assim, que esta promessa também é genérica. Moisés reconheceu que a sua obra era incompleta; podia contemplar, porém, outro profeta, que, diferentemente de si mesmo, completaria o ministério de instrução e revelação da parte de Deus. Este profeta vindouro seria (1) um israelita, "do meio de seus irmãos" (18.15,18); (2) "semelhante" a Moisés (v. 15,18); e (3) autorizado a declarar a palavra de Deus com autoridade (v. 18-19). Esta expectativa era algo bem conhecido mesmo antes dos dias de Jesus. Filipe achou Natanael e anunciou: "Achamos aquele de quem Moisés escreveu na Lei, sobre quem os profetas também escreveram" (João 1.45). Semelhantemente, a mulher samaritana concluiu que Jesus era aquele "profeta" (4.19,29); e a multidão perto do mar da Galileia exclamou: "Este é verdadeiramente o profeta que haveria vir ao mundo" (6.14). Pedro também citou a passagem em consideração, no seu discurso no templo, aplicando-a a Jesus (At 3.22-26), e assim também fez Estêvão (7.37).

A chave para a teologia deste período continuou sendo a herança da terra e o "descanso" no qual Israel entrou mediante a fé. E isto, outrossim, no próprio "lugar" onde Javé faria habitar seu nome. E a história de Israel seria marcada pelo "bem", com a condição de "arrepender-se" e

aceitar a “boa” palavra profética enviada por Deus naquelas conjunturas cruciais de sua história.

A história profética, com suas declarações programáticas e seus comentários de avaliação colocados na boca de importantes porta-vozes, flui da estrutura interna da narrativa de como Israel vencia ou fracassava em sua entrada plena naquele “descanso”. Nesta sequência, era a palavra de Deus através de seus mensageiros que mostrava o caminho. O povo seguia em obediência ou arrependimento — ou em colapso total. Apesar de tudo, a promessa de Deus continuou a sobreviver na casa de Davi, independentemente da inaptidão presente por todos os lados.

Excurso: A teologia de Deus e o genocídio cananeu

Uma das objeções mais frequentes ao ensino veterotestamentário de um Deus justo e amoroso é sua ordem, quando Josué entrava em Canaã com os israelitas, de exterminar da face da terra todos os homens, mulheres e crianças pertencentes às sete ou oito nações cananeias presentes na terra. Para muitos, o ensinamento bíblico acerca da justiça e misericórdia de Deus é posto à pr»\ a a pari ir do momento em que Deus exige tamanha condenação maciça e universal de todos os habitantes de Canaã, quando da chegaria de Israel.

- -

Isso não quer dizer que Israel era tão superior moral mente que podiam atirar as primeiras pedras. Ronald Goetz alirmou com certa razão que “Israel recebe ajuda *apesar de* seus pecados, ao passo que os cananeus são destruídos *por causa de* seus pec ad os” . Porém, conforme o próprio Goetz observou, a resposta não está na retidão imensamente

maior de Israel em relação aos cananeus, mas nos níveis crescentes de culpa acumulados por Canaã ao longo de anos e milênios, antes da época da conquista de Josué. Portanto, sem tentar mitigar ou atenuar a ordem divina de extirpar a população de Canaã, o texto que coloca em perspectiva toda essa questão é Deuteronômio 9.5:

Não é por causa da tua justiça nem da retidão do leu «.oração que entras na terra delas para possuí-la, mas é pela culpa destas nações que o SENHOR, teu Deus, as expulsa da lua fVenle, para confirmar a palavra que o SENHOR, teu Deus, iurou a teus paK Abraão, Isaque e Jacó.

Durante todo o período dos patriarcas, da escravidão egípcia, e muitos anos adiante, Deus aguardou que os cananeus se arrependessem e abandonassem os pecados gradativamente acumulados contra si mesmos. Gênesis 15.16 deixa claro que, mesmo no período de 2100 a 1800 a.C„ seria prematuro a Abraão, Isaque e Jacó tomar alguma atitude, com base na promessa de Deus, invadindo Canaã e capturando-a para si próprios, “porque a medida da maldade dos amorreus ainda não [estava] completa”. Nosso Senhor aguardava que o “cálice de iniquidade” enchesse até a borda e transbordasse. [10]

A misericórdia, graça e amor de Deus fizeram com que ele agisse extremamente devagar ao executar sua ameaça de julgamento contra Canaã. Deve-se lembrar que todas as profecias (exceto as de caráter incondicional, dentro dos esquemas da aliança abraâmica, davídica e da nova aliança) têm explícita ou implicitamente um a menos que ou se e, por isso, sao condicionais nas ameaças que levantam contra as nações. “Se” Canaã se arrependesse em qualquer momento ao longo daquele período que teve início na constatação de Noé das perversões sexuais de seu neto Canaã, à semelhança do que demonstrava seu filho Cam

(Gn 9.25), Deus teria mudado sua acusação contra aquela nação (Jr 18.7-10). Não temos como datar o dilúvio de Noé, mas, ainda que fosse por volta de 3500 a.C. — e Deus vigiou Canaã desde aquela data até aproximadamente 1400 ou 1300 a.C. —, Deus teria esperado mais de dois milênios antes de ordenar a Josué que destruísse Os habitantes daquela terra.

Deus não corrompe a justiça (Jó 8.3), mas, sendo o Juiz de toda a terra, faz o que é justo (Gn 18.25). O problema gira em torno da legitimidade e significado da ira divina *(ira Dei).* É costumeiro os seres humanos, mortais, definirem ira ao estilo de Aristóteles, como “o desejo por retaliação”[11], ou como a ardente necessidade de retribuir ao mínimo ou real dano causado contra nós. Há quem tenha definido ira como “loucura momentânea”[12], mas foi o pai da igreja Lactâncio (segunda metade do século III d.C.) quem a definiu como “comoção da alma se insurgindo para refrear o pecado”[13].

No século II da era cristã, argumentos de Marcião contra o Deus do Antigo Testamento, considerando-o como um “demiurgo” (divindade subordinada responsável pela criação do mal), obrigaram a igreja a excomungar Marcião em 144 d.C. Tertuliano escreveu seu *Contra Marcião* com o objetivo de responder a diversas das objeções marcionitas ao Deus do Antigo Testamento. Contudo, foi a partir de *De Ira Dei* (“Sobre a ira de Deus”), de Lactâncio, que se começou a responder e entender corretamente as passagens concernentes à ira de Deus. Lactâncio escreveu:

Quem ama o bem, por isso mesmo ama o mal; e quem não odeia o mal não ama o bem; pois o amor da benignidade advém diretamente do ódio do mal, e o ódio de coisas más advém diretamente do amor da benignidade. Ninguém pode

amar a vida sem abominar a morte; e ninguém pode ter apetite pela luz sem antipatia às trevas.[14] [15]

A ira e cólera de Deus são expressões legítimas de sua abomi-nação a tudo o que é pecaminoso, errado, injusto, e contrário a sua natureza e ser. Deus não irrompeu em ira por mera impetuosidade contra os cananeus, mas deu-lhes séculos e milênios para que acer tassem e corrigissem seus erros. No fim das contas, ele teve de agir; caso contrário, não seria santo, justo, correto e equánime.[i]

-[Capítulo 5]-

1

Carl Graesser Jr., “The Message of the Deuteronomic Historian”, *Concordia Theological Monthly* 39 (1968): 544, n. 10. Para uma lista completa de “linguagem deuteronômica”, ver S. R. Driver, *Introduction* to *the Literature of the Old Testament.* Nova Iorque: Meridian Books, 1956, p. 99-102. Ver também Weinfeld, *Deuteronomy,* apêndice A, p. 320-359, e S. R. Driver, *Commentary on Deuteronomy.* Nova Iorque: Charles Scribners Sons, 1916, lxxviii-lxxxiv.

2

Graesser, “Deuteronomic Historian”, p. 545, n. 19.

3

Hans Walter Wolff, “The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work”, em *The Vitality of Old Testament Traditions,* ed. Walter Brueggemann e Hans Walter Wolff. Atlanta: John Knox Press,1975, p. 83-100.

4

Walter Brueggemann, “The Kerygma of the Deuteronomic Historian”, *Interpretation* 22 (1968): 387-402.

5

Brueggemann, “Kerygma”, p. 389, n. 6,7, referem-se a tratados em aramaico nos quais ocorre *tôb.*

6

Brueggemann, “Kerygma”, p. 391.

7

Brueggemann, “Kerygma”, p. 38 [sic].

8

Von Rad, *Studies in Deuteronomy,* p. 74-91.

9

Von Rad, *Theology,* 1:342.

10

Ronald Goetz, “Joshua, Calvin and Genocide”, *Theology Today* 32 (1975): 266.

11

Aristóteles, *De Anima* 1.1. Ver a excelente discussão sobre o assunto em Abraham Heschel, *The Prophets.* Nova Iorque: Harper and Row, 1962, 2:1-86, esp. 60.

12

Horácio, *Epistolae* 1:2:62. Ver também J. C. Hardwick, “The Wrath of God and the Wrath of Man”, *The Hibbert Journal* 39 (1940-1941): 251-261.

13

Citado por Heschel, *The Prophets*, 2:82.

14

Lactâncio, *De Ira Dei*, 51.

15

Ver quatro pontos de vista sobre o assunto em *Show Them No Mercy: Four Views on God and Canaanite Genocide*, ed. Stanley Gundry. Grand Rapids: Zondervan, 2003 [publicado em português com o título *Deus mandou matar*? *4 pontos de vista sobre o genocídio cananeu.* São Paulo: Vida, 2006]. Os defensores de cada perspectiva são C. S. Cowles, Eugene H. Merrill, Daniel L. Gard e Tremper Longman III.

O rei da promessa: a era davídica

Rute, 1 e 2Samuel, Salmos, IReis (cerca de 1050—970 a.C.)

O livro de Rute

O livro de Rute, com apenas quatro capítulos, oitenta e cinco versículos e 1.294 palavras, é de muitíssima importância teológica, no mínimo por conter a genealogia de Davi, o grande rei de Israel (Rt 4.18-22).

A maior parte dessa pequena obra consiste de diálogos — de fato, cinquenta e cinco dos oitenta e quatro versículos são diálogos. Mais da metade das palavras do livro (678 delas, ou 52,4 por cento) sai dos lábios dos principais personagens da história.[1] Apenas em duas ocasiões o narrador intervém (em 1.6 e 4.13). Faz-se menção a Deus vinte e três vezes. A maioria dessas referências aparece em orações (nove vezes) ou em descrições das ações divinas (sete vezes).[1] [2]

A essência e propósito do livro são apontados em Rute 2.12, quando Boaz ora para que Rute, uma moabita, receba recompensa por sua benevolência (*hesed*), sob as asas (*kenapim*) de Javé. A palavra hebraica para “asa” é a mesma empregada para a “capa” de Boaz que Rute pediu que estendesse sobre si.

A obra de Deus pode ser vista em suas providenciais respostas a oração, no fim da fome que trouxe Rute de volta a Judá, e no neto nascido a Noemi — no futuro, ele se tornaria o “pai” de Jessé, que, por sua vez, seria o pai de Davi (4.22). O livro ensina, então, sobre a bênção de Deus, a recompensa para os atos de benevolência *(hesed),* a inclusão dos gentios nas bênçãos do evangelho —

até mesmo na linhagem prometida de Davi —, e as obras providenciais de Deus.

A promessa de Deus dada ao bisneto de Rute, Davi, em 2Samuel 7, deve ser classificada entre os mais brilhantes momentos da história da salvação, não apenas naquele período da história bíblica, mas em todo o plano da salvação.

Em importância e prestígio, é igualada apenas à promessa feita a Abraão em Gênesis 12 e, mais tarde, à totalidade de Israel e Judá na nova aliança de Jeremias (Jr 31.31-34). Portanto, este segmento de quarenta anos tirado das narrativas dos historiadores proféticos (Josué até 2Reis) merece tratamento extensivo e separado, embora sua localização básica sejam as obras dos profetas anteriores.

Existe, contudo, mais conteúdo textual a ser considerado além de um mero capítulo como 2Samuel 7 ou seus comentários posteriores, tais como Salmo 89. Em nosso tratamento diacrônico da teologia, e em nosso desejo de fazer com que a teologia bíblica funcione como ferramenta de auxílio básico à teologia exegética, primariamente, mais do que à teologia sistemática, precisaremos incluir o seguinte na era davídica: (1) aquilo que os estudiosos, de Leonhard Rost[3] em diante, chamam de a “narrativa da sucessão” (2Sm 9—20 e lRs 1—2; i.e., o restante da história de Davi a partir do fim de ISm 16—31 e de 2Sm 1—8; 21—24) e (2) os Salmos Reais (SI 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144.111). Semelhantemente, por haver uma ligação tão estreita entre Davi e a arca em boa parte de sua teologia, este capítulo também levará em consideração (3) “a história da arca” (ISm 4.1—7.2) e aquela experiência momentosa na vida de Davi quando levou a arca para Jerusalém (2Sm 6).

Um rei prometido

Deuteronômio 17.14-15 especificara cuidadosamente o seguinte:

Quando entrares na terra que o SENHOR, teu Deus, te dá, e a conquistares e, habitando nela, disseres: “Designarei para mim um rei, como fazer todas as nações ao meu redor”, certamente designaras como rei aquele que o SENHOR, teu Deus, escolher.

O sistema monárquico, portanto, não estava por si só fora do plano de Deus. Apenas devia esperar a hora certa e a seleção divina. Até o momento, o governo de Israel fora aquilo que Josefo chamou de “teocracia”[4], na qual a soberania e o poder pertenciam a Deus. Não é verdade que Israel já cantara na ocasião do Êxodo: “O SENHOR reinará eterna e perpetuamente” (Êx 15.18)? Quando, porém, a monarquia prometida seria estabelecida dentro da teocracia?

Um soberano usurpador

Houve, nesse ínterim, vários ilegítimos e maus começos. Gideão recebera a oferta de “reinar sobre” (*mãsal*) os homens de Israel, depois de sua vitória formidável sobre Midiã (Jz 8.22). Não somente ele seria o soberano, como também receberia uma soberania hereditária: “Tu, teu filho e o filho de teu filho”. A tudo isto, Gideão recusou incondicionalmente, asseverando o princípio: “O SENHOR reinará sobre vós” (v. 23).

O filho de Gideão, no entanto, não era tão relutante assim. Depois da morte de seu pai, ele tornou-se rei de Siquém (9.15-18). Este usurpador (pois é isso que ele seria, já que Javé era o rei verdadeiro), filho de uma serviçal de

Gideão, tomou um nome novo, Abimeleque (que significa "Meu pai é rei"). Martin Buber[5] argumentou que "dar um nome" nunca se empregava em conexão com o dar nome a uma criança na ocasião do nascimento; pelo contrário, empregava-se sistematicamente o verbo "chamar". Essa expressão significa: "dar um nome novo" (cf. 2Rs 17.34; Ne 9.7). Se Gideão deu um nome novo ao seu filho, provavelmente o fez na ocasião de sua rejeição do ofício de rei, declarando, pelo contrário, que Deus, seu pai, era seu rei; daí, *Abi,* "meu pai", é *melek,* "rei". A expressão em Juizes 8.31 também pode ser traduzida por "Nomearam-no", ou, até, "Ele indicou para si mesmo" o nome "meu pai [antes de mim] era — [realmente] — um rei!"

A ironia é ressaltada com clareza em Juizes 9.6, onde a raiz *mlk,* "reinar, ser rei", aparece duas vezes: "E coroaram 'pai-rei' rei". A experiência inteira terminou em tragédia para Abimeleque e para seu "reino".

Os livros de Samuel

Em 1 e 2Samuel, o ponto de vista bíblico-teológico essencial mostra como as antigas promessas divinas dadas aos patriarcas e a Israel se cumprem na designação e reino de Davi. Os livros de Samuel (cerca de 1100 a 970 a.C.) registram o aparecimento e ministério do profeta Samuel (ISm 1—7); a escolha popular de Saul como rei (ISm 8—12); a rejeição divina de Saul como rei (ISm 13—15); a escolha divina de Davi como rei substituto de Saul (ISm 16—31); o sucesso de Davi em seu governo de Hebrom (2Sm 1—5); as vitórias de Davi sobre os filisteus, seu transporte da arca de volta a Jerusalém, e a grande promessa divina a Davi (2Sm 6—7); as vitórias de Davi sobre as nações circunvizinhas (2Sm 8—10); o pecado de Davi com Bate-Seba e suas consequências (2Sm 11—20).[6]

A expectativa de um rei vindouro era tema recorrente no plano da promessa de Deus, pois apareceu nas promessas aos patriarcas (Gn 17.6,16; 35.11), nas profecias de Balaão (Nm 24.7,17-19) e em Deuteronômio (17.14-20). Porém, o

povo teve um ilegítimo e mau começo com o rei Saul, quando reivindicaram um rei por motivos errados. A escolha de Deus recairia sobre Davi em 2Samuel 7, umas das profecias mais importantes na Bíblia.

Um soberano rejeitado

A geração de Samuel não era mais sábia do que seus predecessores quando também exigiu um rei antes do tempo (ISm 8.4-6), baseada na suposição falsa de que Deus era incapaz de ajudá-la agora que Samuel ficara velho e seus filhos eram moralmente corruptos (v. 1-3). Esta exigência, também, era rejeição da soberania de Javé (8.7; 10.19). A situação inteira entristeceu Samuel sobremaneira (8.6).

À primeira vista, a oposição de Samuel parece estranha à luz da promessa de Deuteronômio 17.14-20, onde diretrizes foram dadas sobre como agir caso o povo desejasse um rei. A oposição de Samuel, porém, como a de Javé, era condenação do espírito do povo e seus motivos para desejar um rei: os israelitas queriam ser “como todas as nações”, tendo um rei (ISm 8.5,20). Era ainda uma tácita declaração de descrença no poder e na presença de Deus: queriam um rei para ir à frente deles e lutar nas suas batalhas (v. 20).

Deus graciosamente cedeu aos pedidos do povo, depois de Samuel ter feito todo o possível para conscientizar os

israelitas das responsabilidades de viver sob a tutela de um rei (8.10-19). Receberam o que pediram: Saul. E Saul cumpriu a tarefa que Deus lhe deu:

Ele livrará o meu povo da mão dos íilisteus, pois atentei para o meu povo, porque o seu clamor chegou até mim. (ISm 9.16; cf. 10.1)

Assim aconteceu. Por onde quer que Saul voltasse sua mão, tinha tão poderosamente a força da parte de Deus como líder cheio do Espírito que saía vitorioso sobre toda nação contra a qual lutava (14.47; cf. 2Sm 1.17-27 no lamento de Davi). Saul, além disso, desarraigou todos os tipos de superstição e ocultismo proibidos pela lei de Moisés (ISm 28.9), e, segundo parece, ainda cuidava de assuntos levíticos pormenorizados, tais como o comer do sangue (14.34). Era o “escolhido” (10.24) e “ungido” (10.1) de Deus.

O que se diz, porém, da natureza perpétua daquele reinado? Em nenhum lugar houve promessa a Saul, ou sequer a Samuel, de que a oferta era de um reinado hereditário; mesmo assim, ISamuel 13.13-14 demonstrou que a possibilidade estivera presente, apesar de tudo:

O Senhor teria confirmado o teu reino sobre Israel para sempre; porém agora o teu reino não subsistirá; o Senhor já encontrou para si um homem segundo o seu coração e já o destinou para ser príncipe sobre o seu povo, porque não obedeceste ao que o Senhor te ordenou.

Nada haveria de excepcional nisto, se a promessa de um soberano que surgiría da tribo de Judá não tivesse sido dada — na realidade, já fora dada em Gênesis 49.10. Os símbolos daquele ofício, o cetro e a vara de um soberano, não se apartariam de Judá até à vinda daquele a quem pertenciam

legitimamente. Como, pois, o SENHOR poderia oferecer a Saul um reino perpétuo — especialmente considerando que ele era da tribo de Benjamim? Não havia dúvida de que Israel deveria ter um rei algum dia — isto já fora explicitado em Números 24.17 e Deuteronômio 17.14. E Israel poderia ter feito alguns começos ilegítimos e maus — ou até mesmo prematuros. Aqui, porém, o Senhor disse a Saul, retrospectivamente, que o reino poderia ter sido perpétuo. Nisso jaz a dificuldade.

A solução a este enigma não se pode achar num ato supostamente traiçoeiro de Samuel, que, contrariamente àquilo que as Escrituras declararam, teria deposto Saul por conta própria, escolhendo Davi no lugar daquele. Não se poderia resolver esta questão específica, tampouco, ao culpar somente o povo por ter elegido um rei segundo o seu próprio coração (ISm 12.13), pois Saul também era aquele que "Javé escolhera" (9.16; 10.1,24; 12.13). Patrick Fairbairn chegou bem perto da solução desta questão:

Depois de o povo ter sido solenemente admoestado quanto à sua culpa por pedir a nomeação de um rei com base em *seus* princípios mundanos, receberam licença para erguer um dentre eles ao trono [...] E, para tornar manifesto a todos quantos tinham olhos para ver e ouvidos para ouvir qual era o propósito divino quanto a isto, o Senhor permitiu que a escolha recaísse em alguém que — como representante da sabedoria e proeza mundanas do povo — estava pouco disposto a reinar em humilde submissão à vontade e autoridade do Céu, e que seria, portanto, substituído por alguém que agiria como representante de Deus, levando de maneira distinta o nome de servo dele.[7]

Foi assim que Deus deliberadamente permitiu que a lição demonstrasse aos homens que somente Deus era o rei supremo; qualquer governo tinha de funcionar sob a sua

autoridade. Foi assim que a sorte caiu temporariamente sobre Benjamim (10.20) em vez de Judá. Saul era incomparável[8] a todos os demais, porque somente ele, à exclusão de todo o restante, era o homem que Deus escolheu, segundo Samuel (v. 24). Sua estatura (v. 23) era sinal, mas foi sua eleição divina que realmente o fez incomparável.

Em última análise, não é sabido se Deus teria dado a Saul o "reino" que mais tarde seria conhecido como reino das dez tribos, subsequentemente separadas e dadas a Jeroboão, conservando apenas "uma tribo" (nota-se que Judá e Benjamim aqui eram considerados como *uma só* tribo!) para seu servo Davi,

-r 121. i—

a fim de que sempre tivesse uma "lâmpada" em Jerusalém, a cidade que Deus escolhera para ali colocar seu nome (lRs 11.33-37).[9] Uma coisa é certa: Efraim sempre estava à procura de motivos para briga, e estava pronta a desafiar as demais tribos ou separar-se delas à mínima provocação durante todo o período dos juizes (Jz 8.1; 12.1). Em consequência, há muito tempo, existia a possibilidade de uma separação. Isto pelo menos sugere o que teria acontecido a Saul caso ele tivesse continuado obediente a Deus.

A monarquia permitida devia, mesmo conforme a previsão em Deuteronômio

17.14-20, limitar-se a certas restrições. O povo não devia nomear pessoa alguma que não fosse escolhida por Deus, e o rei não devia fazer sua própria vontade e beneplácito; tinha de reinar de acordo com a lei de Deus. Sendo assim, Israel ainda tinha espécie de teocracia, mediante a qual o

rei reinava meramente como vice-rei de Javé, o soberano celestial.

É lugar-comum entre estudiosos contemporâneos dividir as narrativas acerca da instituição da monarquia em duas fontes básicas: uma favorável à monarquia (ISm 9.1-10; 11.1-11,15; 13.2—14.46) e a outra posterior, com ponto de vista deuteronomístico e antimonárquico (7.3—8.22; 10.17-27; 12.125). Mais recentemente, Hans-Jochen Boecker[10] [11] mostrou que é por demais simplista rotular 1 Samuel 8 e 12 de antimonárquico. É verdade que estas passagens dão uma aceitação mais condicional do reinado como instituição da parte de Deus, mas isto era principalmente porque a monarquia levava consigo um perigo maior de apostasia.

Estes capítulos não eram mais antimonárquicos do que a fábula de Jotão em Juizes 9.7-21. Segundo a análise cuidadosa de Eugene H. Maly[11], esta fábula continha uma caricatura de Abimeleque, o pretenso rei, e uma descrição figurativa da destruição iminente que aguardava os siquemitas. A inutilidade do reinado do espinheiro (Abimeleque) e a predição do fogo que sairia do espinheiro para destruir os siquemitas não era condenação generalizada da própria monarquia; pelo contrário, sua crítica era dirigida contra aqueles que eram tão estultos que buscavam proteção desta natureza e levavam a sério o próprio rei indigno. Mais uma vez, a ênfase recaía sobre a reação humana, e não sobre a instituição por si só.

Um soberano ungido /f

Quando Saul foi rejeitado, o Senhor procurou “um homem segundo o seu coração” (ISm 13.14); Davi, o filho de Jessé, foi sua escolha. Em primeiro lugar, Davi foi ungido pelo

profeta Samuel (16.13); depois, foi ungido como rei de Judá (2Sm 2.4); e a unção final foi para reinar sobre todo o Israel (5.3). Assim como Saul fora chamado “ungido do Senhor” *(mãsíah YHWH,* ISm 24.6,10; 26.9,11,16,23; 2Sm 1.14,16) por dez vezes, assim também agora Davi é “ungido”, e “daquele dia em diante, o Espírito do SENHOR se apoderou de Davi” (ISm 16.13). Ele também foi chamado “ungido do Senhor” por dez veze§. O óleo da unção, quando empregado no culto, era símbolo do Espírito divino; na consagração de reis, porém, assinalava a dádiva do Espírito de Deus para ajudar o rei de Israel a administrar o seu reino. Marcava Davi como recipiente e representante da majestade divina. Saul, também, recebera o “Espírito de Deus” (11.6), como também o receberam os “juizes” antes dele, desde Otoniel a Samuel. Quando, no entanto, Saul se afastou do Senhor depois de um início brilhante ao libertar Israel dos filisteus (9.16: 14.47), ele se tornou totalmente inepto para governar o povo.

Embora o título “ungido” tenha sido aplicado duas vezes, por transferência, com respeito aos patriarcas em Salmo 105.15, e uma vez com respeito a Ciro, governante designado por Deus (Is 45.1; cf. lRs 19.15), era somente com respeito ao rei que se empregava de forma absoluta. Subsequentemente, a palavra veio a ser o título do grande descendente de Davi que estava para vir e completar o esperado reino de Deus. No total, o substantivo *mãsíah,* “ungido”, ocorre trinta e nove vezes no Antigo Testamento. Vinte e três vezes, é o título do monarca reinante de Israel.[12]

Isto quer dizer que sobraram nove passagens nas quais o “ungido” referia-se a alguma pessoa que estava para vir, comumente na linhagem de Davi (ISm 2.10; 2.35; SI 2.2; 20.6; 28.8; 84.9; Hc 3.13; Dn 9.25-26). Era o rei da parte de Javé que reinaria sobre seu reino eterno na terra;

simultaneamente, porém, era o Homem escolhido na linhagem da eleição, tendo o direito de assentar-se no trono de Davi como representante de Deus. Conquanto este termo não tenha sido, de modo algum, o mais claro ou mais frequente no Antigo Testamento, o costume o definiu como o termo mais apropriado, em preferência a todos os demais títulos, para descrever o Rei esperado — o Messias.

Uma dinastia prometida

Havia mais do que uma monarquia em jogo. Após a promessa dada a Abraão, deve-se classificar a palavra de bênção derramada sobre Davi. A passagem veterotestamentária clássica que trata desta nova adição ao expansivo plano da promessa de Deus é 2Samuel 7, com a passagem equivalente em lCrônicas 17, e seu comentário em Salmo 89.[13] Era a narrativa da proposta davídica de edificar

r 1231—

uma “casa” ou templo para o Senhor, e a revelação que Natã recebeu com a contraproposta da parte de Deus, segundo a qual ele não permitiria que Davi a construísse. Antes, Javé edificaria uma “casa” a partir de Davi (2Sm 7.5-11)!

A crítica histórica e literária nem sempre achou por bem tratar 2Samuel 7 de modo uniforme e, muito menos, de modo gentil. É provável que a consideração mais violenta do texto fosse a de R. H. Pfeiffer[14], com sua acusação de que a mente do autor era “confusa”, seu texto “obscuro, complexo”, “mal escrito”, cheio de “péssima gramática e de estilo maçante”, repleto de “repetição *ad nauseam”* e de “bobagens fradescas”. O capítulo inteiro, segundo opinião

dele, era um *midraxe* judaico de fins do século IV a.C., baseado em Salmo 89, sem valor literário ou histórico!

Embora outros, tais como Hermann Gunkel, invertessem a direção da dependência literária, declarando o Salmo 89 como expansão poética livre de 2Samuel 7, John L. McKenzie e C. J. Labuschagne[15] adotaram posição intermediária, dizendo que tanto o escritor do livro histórico como o do salmo dependeram de uma fonte original e comum. E, contrariamente à opinião daqueles que considerariam 2Samuel 7.13 como "acréscimo deuteronômico", este versículo não somente deve ser considerado como genuíno, mas também como, precisamente, o ponto-chave da teologia da passagem inteira.

Uma casa

Pode-se demonstrar que a edificação do templo estava estreitamente vinculada com o estabelecimento de um reinado no Antigo Oriente Próximo. Tal conexão foi apontada no excelente estudo de F. Willesen.[16] Assim, conforme 2Samuel 7.13, a "casa" de Davi tinha de ser estabelecida por Javé antes de haver a possibilidade de edificar o templo. A edificação do templo somente poderia ser a completação e efeito coroador da criação de um reino por Javé. Esta mesma ênfase dada à necessidade da obra de Deus em estabelecer o reino assumindo a prioridade sobre a construção de uma casa de adoração também pode ser vista em 7.11c, onde o "tu" recebe posição enfática no texto hebraico: "Também o SENHOR te declara que ele te edificará uma casa" (cf. 7.13a, que diz: "Ele edificará uma casa ao meu nome"). O contraste, portanto, era entre um reino estabelecido por homens e um reino levado a efeito totalmente por Javé.

Deus prometeu fazer para Darô uma “casa” (*bayit*). O que isto poderia significar? *Bayit* se referia a mais do que uma residência; era também uma família: pais, filhos e parentes. Noé, por exemplo, entrou na arca com “toda a sua casa” (Gn 7.1), obviamente não com o edifício no qual moravam; e Jacó ordenou que sua “família” (lit. “casa”) lançasse fora seus deuses estranhos (35.2). Mais tarde, todas as tribos podiam ser divididas em “casas” (agrupamentos familiares grandes, Js 7.14), e a posteridade de uma família, rei ou dinastia seria chamada sua “casa” (Êx 2.1; lRs 11.38; 12.16; 13.2).

Para 2Samuel 7, o significado de “dinastia” era o mais apropriado, mormente considerando-se que a expressão “a tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti” (v. 16) somente poderia significar que a “dinastia” de Davi reinaria para sempre. Este foi o novo acréscimo ao plano da promessa: tudo quanto fora oferecido aos patriarcas e a Moisés agora era oferecido à dinastia de Davi. E isto não era tudo; perduraria para o futuro distante (v. 19).

Oito vezes, em 2Samuel 7, Javé prometeu que faria de Davi uma casa (w. 11,13,16,19,25,26,27,29), sem contar a ocorrência de idéias paralelas com o emprego de outros termos. Explicou-se que a “casa” de Davi era uma linhagem de descendentes (v. 12,16,19,26,29) que o Senhor lhe daria de modo perpétuo. Era comum os monarcas se preocuparem com a durabilidade de seu reino (cf. Nabucodonosor em Dn 2), uma vez imposto um período de paz após longo período de conquistas militares. Davi, porém, ficou livre desta preocupação. Sua “dinastia”, trono e reino seriam seguros para sempre; foram estabelecidos pelo Senhor.

Uma semente

Embora a palavra “semente” tenha sido empregada uma só vez em 2Samuel 7.12, a promessa de uma dinastia que teria longa linhagem de descendentes era lembrança de uma palavra semelhante dirigida a Abraão. “Semente” (ou “descendência”) tinha significado coletivo de “posteridade”, como ocorre em Gênesis 3.15; 12.7; 13.15. Ao mesmo tempo, a semente indicava uma pessoa única que representava o grupo inteiro, sendo a garantia da linhagem de descendentes que ainda viria. Dessa forma, a “semente” de Davi edificaria o templo proposto (2Sm 7.13), referindo-se aqui ao indivíduo único, Salomão. Simultaneamente, porém, nunca faltaria à casa que perduraria perpetuamente um descendente para assentar-se no trono de Davi. De fato, em expressão vista em 2Crônicas 22.10, Atalia queria extirpar “toda a semente real” *(kol zera hammamlãkâh),* a dinastia inteira.

Um reino

Conforme já foi notado, um item da promessa durante a era dos patriarcas e do êxodo era que Israel teria “reis” (Gn 17.6,16; 35.11; cf. 36.31), incluindo um “reino” (Êx 19.6; Nm 24.7) e um “domínio” (Nm 24.19). Na ocasião, aquele reino passava a ser atribuído a Davi e à sua família, conforme 2Samuel 7.23-24,26,27.

Não significava que Deus abdicara seu domínio ou que seu reino tivesse chegado ao fim, pois este reino davídico que acabara de ser anunciado estava tão estreitamente vinculado ao reino de Deus que o trono e reino de Davi foram mais tarde chamados os do próprio Senhor. Assim, 1 Crônicas 28.5 diz que Salomão se assentava “no trono do reino do SENHOR sobre Israel”; 2Crônicas 13.8 se refere ao “reino do SENHOR”, e, em 2Crônicas 9.8, o rei é colocado por Deus “sobre o seu [de Deus] trono para ser rei pelo

SENHOR, teu Deus”. Já em 1 Samuel 24.6 e 2Samuel 19.21, foi chamado “o ungido do SENHOR”. Sendo assim, a teocracia e o reino davídico, em virtude da sua posição especial na aliança, eram considerados como uma só coisa. Eram tão inseparavelmente vinculados que, quanto ao futuro, seu destino era idêntico.

Um filho de Deus

A proclamação divina: “Eu serei seu pai, e ele será meu filho” (2Sm 7.14) era surpreendente. Ora, “pai” deve ter sido um título que Davi empregava naturalmente para Deus, pois deu a um de seus filhos o nome de Absalão, “meu pai (Deus) é paz”. De fato, Moisés já ensinara a mesma coisa a Israel quando perguntou: “Não é ele teu pai, que te adquiriu, te fez e te estabeleceu?” (Dt 32.6).

O conceito de filiação, outrossim, não existia sem seus antecedentes teológicos de tempos passados. Todos os membros de Israel eram seus filhos, seu primogênito (Êx 4.22; 19.4). É interessante notar que “o vocabulário diplomático inteiro do segundo milênio se arraigava na esfera familiar”[17]. Assim, tal linguagem era muito apropriada para a aliança com Davi.

O que havia de novo era que Javé agora tratava o filho de Davi de modo a trazer claras lembranças das promessas aos patriarcas e a Moisés. Dar um título de filiação divina era mais do que o costume do Oriente Próximo: “filho do deus-x”; era uma dádiva divina, e não uma orgulhosa jactância humana. Era também uma particularização da antiga palavra dada a Israel (a saber, seu “primogênito”) agora sendo dirigida à semente de Davi (SI 89.27). Agora, de modo totalmente sem igual, Davi podia chamá-lo “meu pai” (v. 26), sendo que cada descendente de Davi tinha este relacionamento de filho de seu Deus. Mesmo assim, não se

declara que qualquer descendente de Davi individualmente viria a realizar de modo puro ou perfeito este conceito sublime de filiação a Deus. Mas, se alguém um dia fosse qualificado para este relacionamento, também precisaria ser filho de Davi.

Uma carta magna para a Humanidade

O que Deus prometera a Davi não era um tema totalmente novo, sem relacionamento com suas bênçãos anteriores do plano da promessa. Já existira um longo desenvolvimento teológico que poderia permear e contribuir à aliança

com Davi. Entre os temas familiares conhecidos a Davi, passados em revista nesta palavra dirigida a ele em 2Samuel 7, havia:

1. “Agora te tornarei famoso” (2Sm 7.9; cf. Gn 12.2, etc).

2. “Também estabelecerei o meu povo Israel num lugar e ali o plantarei” (2Sm 7.10; cf. Gn 15.18; Dt 11.24-25; Js 1.4-5).

3. “Providenciarei um sucessor dá tua descendência” (2Sm 7.12; cf. Gn 17.7-10,19).

4. “Ele será meu filho” (2Sm 7.14; cf. Êx 4.22).

5. “Eu serei o teu Deus e tu serás meu povo” (2Sm 7.23-24; cf. Gn 17.7-8; 28.21; Êx 6.7; 29.45; Lv 11.45; 22.33; 23.43; 25.38; 26.12,44-45; Nm 15.41; Dt 4.20; 29.12-13, *passim).*

6. A natureza singular de Deus (2Sm 7.22; cf. Êx 8.10; 9.14; 15.11; Dt 33.26; SI 18.31; 89.6, 8*, passim).*

7. A natureza singular de Israel (2Sm 7.22; cf. Êx 1.9; Nm 14.12; Dt 1.28-31; 5.26; 7.17-19; 9.14; 11.23; 20.1; 33.29, *passim;* e especialmente o verbo no plural em 2Sm 7.23: "Que outra nação na terra é semelhante a teu povo Israel, a quem tu, ó Deus, foste resgatar para ser teu povo?", citação deliberada de Dt 4.7-8, com a mesma peculiaridade gramatical).[18]

8. O emprego excepcional de "Adonai Javé" (2Sm 7.18-19 [2 vezes],22,28-29), que não aparece outra vez em Samuel ou Crônicas. Provavelmente, o significado especial deste nome, que surge apenas cinco vezes antes disto, seja aquele captado por R. A. Carlson[19]. Ele notou que foi este o nome empregado quando Deus prometeu a Abraão uma "semente", em Gênesis 15.2,8. Seu emprego repetido em 2Samuel 7 é por demais marcante para ser acidental.

Portanto, a bênção de Abraão foi continuada numa bênção de Davi:

"Agora, na tua vontade, abençoa a família do teu servo, para que subsista para sempre diante de ti; pois tu, ó Senhor Deus, prometeste; e com a tua bênção a família do teu servo será abençoada para sempre" (2Sm 7.29).

Quando, porém, Davi de repente entendeu aquilo que lhe fora dado nesta proposta alternativa, ficou completamente dominado pela gratidão. Sentindo

a solenidade e a importância do momento, entrou na presença de Deus, proferindo uma oração que pode ser esboçada como segue:

1. Gratidão pelo favor divino a ele *agora* (v. 18-21).

2. Louvores pela obra de Deus em prol de Israel no *passado* (v. 22-24).

3. Oração para que Deus cumprisse esta promessa no *futuro* (v. 25-29).

O ponto alto da oração veio em 2Samuel 7.19, depois de Davi ter protestado no versículo 18 que ele era pessoalmente indigno de honra tão grande e singular. Perguntou, de fato: “O que há de tão especial em mim? E o que há de tão especial em minha família?”. A resposta que esperava era: “Nada!” Sentia, obviamente, que a bênção da parte de Deus era incomparavelmente maior do que qualquer coisa que merecesse. Depois, acrescentou no versículo 19a seu pasmo adicional: “E, como se esta bênção [agora, para mim e minha família] não bastasse na tua estimativa, Senhor Deus, também estendeste a tua promessa com respeito à dinastia do teu servo para o futuro distante”.

Logo em seguida, no versículo 19b, surgiram as palavras *ufz’ôt tôrat hã’ãdãm* (“E esta é a leia para os homens”). Que tipo de frase é formado por estas palavras? Era uma frase interrogativa, ou uma exclamação? Considerando o contexto, e as formas paralelas de *ufz’ôt tôrat* seguido por um genitivo no Antigo Testamento[20], deve ter sido um tipo de exclamação. Nada mais se encaixaria na sequência, ao juntar esta frase com os versículos 20 ss.

O que, pois, era “isto”? O antecedente teria de ser a *substância* do oráculo e não a maneira ou o modo pelo qual chegaram estas grandiosas palavras a Davi. O ponto central da questão não era que Davi perguntava: “É esta tua maneira usual em falar a homens tais como eu?” Uma interpretação deste tipo cometería dois erros: (1) preferiría encarar estas palavras como pergunta; e, pior, (2) insistiría

em traduzir a palavra “lei” *(tôrâh)* com sentidos inteiramente anômalos, tais como “costume”, “maneira”, ou “estado”, conforme fazem as bíblias mais conhecidas em inglês (“Authorized Version”, “New American Standard Bible”, “New International Version” e “New English Bible”).[21] Tais palavras, no entanto, servem para traduzir palavras hebraicas tais como: *hõq, mispãt* e *gôrãl.*

Conforme concluiu Willis J. Beecher, “‘isto’ deve significar, logicamente pelo contexto, a revelação mencionada na passagem que trata da ‘semente’ de Abraão, Israel, e Davi, que existirá e reiriárá para sempre, filho de Javé, rei de Javé, e canal de bênçãos, da parte de Javé, para todas as nações”.[22]

C. F. D. Erdmann argumentou, semelhantemente, que “deve ser o *conteúdo* das palavras do Senhor acerca do futuro de sua casa que o comove, [...] não o fato de que o Senhor se condescende a ele [...], mas *aquilo* que ele agora *falou* a ele [...] Este é o preceito ou torá divino [...] para as pobres criaturas humanas”[23].

Como, pois, deve-se entender a palavra *tôrâh?* Comumente, *tôrâh é* “instrução, ensino”; deriva-se da raiz verbal *yãrâh,* “dirigir”, “ensinar”, “instruir”. Entre as duzentas e vinte ocorrências deste'substantivo no Antigo Testamento, é somente em dezessete casos que significa algo diferente da lei de Deus[24].

A “lei do homem” *(tôrat hã’ãdãm*) não pode ser traduzida por “lei de *Adão”,* visto que nenhuma referência a Adão ou a uma aliança feita com ele surge em qualquer outro lugar na era davídica. Nem se pode interpretar: “lei *do Homem”,* ou seja, do Senhor Deus, já que tal emprego da expressão não era conhecido até aqueles tempos. Nenhuma destas traduções servirá.

Uma vez que “isto” em 2Samuel 7.19b se refere ao *conteúdo* da promessa traçada com tanta paciência nas palavras de Natã, e uma vez que se sabia que esta promessa se estendia a “todas as nações da terra” já nas antigas revelações aos patriarcas, concluímos que a melhor tradução é “esta é a carta magna para a humanidade”. É possível que Henri Cazelles[25] tenha colocado seu dedo na expressão cognata exata, equivalente à “carta magna da humanidade” de Davi, quando, em 1958, indicou o termo acadiano *têrit níse.* Conforme sua tradução da frase acadiana, era um oráculo “que determina o destino dos homens”, ou: “o decreto acerca da humanidade em geral”.

É exatamente assim na nossa passagem! Davi, reconhecendo que acabara de receber uma dinastia, domínio e reino para todo o sempre, exclamou em gozo incontido: “E esta é a carta magna para toda a humanidade, ó Senhor Deus!”[26]. Dessa forma, o antigo plano da promessa de Deus haveria de continuar, agora incluindo um rei e um reino. Além disso, esta bênção abrangería o futuro de ; toda a humanidade. !

1

Um reino prometido j

Por seis vezes, o reino de Davi fora declarado eterno (2Sm 7.13,16,24,25,26,29). j Esta dádiva a Davi, porém, era “um cheque em branco de validade ilimitada?”[27].] Matitiahu Tsevat, junto a uma grande quantidade de outros comentaristas, não i

consegue aceitar que esta acentuação do caráter irrevogável ou incondicional faça parte da passagem original. Pelo contrário, preferem tratar como normativo o tema de condicionalidade que ressaltava a oração

condicional (com “se”) e a necessidade de lealdade e de fidelidade, conforme se vê em 2Samuel 7.14-15; IReis 2.4; 8.25; 9.4-5; Salmo 89.31-38; 132.11-12.

O próprio Davi, no entanto, meditou sobre esta mesma promessa em 2Samuel 23.5, chamando-a de “aliança eterna” (*b^{e}rít ‘ôlãm).* Suas palavras exatas foram: “Certamente minha dinastia é estabelecida por Deus, pois ele fez comigo uma aliança eterna, planejada em cada detalhe e garantida”[28]. O mesmo pensamento é repetido por Davi no Salmo Real (21.6-7) em que se regozijou porque Deus o fez bendito para sempre e porque “a bondade do Altíssimo [para com Davi] permanecerá inabalável”.

Salmo 89.28-37 também comentou sobre a imutabilidade desta aliança eterna. Duraria “para sempre” (28,29,36,37); “enquanto existirem os céus” (29); “como o sol” (36) e “como a lua” (37). Deus não “violaria sua aliança, nem alteraria o que saiu de seus lábios” (34); “jurou por sua santidade de uma vez para sempre; não mentirá a Davi” (35)!

Não obstante, ainda permanece o argumento em prol da condicionalidade. Esta aliança não poderia ser quebrada (parar)? Realmente, embora a aliança com Abraão também fosse “perpétua” (Gn 17.7,13,19), o homem incircuncidado “quebrou-a” (v. 14). Mesmo a “aliança eterna” posterior seria quebrada pelos habitantes da terra (Is 24.5), e o Israel adúltero desprezou o “juramento de Deus” (a aliança) ao ponto de “invalidar (*l^{e}hãpêr*) a aliança eterna” (Ez 16.59,63).[29]

A solução destes casos de aparentes quebras, frustrações, e invalidações da aliança era a mesma que se aplicava às orações condicionais (com “se”) que tanto ocuparam a

Tsevat e outros: “Se teus filhos guardarem minha aliança e meus testemunhos, que eu lhes ensinarei, os filhos deles também se assentarão para sempre no teu trono” (Sl 132.12; cf. 2Sm 7.14b-15; lRs 2.4; 8.25; 9.4-5; SI 89.30-33). A “quebra” ou condicionalidade apenas pode referir-se à invalidação *pessoal* e *individual* dos benefícios da aliança, mas não pode afetar a *transmissão* da promessa aos descendentes na linhagem. É por isso que Deus podia incondicionalmente afirmar sua fidelidade e a eternidade da aliança ao falar a Davi, a despeito dos homens desprezíveis que haveríam de surgir no meio da linhagem deste. Neste caso, pois, ele acha tais pessoas em falta, mas não acha falta em sua abraâmica-davídica-nova aliança (cf. Jr 31.32; Hb 8.8).

Esta mesma situação é revelada pelas últimas pesquisas sobre os tratados dos heteus e neoassírios no que diz respeito a promessas de concessão de terras.

Moshe Weinfeld[30], ao vincular as “concessões reais” feitas a Abraão e Davi com as concessões de “terra” e “casa” (dinastia) na política hitita-sírio-palestinense, demonstrou que a dádiva incondicional também era explicitamente protegida contra quaisquer pecados subsequentes cometidos pelos descendentes dos recipientes. Nestes tratados, as concessões de “terra” ou dinastia poderíam ser postergadas ou confiscadas em casos individuais — mesmo assim, tinham de ser passadas adiante para o próximo tia linhagem em vez de ser concedidas a alguém fora da família especificada. Assim foi a situação de Davi: homens indignos poderíam surgir, mas a bênção nunca seria revogada da família; portanto, foi uma “aliança eterna”[31].

1

Esses dados estatísticos são de Daniel Block, *The New American Commentary: Judges and Ruth.* Nashville: Broadman and Holman, 1999, p. 588, n. 5.

2

Dados numéricos retirados de Ronald M. Hals, *The Theology ofthe Book ofRuth.* Filadélfia: Fortress, 1969. Ver também W. S. Prinsloo, “The Theology of the Book ofRuth” *Vetus Testamentum* 30 (1980): 330-341.

3

Leonhard Rost, *Die Überlieferung von der Thronnach folge Davids.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1926.

4

Flávio Josefo, *Contra Apião,* 2.16.164-166.

5

Martin Buber, *Kingship ofGod,* 3.ed., revista e aumentada, trad. Richard Sheimann. Nova Iorque: Harper & Row, 1967, p. 74.

6

Ver V. R Long, *The Reign and Rejection of King Saul: The Case for Literary and Theological Coherence.* Atlanta: Scholars Press, 1989; e P. E. Satterthwaite, “David in the Books of Samuel: A Messianic Hope?”, em *The Lords Anointed: Interpretation ofOld Testament Messianic Texts,* ed. P. E. Satterthwaite, R. S. Hess e G. J. Wenham. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

7

Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture,* 2 vol. Grand Rapids: Zondervan, 1963, 1:121-22.

8

Para uma discussão desta fórmula de incomparabilidade, ver C. J. Labuschagne, *The Incamparability of Yahweh in the Old Testament.* Leiden: E.J. Brill, 1966, p. 9-10.

9

J. Barton Payne, “Saul and the Changing Will of God”, *Bibliotheca Sacra* 129 (1972): 321-325. Ele distingue entre a vontade permissiva de Deus e sua vontade diretiva ao deixar que Saul fosse o primeiro rei; todavia, deixou de vincular diretamente Gênesis 49.10 e ISamuel 13.13b a esta discussão.

10

Conforme citado por Bruce C. Birch, “The Choosing of Saul at Mizpah”, *Catholíc Biblical Quarterly* 37 (1975): 447-448, n. 4.

11

Eugene H. Maly, “The Jotham Fable — Anti-Monarchical?”, *Catholíc Biblical Quarterly 22* (1960): 299-305.

12

Além das três exceções supramencionadas, “ungido” também se empregava com respeito aos sacerdotes leviticos (Lv 4.3,5,16; 6.22).

13

Para muito do que se segue, e para mais detalhes, ver Walter C. Kaiser Jr., “The Blessing of David: A Charter for Humanity”, *The Law and the Prophets*, ed. John Skilton. Filadélfia: Presbyterian and Reformed Publishing House, 1974, p. 298-318.

14

R. H. Pfeiffer, *Introduction* to *the Old Testament.* Nova Iorque: Harper & Row, 1953, p. 368-373.

15

JohnL. McKenzie, “The Dynastic Oracle: II Samuel 7”, *Theological Studies* 8 (1947): 195; C. J. Labuschagne, “Some Remarks on the Prayer of David in II Samuel 7”, *Studies on the Book of Samuel.* Stellenbosch, África do Sul: 1960, p. 29. Para pormenores do problema sinótico nestes textos, ver nosso ensaio: “Blessing of David”, p. 300-303.

16

E Willesen, “The Cultic Situation of Psalm 74” *Vetus Testamentum* 2 (1952): 289 ss.

17

Moshe Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East”, *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970): 194.

18

Para uma lista de vinte e quatro chamadas semelhanças deuteronomísticas a 2Samuel 7, ver Frank M. Cross Jr., *Canaanite Myth and Hebrew Epic.* Cambridge: Harvard University Press, 1973, p. 252-254.

19

R. A. Carlson, *David the Chosen King: A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel,* trad. Eric Sharpe e Stanley Rudman. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1964, p. 127. As outras cinco instâncias de “Adonai Javé” são Deuteronômio 3.24; 9.26; Josué 7.7; Juizes 6.22; 16.28. Note-se o conteúdo de promessa em cada oração. Em Reis, o nome duplo só ocorre em IReis 2.26; 8.53, enquanto “Adonai” aparece em 3.10,15; 22.6; 2Reis 7.6; 19.23.

20

Ver nosso artigo, “Blessing of David”, p. 311.

21

Todavia, a tradução inglesa English Standard Version (ESV) acertou, dizendo: “E isto é instrução para a humanidade, ó Senhor Deus”. Bruce K. Waltke comenta: “Walt Kaiser interpreta plausivelmente *tôrat hã’ãdãm* (2Sm 7.19), na reação de Davi à aliança, como ‘uma carta magna para a humanidade’ impactando todas as nações” *[An Old Testament Theology.* Grand Rapids: Zondervan, 2007, p. 692 (em português, em breve, lançamento de Edições Vida Nova)].

22

Willis J. Beecher, “Three Notes”, *Journal ofBiblical Literature* 8 (1887): 138.

23

C. F. D. Erdmann, *The Books of Samuel,* em J. P. Lange, *A Commentary on the Holy Scriptures,* 12 vol. Nova Iorque: Scribner, Armstrong & Co., 1877, III: 434.

24

Ver nosso artigo, “Blessing of David”, p. 313, n. 48,49, para documentação.

25

Henri Cazelles, “Review of Roland de Vauxs *Les Institutions de lancien Testament”, Vetus Testamentum* 8 (1958): 322; idem, “Shiloh, the Customary Laws and the Return of the Ancient Kings”, *Proclamation and Presence,* ed. John T. Durham e J. R. Porter. Richmond: John Knox Press, 1970, p. 250.

26

Para uma abordagem do paralelo 1 Crônicas 17.17, que tem três dessemelhanças, ver Walter C. Kaiser Jr., “Blessing of David”, p. 315-316.

27

Matitiahu Tsevat, “The Steadfast House: What Was David Promised in 2 Samuel 7:1 lb-16?”, *Hebrew Union College Annual* 34 (1963): 73.

28

Tsevat, “The Steadfast House”, p. 74, para esta tradução de “cada detalhe”.

29

Para uma avaliação das evidências, e uma opinião contrária, ver Marten H. Woudstra, “The Everlasting Covenant in Ezekiel 16:59-63”, *Calvin Theological Journal 6* (1971): 27-28, 31-33.

30

Weinfeld, “Covenant of Grant” p. 189-196. Notem-se suas observações brilhantes, até mesmo sobre a suposta condicionalidade da aliança mosaica, p. 195.

31

Ver H. Neil Richardson, “The Last Words of David: Some Notes on II Samuel 23:1-7”, *Journal ofBiblical Literature* 90 (1971): 259,263. Seguindo FrankM. Cross Jr. (embora ambos “com certa hesitação”), Richardson acha um epíteto para El aqui em 2Samuel 23. Traduz assim: “O Eterno me deu sua aliança”. Esta, porém, é uma sugestão muito improvável, considerando a falta de jeito da expressão e a ausência do nome divino El como em Gênesis 21.33.

A arca e o reino

Nada estava mais intimamente vinculado à presença e ao poder de Javé do que a arca da aliança. Isto se podia ver especialmente na “história da arca” em 1 Samuel

4.1— 7.2. E 2Samuel 6 também ressaltava a importância dela para o reino que Davi estava para receber conforme os pormenores do capítulo seguinte. A introdução da arca em Jerusalém, um enclave politicamente neutro perto da fronteira que separava Judá das tribos do norte, foi importante para estabelecer a extensão do reino sobre todo o Israel. Esta conexão entre Davi, o reino e aquilo que a maioria chama de culto não era argumento em prol da monarquia sagrada.[1] Isto se pode ver melhor ao traçar, em primeiro lugar, o desenvolvimento da narrativa sobre a arca.

Êxodo 25.10-22 registra a proposta para a construção da arca, e Êxodo

37.1- 9 narra a própria construção dela por Bezaleel. Durante a peregrinação no deserto, a arca da aliança do Senhor ia três dias de viagem diante de Israel, para procurar lugares de descanso para o povo (Nm 10.33-34). Tão importante era esta “caixa” *(’ªrôn;* cf. o “caixão” de José em Gn 50.26, e a “caixa” de contribuições de Joiada em 2Reis 12.9 ss. e 2Cr 24.8 ss.) que o “Cântico da Arca” igualava a presença dela com a presença de Javé:

Quando a arca partia, Moisés dizia:

“Levanta-te, ó Senhor,

E sejam dispersados os teus inimigos.

Fujam da tua presença os que te odeiam”.



E, quando ela parava, ele dizia:

“Volta, ó Senhor,

para os muitos milhares de Israel”. (Nm 10.35-36)

Quando, por outro lado, Israel presumiu lançar um ataque por conta própria, sem estar acompanhado pela “arca da aliança do **Senhor”,** foi totalmente derrotado (Nm 14.44). Quando, porém, ela acompanhou a marcha de Israel através do Jordão (Js 3—4) e em derredor de Jerico (Js 6), a nação foi finalmente bem-sucedida. Somente a própria pecaminosidade de Israel poderia frustrar sua eficácia.

Quando a arca foi removida de Siló e levada pelos filisteus (1 Sm 4—5), a única conclusão possível foi “Icabode” — foi-se a glória de Deus. A presença dela, no entanto, era por demais poderosa para os filisteus; dessa forma, transporta-ram-na de volta a Bete-Semes sem sofrer mais julgamentos (ISm 6), depois de uma praga ter assolado toda a cidade filisteia onde a arca fora colocada entre-mentes. Uzá, porém, foi repreendido quando impulsivamente estendeu a mão para segurar a arca cambaleante enquanto Davi começava a trazê-la a Jerusalém (2Sm 6) — numa carroça, em vez de carregá-la nos ombros dos levitas. Neste caso, os homens sabiam muito bem qual era o meio ordenado para tratar com a santidade de Deus. Dessa forma, ficaram sujeitos a maior condenação do que os filisteus, que, na sua ignorância, tinham tocado na arca e empregado um carro de bois para transportá-la (ISm 6).

O ponto alto das narrativas da arca se acha em 2Samuel 6 e Salmo 132, onde sua função e significado se relacionam estreitamente com a presença de Javé; nas palavras de von Rad, “onde estiver a arca, ali Javé sempre estará presente”[2]. Em que sentido, porém, deve ser entendida a presença de Deus? A arca era: (1) testemunha àquela presença, (2) garantia da presença de Javé, (3) sinal ou penhor da sua presença, (4) domicílio da divindade, (5) idêntica a Javé, ou (6) extensão e representação de sua presença?[3] Basicamente, era um *penhor* de sua presença, porque aquela presença não era automática nem mecânica. Somente existia quando aquela presença era “agarrada pela fé”[4], conforme Israel logo aprendeu em ISamuel 4.1—7.2. Não se tratava, tampouco, de mera “santidade de objetos”. O Senhor não se contentava somente com mera exterioridade de coisas, nem com mera interioridade. Ambos os aspectos eram importantes: o interno e o externo.

—I 132 3

A entronização de Javé também se associava com a arca e com o expiatório (*kappõret*). Seu próprio nome era **“Senhor** dos Exércitos, entronizado sobre os querubins” (2Sm 6.2; cf. ISm 4.4; 2Rs 19.15; lCr 13.6). A conclusão de Marten Woudstra é que este nome, quando empregado em referência à arca, indica a “onipotência, glória e majestade” de Deus.[5] Falava ao mesmo tempo da natureza de sua condescendência, da natureza de sua habitação entre os homens, e da realidade de sua pessoa.

Portanto, quando Davi trouxe a arca para um santuário em forma de tenda, em 2Samuel 6.17, até que pudesse edificar o templo, deu um passo à frente no estabelecimento do reino que Deus lhe dera. Os dois tópicos — a saber: a arca e o reino davídico — são os assuntos de Salmo 132, que celebra o “juramento” feito a Davi e o grito de sinal ou

cântico da arca: “Levanta-te, **Senhor,** entra no lugar do teu repouso [...] por amor de Davi, teu servo” (132.8-10).

Os Salmos Reais

Os livros de Samuel e uma porção de salmos denominados Salmos Reais (ou Salmos de Sião)[6] compartilham diversas idéias em comum. Retratam Deus como o soberano governante da nação de Israel e das nações do mundo, reinando de Sião (p. ex., SI 46—48; 65; 93; 96—99; 100). De igual importância é o fato de que esses salmos também enxergam Davi como o filho de Deus, levando adiante a autoridade de Deus àquelas nações (SI 2; 45; 72). Esses salmos podem ainda ser colocados, de maneira geral, em sequência linear. Desse modo, o Salmo 2 trata da posse do ungido; o Salmo 62 trata de sua majestade e glória; o Salmo 72 trata do alcance de seu reino; o Salmo 89, de sua humilhação; e o Salmo 132, da esperança para o futuro.

Os Salmos Reais e o reino

Os Salmos Reais estão saturados com a ideologia da dinastia de Davi e pressupõem a promessa e o juramento recebidos por ele. Formavam uma unidade centralizada no rei davídico, que, como filho de Javé, residia em Sião, a cidade escolhida; reinava sobre o povo de Javé; e era herdeiro da promessa.

O Salmo 2 contrastava a hostilidade das nações dirigida contra o Senhor e o seu messias com a resposta divina dada a elas, ao investir com realeza seu filho, o Rei davídico.

Eu mesmo constituí o meu rei em Sião, meu santo monte.

Proclamarei o decreto do **Senhor;**

Ele me disse: “Tu és meu filho, hoje te gerei.

Pede-me,

e te darei as nações como herança, e as extremidades da terra como propriedade”. (SI 2.6-8)

Dessa forma, ele, como filho de Deus, reivindicou o direito de reger o mundo inteiro. Não era a continuação eterna da *casa* de Davi que estava em vista aqui, mas, sim, a conclusão triunfante do relacionamento filial, divinamente estabelecido, da *pessoa* da descendência de Davi para com Deus. Esta soberania pessoal foi explicada por Conrad von Orelli como segue:

Nestas palavras [v. 7] ele reconheceu-o como pertencente ao próprio Deus, de maneira muito íntima, até investindo-o com a realeza diante de Deus. A expressão “te gerei” sugere, ainda mais fortemente do que a simples expressão “tu és meu filho”, que o rei messiânico tinha recebido do alto uma vida mais sublime. No caso de quem falava, a outorga desta dignidade forçosamente tinha de ser um ponto definido de tempo.

O “hoje” era o seu aniversário messiânico, seja este o dia em que pela primeira vez entrou visivelmente no exercício do seu cargo, ou o dia em que a grandeza interior de tudo isto foi revelada a ele através de uma mensagem profética ou de inspiração pessoal.[7]

Séculos mais tarde, Paulo marcaria aquele “hoje” na vida do Messias como o dia da sua ressurreição (At 13.30-33). Neste dia, ele foi poderosamente “demonstrado” Filho de Deus (Rm 1.3-4).

Numa bela combinação da teofania sinaítica (v. 7-15) com um invencível rei Davi (v. 31-46), o Salmo 18 e o seu

paralelo verbal em 2Samuel 22 retratam a vitória e o triunfo de Davi. Como resultado, o nome de Deus foi louvado pelas nações, e a aliança foi guardada para sempre (SI 18.47-50).

Os Salmos 20 e 21 parecem formar um par de petição (20.4) e resposta (21.2). A oração pela vitória no Salmo 20 foi respondida com alegria e ações de graças nas numerosas bênçãos do Salmo 21.0 inimigo foi tão completamente derrotado que a escala dos eventos ultrapassou o poder de qualquer rei, mais uma vez exigindo o Messias (21.9b-12).

O rei davídico foi chamado “Elohim” no Salmo 45.6. Os juizes de Israel também representavam a Deus e também eram chamados “Elohim”, sendo que a solenidade de chegar-se diante de um juiz era comparável com o chegar-se diante de Deus (Êx 21.6; 22.8,9,28; cf. SI 82.1,6). Mesmo assim, o Salmo 45.6 reivindicou ainda mais para os juizes do que Êxodo o fez:

O teu trono, ó Deus, subsiste pelos séculos dos séculos, e o cetro do teu reino é cetro de equidade.

Portanto, não somente foi o ofício de rei identificado com a deidade, como também a própria pessoa do rei, com sua dinastia, regeria como Deus para sempre! (Notem-se v. 2,16-17). Assim como o rei davídico foi chamado, no Salmo 89.26-27, “filho” de Deus, seu “primogênito” e “o mais exaltado” ('*elyôn*, “Altíssimo”, quando aplicado a Deus), também o seu trono, por metonímia, agora era chamado Elohim no Salmo 45. Desta forma, aquilo que Deus representava no céu, Davi foi nomeado para ser, como símbolo e garantia do reino de Deus, na terra. A linguagem humana parecia estar pronta para irromper todas as

barreiras ao descrever este relacionamento filial, sem igual, entre um homem e Deus.

O texto hebraico não tolera o abrandamento que a maioria das traduções modernas insiste em aplicar (p. ex., em inglês: RV, RSV, NEB, mas não JB nem NASB). E os escritores do Novo Testamento não deixaram de ver o impacto deste versículo, em Hebreus 1.8-9.[8] O mistério desta passagem é que o "Deus" a quem o salmista se dirige é, ele mesmo, nomeado por Deus!

O Salmo 72 ressalta a retidão, bênção, eternidade e extensão mundial do reino davídico.[9] Partindo das palavras de 2Samuel 23.1-7, o Salmo 72.6-7 representava o rei justo como sol e chuva para seus súditos. Enquanto eles floresciam, assim prosperava o reinado ilimitado. A bênção real final dos versículos 16-17 faz lembrar a teologia de Gênesis e as bênçãos de Moisés em Levítico 26 e Deuteronômio 28.

O comentário mais detalhado de 2Samuel 7 se acha em outro Salmo Real, o Salmo 89. Depois de comentar a aliança davídica nos versículos 3-4, 19-37, os versículos 38-51 lamentam o colapso da monarquia e imploram que Deus continue fiel à sua promessa a Davi. Semelhantemente, o Salmo 101, outro Salmo Real, ora pedindo orientação para o soberano escolhido por Deus.

O salmo mais citado no Novo Testamento é o Salmo 110. Aqui, o salmista combinou o sacerdócio com a realeza na pessoa do Messias. Assim, pois, como a nação inteira tinha sido constituída como reino de sacerdotes e nação santa,

assim agora o monarca davídico foi feito um rei-sacerdote como aquele que se chamava Melquisedeque, cuja história e vida formavam um paralelismo com o homem da

promessa anterior a Davi, Abraão. O cetro da conquista nas mãos do novo e vindouro rei davídico resumiría a predição de Balaão — ou seja, seu domínio conquistador esmagaria todos os seus inimigos.

Assim como Davi, sem dúvida, certo dia parou para meditar na grande vitória que Deus dera àquele homem da promessa anterior a ele, Abraão, quando este enfrentou quatro reis da Mesopotâmia (Gn 14) e ganhou, parando apenas para pagar dízimos ao sacerdote de Salém (Jerusalém?) no caminho para casa, Davi também se sentia refrigerado (SI 110.7) como se tivesse bebido profundamente das águas de um ribeiro fresco. A mesma promessa pertencia a ele também; e, consequentemente, o resultado das suas batalhas, reinado e dinastia era conclusão já prevista conforme fora o caso de Abraão.

O Salmo 132 combina a chegada da arca em Jerusalém com o juramento feito a Davi acerca de sua dinastia. Em 2Crônicas 6.41-42, que cita os versículos 8-10 do Salmo 132, mostra-se que esse salmo estava em uso nos dias de Salomão quando da dedicação do templo, e que a arca terminara sua longa viagem. Agora o reino de fato fora estabelecido por Deus, pois o templo estava completo e o penhor da presença de Deus estava no templo de Salomão.

O último Salmo Real é o Salmo 144, substancialmente semelhante ao Salmo 18. Davi, depois de ter trazido à memória o padrão divino de libertação, cantou um “cântico novo” na nova era do porvir (96.1; 98.1; 149.1; cf. Ap 5.9; 14.3).

É duvidoso que estes salmos representem, conforme pensava H. J. Krause, uma festa real em Sião, com uma procissão que retratava a entrada de Javé em Jerusalém

para comemorar a transferência da arca. As mesmas dúvidas poderíam ser dirigidas à escola de Uppsala e a Sigmund Mowinckel, com seus “Salmos de Entronização”, erradamente traduzidos para declarar “Javé *se tornou* rei” (SI 47; 93; 96—99), em vez da tradução certa: “Javé reina”. Mesmo assim, nada há de substancial nestes pontos de vista que afete a teologia destes salmos.

Mais significativo é o fato de que aquilo que acontecia ao rei acontecia ao povo. Suas vidas eram totalmente vinculadas à dele. Quando ele agia em fidelidade e retidão, a prosperidade e a bênção eram a consequência (18; 45.6-7; 101). Quando, porém, o rei era rejeitado, eles também o eram. O rei, portanto, passou a ser o canal de bênçãos e julgamentos de Deus. Assim também seria com o último Davi ou o novo Davi; todavia, seu domínio seria sem limites, e seu reino seria reto, justo, e cheio de toda perfeição.

IReis 1—11

Os primeiros onze capítulos de IReis cobrem a era de ouro de Israel sob o rei Salomão, o sucessor de Davi. Detalham como Javé cumpriu sua promessa a

—I U6 1

Davi, assim que seu filho Salomão foi entronizado em Judá. O trono de Judá correspondia ao governo e reino do Messias, que o ocuparia no futuro.

No entanto, a tolerância de Salomão para com outras religiões levou, enfim, ao colapso dos dias de ouro de Judá; depois do fim do reino de Salomão, o pecado de Jeroboão no norte seria tipificado por seu estabelecimento do culto ao bezerro em Betei e Dã. Não obstante, Deus não foi melindroso ou vingador, como afirmaria o herege Marcião; em vez de punir Israel e Judá por sua idolatria e

desobediência, em sua graça e misericórdia ele deu ao povo muito além daquilo que poderiam pedir e mais do que mereciam (lRs 3.10-14; cf. 2Rs 3.17-18). Na continuação dos livros de Reis, haveria mais de sessenta referências ao santuário de Jeroboão dedicado ao bezerro. Somente em 2Reis 25 sobreveio o juízo divino, começando, então, o exílio babilônico. Porém, esse adiamento no juízo divino acarretará a mesma acusação pela qual Jonas reclamou enquanto pregava que o juízo chegaria em quarenta dias, até que percebeu que os ninivitas se arrependeram e o juízo foi adiado por mais de um século. Por que Deus foi misericordioso para com Israel e Judá, por tanto tempo, e por que foi tão longânime com os ninivitas?

A narrativa da sucessão e o reino

Segundo indicado anteriormente neste capítulo, Leonhard Rost convenceu a maioria dos estudiosos que 2Samuel 9—20 e IReis 1—2 formam uma "história da corte", sendo que os primeiros dois capítulos de IReis fornecem a chave para a obra inteira. Sustentava-se que Salomão sucedeu a Davi, no lugar dos seus irmãos mais velhos Amnom, Absalão e Adonias, porque, diferentemente dos seus irmãos, não imitou o pecado de Davi com Bate-Seba.[10]

Propósito tão limitado para incluir esta seção entre os oráculos divinos para Israel (i.e., a justificativa do reinado de Salomão) foi achado em falta por Jackson[11], uma vez que IReis 3—11 continuou dando os detalhes de tantas falhas na vida de Salomão. (Será que o "redator final" poderia ser tão ineficiente e ingênuo?) E, conquanto o texto, em seu plano interno, ressalte uma "delinea-ção de caráter", para empregar a excelente frase de Jackson, há aqui algo mais do que mera moralização acerca do caráter da família de Davi.

Trata-se de “historiografia teológica”, segundo a expressão de von Rad, e o início da “operação da profecia de Natã”[12]. Embora o ungido tenha sido engodado em suas próprias concupiscências, embaraçado por revoltas na sua própria família, e amaldiçoado por outros, a garantia da parte de Deus ficou

firme. Não se tratava de “até que ponto Davi manteve o controle legítimo sobre os reinos de Judá e Israel” — conforme os argumentos que Flanagan apresentou —, com alguns modos interessantes de encaixar narrativas[13], mas, sim, de como Javé controlava o destino humano para seu próprio propósito. É verdade que só houve três declarações explícitas da intervenção de Javé:

Mas isso que Davi fez desagradou ao Senhor. (2Sm 11.27)

Ela teve um filho; e Davi lhe deu o nome de Salomão. E o Senhor o amou. (2 Sm 12.24)

Porque assim o Senhor o ordenara, para aniquilar o bom conselho de Aitofel, a fim de destruir Absalão. (2Sm 17.14)

Este último é, possivelmente, o versículo mais crucial do documento inteiro. No entanto, assim como Ronald Hals demonstrou quanto ao livro de Rute[14], aqui também a teologia da intervenção divina era, com frequência, mais implícita do que explícita. E tudo girava em torno do plano de Deus para o trono e reino de Davi. Em meio à tragédia e fracasso humanos, o propósito e a promessa divinos continuavam adiante.

{ Capítulo 6]i

1

Para uma refutação da monarquia sacra, ver Arthur E. Cundall, “Sacral Kingship — the Old Testament Background”, *Vox Evangélica 6* (1969): 31-41.

2

Gerhard von Rad, *Old Testament Theology.* Londres: Oliver and Boyd, 1962, 1:237 [publicado em português com o título *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: ASTE/Targumim, 2007].

3

Para documentação, ver Henton Davis, “The Ark of the Covenant”, *Annual of the Swedish Institute* 5 (1966-1967): 43-47. Ver também R. E. Clements, *God and the Temple.* Filadélfia: Fortress Press, 1965, p. 28-39 e Marten H. Woudstra, *The Ark ofthe Covenant from Conquest to Kingship.* Filadélfia: Presbyterian and Reformed Publishing House, 1965, p. 13-57.

4

A frase é de Woudstra, *Ark of the Covenant*, p. 46.

5

Woudstra, *Ark ofthe Covenant*, p. 77.

6

A discussão mais antiga sobre “Die Kõnigspsalmen” (Salmos Reais), por Hermann Gunkel, surgiu em 1914. Em 1933, Gunkel e Begrich publicaram estudo mais amplo, *Eínleítung in die Psalmetu* ed. J. Begrich. Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1933, p. 140-171. Ver, mais

recentemente, Keith R. Crim, *The Royal Psalms.* Richmond: John Knox Press, 1962.

7

Conrad von Orelli , *The Old Testament Prophecy of the Consummation of Gods Kingdom Traced in Its Historical Development,* trad. J. J. Banks. Edimburgo: T. &T. Clark, 1889, p. 161.

8

Ver o excelente clássico, Oswald T. AUis, “Thy Throne, O God, Is For Ever and Ever”, *Princeton Theological Review* 21 (1923): 236-266.

9

Ver Roland E. Murphy, “A Study of Psalm 72 (71)” (dissertação de doutorado, Universidade Católica dos EUA, 1948).

10

Para algumas das contribuições mais importantes a uma imensa bibliografia, ver Jared J. Jackson, “David’s Throne: Patterns in the Succession Story”, *Canadian Journal oflheology* 11 (1965): 183-195; R. N. Whybray, *The Succession Narrative.* Naperville: Allenson, 1968; James W. Flanagan, “Court History or Succession Document?”, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 172-181.

11

Jackson, “Davids Throne”. p. 185.

12

Von Rad, *Theology,* 1:316.

13

Flanagan, “Court History”, p. 173.

14

Ronald M. Hals, *lheology ofthe Book ofRuth.* Filadélfia: Fortress Press, 1969, p. 3-19.

A vida na promessa: 5 a era sapiencial

Jó, Provérbios, Eclesiastes e Cânticos dos cânticos (cerca de 1070—931 a.C.)

Os estudiosos judeus e protestantes comumente consideram apenas os livros de Jó, Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos como livros sapienciais, ao passo que a erudição católica acrescenta os livros extracanônicos de Eclesiástico (Ben Siraque) e a Sabedoria de Salomão. Os três grupos acrescentam vários salmos a estes quatro (ou seis) livros.

O livro de Jó

Conquanto o conteúdo literário do livro de Jó pareça pertencer à literatura de sabedoria do período sapiencial de Israel, de acordo com a maioria dos estudiosos, encaixa-se melhor no período patriarcal, conforme já defendemos no capítulo 2. Não obstante, o livro de Jó se apresenta na forma de diálogo poético que também possui estrutura narrativa. Como resultado dessa incomum combinação de gêneros literários, surge uma tensão entre a forma prosaica da introdução e do epílogo e a forma poética do corpo do livro.

Até as duas últimas décadas do século XX, era generalizada a classificação de Jó como literatura de sabedoria. Contudo, surgiu grande oposição afirmando que Jó era totalmente singular ou, então, pertencia ao gênero de lamento, forma estabelecida com mais certeza recentemente.[1] Segundo observação de Westermann, a questão do gênero não tem exercido influência decisiva na interpretação do livro. A maior parte dos exegetas continua com a pressuposição de que Jó trata de um problema — a questão do sofrimento

que deixa perplexo quase todos os mortais, podendo ser resumida nisto: “como reconciliar o sofrimento de um justo com a existência de um Deus justo?”.

Em problema semelhante envolvendo forma e conteúdo, os critérios para distinguir Salmos Sapienciais podem ser divididos em duas categorias: formais (estilo literário) e temáticos (conteúdo). Fazendo uso dos estudos de Roland E. Murphy[2], Sigmund Mowinckel[3], e R. B. Y. Scott[4], pode-se agrupar os seguintes estilos distintos dos Salmos Sapienciais: (1) estrutura alfabética, tal como nos salmos acrósticos; (2) ditos numéricos (p. ex., “três, sim, quatro”); (3) “bem--aventuranças” (*’asrê);* (4) ditos daquilo que é “melhor”; (5) comparações, admoestações; (6) discursos de um pai para seu filho; (7) o emprego de vocabulário e fraseologia sapiencial; e (8) o emprego de provérbios, símiles, perguntas retóricas, e palavras tais como “escuta-me”. Exemplos de temas sapienciais são: (1) o problema da retribuição; (2) a divisão entre os justos e os ímpios; (3) exortações à confiança pessoal no Senhor; (4) o temor do Senhor; e (5) a meditação na lei escrita de Deus como fonte de deleite.

Empregando tanto o critério formal como o temático, facilmente se pode classificar os seguintes salmos como salmos de sabedoria: 1; 37; 49 e 112. A estes, pode-se acrescentar 32; 34; 111; 127; 128 e 133. Considerando a meditação na lei de Deus como critério, pode-se incluir os Salmos 119el 9.7-14 também. Talvez o Salmo 78, com seu convite: “Meu povo, escutai meu ensino” e suas formas de parábola (*mãsãl)* e enigma (*hídôt*) (v. 2), também se qualifique para a classificação entre os Salmos Sapienciais. Concluímos, portanto, que os Salmos 1; 19b; 32; 34; 37; 49; 78; 111; 112; 119; 127; 128 e 133 pertencem à categoria sapiencial junto aos quatro livros de sabedoria.

Além de problemas relacionados a forma e conteúdo, surgem questões ligadas a possíveis fontes do Antigo Oriente para parte do material sapiencial da Bíblia. No decurso dos últimos sessenta anos, a maior parte das pesquisas acerca da literatura sapiencial trata do relacionamento entre os escritos sapienciais de Israel e os dos seus vizinhos do Egito e da Mesopotâmia. Houve, no entanto, outro avanço salutar nas pesquisas. Algumas pessoas se lançaram à tarefa de descobrir as conexões entre a sabedoria e a criação[5], entre a sabedoria e Deuteronômio[6], entre a sabedoria (ou sapiência) e os profetas[7].

A literatura de sabedoria era, de fato, o recipiente dos legados teológicos dos tempos mosaicos e da história profética dos profetas anteriores. O melhor argumento em prol de uma clara conexão entre essas eras (embora em ordem de dependência inversa à que sustentamos aqui) foi o estudo feito por Moshe Weinfeld sobre “Wisdom Substrata in Deuteronomy and Deuteronomic Literature” [“Os Substratos Sapienciais em .Deuteronômio e na Literatura Deuteronômica”][8].

Segundo Weinfeld, a presença de líderes e magistrados que eram “homens capazes, tementes a Deus, homens confiáveis e que repudiem a desonestidade” (Êx 18.21), “homens sábios, inteligentes e experientes” (Dt 1.13-17; cf. Nm 11.11-30) correspondia bem com as qualidades que se exigiam dos líderes na literatura sapiencial. Assim, em Provérbios 8.15-16, é pela sabedoria que “reinam os reis, e os príncipes decretam o que é justo [...] governam os príncipes e os nobres, sim, todos os juizes da terra”. Weinfeld notou que até a fraseologia achada na nomeação dos juizes em Deuteronômio 1.9-18; 16.18-20, a saber: “não fareis discriminação em julgamentos”, vê-se outra vez apenas em Provérbios 24.23; 28.21.

Alguns dos principais paralelismos alistados por Weinberg entre Deuteronômio e a literatura de sabedoria foram:

1. “Não acrescentareis nada à palavra que ele vos ordena, nem diminuireis nada” (Dt 4.2; cf. 12.32).

“Toda palavra de Deus é pura [...] Nada acrescentes às suas palavras” (Pv 30.5-6).

2. “Não removerás os marcos do teu próximo” (Dt 19.14; cf. 27.17).

“Não removas os marcos antigos que teus pais fixaram” (Pv 22.28; cf. 23.10).

3. “Não terás pesos diferentes *(’eben wã’ãben)* na tua bolsa [...] Não terás dois efas (*’cpâh ufêpâh)* na tua casa [...] Terás peso exato e justo *(’eben s*^{e}*lêmâh)* [...] Porque todo aquele que faz essas coisas, que pratica a injustiça, é uma abominação para o **Senhor**[9]**,** teu Deus” (Dt **25.13-16).**

|j4y—

“O **Senhor** odeia pesos fraudulentos *(’eben wã’ãben)”* (Pv 20.10,23); “mas o peso justo *(’eben s*^{e}*lêmâh) é* o seu prazer” (11.1).

4. “Quando fizeres algum voto ao **Senhor,** teu Deus, não demorarás para cumpri-lo” (Dt 23.21-23).

“Não te precipites com a boca [...] Quando fizeres algum voto a Deus, não demores a cumpri-lo” (Ec 5.1-5).

5. “Não fareis discriminação em julgamentos” (Dt 1.17; cf. 16.19).

“Julgar fazendo discriminação de pessoas não é bom” (Pv 24.23; cf. 28.21).

6. “Seguirás a justiça, somente a justiça, para que vivas” (Dt 16.20).

“Quem segue a justiça e a bondade achará a vida” (Pv 21.21; cf. 10.2; 11.4,19; 12.28; 16.31).

Estes exemplos são, naturalmente, apenas o começo. Bastam, porém, para ilustrar o fato de que a sabedoria não era completamente separada, quanto aos conceitos e quanto à teologia, de materiais que, segundo nosso juízo, são anteriores aos tempos sapienciais. A influência da sabedoria também se estendeu além de seus dias até à era dos profetas, tanto os profetas anteriores (Josué, Juizes, Samuel, Reis) quanto os profetas posteriores (Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze).

Independentemente de até onde ou em que direção aquela influência se espalhou, a pergunta-chave é: “Qual rubrica teológica ou termo especial englobava a promessa e a lei juntamente com a sabedoria?” Cremos que tal conceito fosse “o temor de Deus/do Senhor”. Este conceito se achará reiteradas vezes em Provérbios, frequentemente em Eclesiastes, e às vezes nos salmos de sabedoria.

O livro de Provérbios

O livro de Provérbios contém duas coleções de máximas (10.1—22.16 e 25.1—29.27), bem como um início e um desfecho (capítulos 1—9; 30; 31), constituindo-se de instruções educacionais formais, temas desenvolvidos para “meu filho”. Salomão é identificado como autor de trezentos e setenta e cinco ditos proverbiais em Provérbiós 10.1—22.16. Os provérbios de 25.1—29.27 foram coligidos por um grupo de assistentes do rei Ezequias (729—699

a.C.), ao passo que Agur compôs o capítulo 30, e a Lemuel atribui-se o capítulo 31.1-9.

De acordo com Provérbios 1.1-7, o propósito do livro é “para conhecer a sabedoria e a instrução; para entender as palavras que dão entendimento; para instruir em sábio procedimento, em retidão, justiça e equidade; para dar prudência aos simples, e conhecimento e bom senso aos jovens” (1.2-4). O tema do livro se encontra no versículo 7: “O temor do **Senhor** é o princípio do conhecimento. Os insensatos, porém, desprezam a sabedoria e a instrução”.

O temor do Senhor

O temor do Senhor, mais do que qualquer outra expressão, vinculava a promessa patriarcal à lei e à sabedoria. Hans Walter Wolff argumentou a favor deste mesmo fato, ao menos para aquela revelação, com base em seu ponto de vista quanto às fontes, quando observou que “a palavra normativa de Deus pronunciada no monte Sinai diante de todo Israel dirige-se ao mesmo propósito que ele estabeleceu para os patriarcas: o temor a Deus, que produzia obediência pela confiança na promessa de Deus (Gn 22)”[10].

Wolff, em seguida, buscou em alguns materiais patriarcais e mosaicos aquilo que julgava ser um dos temas dominantes: “o temor a Deus”. Surgiu na era patriarcal como a resposta da fé obediente de Abraão em Gênesis 22.12, quando ele se dispôs a oferecer seu filho Isaque a Deus; na resposta da fé dada por José (42.18); e especialmente na qualidade de vida, divinamente aprovada, evidenciada por Jó (1.1,8-9; 2.3).

Na era mosaica, aumentou-se a visibilidade do temor a Deus. As parteiras estavam entre as pessoas que temiam a

Deus (Êx 1.17). Desse modo, “o povo aumentou e se tornou muito forte” (v. 20), e as famílias das parteiras prosperaram — e, mais uma vez, o texto sublinhava a razão — “porque as parteiras temeram a Deus” (v. 21). Assim também Israel temia a Deus no Êxodo (Êx 14.31); de fato, caso aquele temor sempre ficasse com eles, não pecariam (20.20). Uma vez que o Senhor era Deus de Israel, os israelitas sempre deveríam temê-lo (Lv 19.14,32; 25.17,36,43) e, assim, viver.

Foi, porém, o livro de Deuteronômio que fez com que o temor ao Senhor se tornasse um ponto focal de atenção (4.10; 5.29; 6.2,13,24; 8.6; 10.12,20; 13.4; 14.23; 17.19; 28.58; 31.12-13). Este temor não era sentimento artificialmente produzido de pavor numinoso; era, pelo contrário, o resultado de ouvir, aprender e responder à Palavra de Deus (4.10; 8.6). Em Deuteronômio, o temor ao Senhor andava lado a lado com o “guardar seus mandamentos”, “andar após ele”, “servi-lo”, “amá-lo”, e “apegar-se a ele” (cf. esp. 10.12-13; 13.5). Portanto, temê-lo era amá-lo, apegar-se a ele, e servi-lo (10.20; 13.4-5).

Temer a Javé era entregar-se a Javé pela fé, assim como fizeram *alguns* dos egípcios (Êx 9.20,30; cf. a “mistura de pessoas” que deixou o Egito com Israel em 12.38). Além disto, Salomão não tinha orado por “todos os povos da terra” que viriam a conhecer seu nome e temê-lo em lRs 8.43?

Era necessário, no entanto, aprender como temer a Javé (Dt 4.10; 14.23; 17.19; 31.12-13; SI 34.11). Este temor era princípio orientador para todos os aspectos da vida e “todos os dias que viverem na terra” (Dt 4.10; 5.29; 14.23; 31.13;

Pv **23.**17).[11] Incluía a obediência, o amor, a lealdade e a adoração do crente, conforme a conclusão tirada por R. N.

Whybray[11] [12]. Foi o que Obadias disse a Elias: “Mas eu, teu servo, temo o **SENHOR** desde a minha juventude” (lRs **18.12).**

Quando chegamos aos livros e salmos de sabedoria, vemos que o temor ao Senhor já se tornou a essência do conhecimento e sabedoria divinos. Embora esta expressão tenha ocorrido pouco mais do que duas dúzias de vezes, além das formas com sufixos (tais como “teu temor”) ou as declarações verbais, suas localizações muitas vezes são estratégicas e frequentemente serviam como o propósito inteiro para escrever alguns destes livros. Em Provérbios 1.7, servia de lema do livro inteiro, enquanto em Eclesiastes 12.13-14 funcionava como resumo total do argumento do livro inteiro (cf. também Ec 7.18; 8.12). Semelhantemente, em Jó 28.28 formava o clímax dramático do poema inteiro sobre a sabedoria; este poema, por sua vez, era o âmago de todo o debate tempestuoso. Em vez de considerar Jó 28 como interrupção interposta no fluxo do argumento entre Jó e os seus amigos, devemos reconhecer que era a tentativa do escritor no sentido de dar aos seus leitores uma perspectiva revelatória em meio a tanta conversa desprovida de sabedoria divina. Assim, em três dos quatro livros sapienciais, o temor a Deus/ao Senhor era de importância crítica para entendê-los.

O “temor ao Senhor”, além de surgir como lema do livro de Provérbios, ocorre treze vezes neste Livro: 1.29; 2.5; 8.13; 9.10; 10.27; 14.26-27; 15.16,33; 16.6; 19.23; 22.4; e 23.17. Ademais, devemos também considerar as formas verbais em 3.7; 14.2; 24.21; e 31.30.

Este temor era o “princípio” (*rêsit*, 1.7) do conhecimento, o “primeiro princípio” (*fhillâh,* 9.10) da sabedoria. Quando os homens estavam em relacionamento correto com Deus, seu

relacionamento era apropriado para entenderem as coisas e o próprio mundo.

Quando os homens temiam ao Senhor, também evitavam o mal (SI 34.11,14; Jó 1.1,8; 2.3; 28.28). De fato, odiavam o mal (Pv 3.7; 16.6) e, pelo contrário, andavam na retidão (14.2) e não na perversidade (16.17). Os resultados deste tipo de vida eram o aumento da duração de vida (10.27); o aumento das riquezas e da honra (22.4); e segurança e proteção (14.26; 19.23). A conexão da bem-aventurança e da qualidade de uma vida santa com o temor a Deus não era acidental.

Os crentes que temiam a Deus facilmente se distinguiam dos seus opostos em Salmos também. Eram pessoas dedicadas e justas na congregação do Senhor (SI 34.7,9; assim acontecia também nos salmos não sapienciais, tais como 25.12,14; 33.18; 103.11,13,17; 145.19). Guardam a lei de Deus e nela meditam de dia e de

noite (19.7-14; 112.1; 119.33-38,57-64). Louvam o nome de Javé (22.22-23) e o favor do Senhor repousa sobre eles (33.18; 103.13; 147.11).

O autor de Eclesiastes também contribuiu para ensinar algo semelhante: Deus fizera o homem de tal maneira que, sem um conhecimento pessoal do Deus vivo (i.e., o temor a ele), tudo o mais seria insípido (Ec 3.14). Tudo, porém, iria bem para aqueles que temessem a Deus (8.12), e se sairiam vitoriosos depois de se terem apegado à verdadeira sabedoria, rejeitando o mal (7.18). A própria adoração destes homens refletiría sua situação de tementes a Deus (5.1-7). Esta, de fato, era a integralidade e totalidade dos homens e mulheres: temer a Deus e guardar seus mandamentos. Foi este o propósito inteiro da redação do livro de Eclesiastes (12.13).

Pode-se dizer, portanto, em plena confiança, que o temor ao Senhor era o conceito dominante e princípio teológico organizador na literatura sapiencial. Era a resposta da fé à palavra divina da promessa e da bênção, exatamente como funcionara nos dias de Abraão e Moisés.

Aqui havia, no entanto, muito mais do que apenas uma resposta de fé, crença, obediência e adoração. Era o modo de entrar no entendimento e gozo de todas as coisas criadas.[13] Uma das bênçãos de Deus era sua obra de criação; esta também fazia parte de sua obra na história! É verdade que aquela não tinha relacionamento direto com o processo redentor em Israel, mas, mesmo assim, era uma das suas palavras e obras de bênção — em todos os sentidos da palavra: uma dádiva graciosa à humanidade. E a própria sabedoria mediante a qual ele originalmente criara o mundo, agora oferecia aos homens e mulheres como sua sabedoria. Sem aquela sabedoria, a humanidade ficaria destituída de liderança eficaz, indo para a falência quanto à sua apreciação ou apreensão de Deus, dos homens e das coisas; de fato, a própria vida perdería o sentido, e ficaria isenta de satisfação e alegria. Quando, porém, o temor ao Senhor guia os homens pelo caminho, então a vida é uma bênção de Deus.

Vida no Senhor

A ligação entre o temor do Senhor e a vida se afirma explicitamente nos seguintes textos de Provérbios:

O temor do Senhor prolonga a vida, mas a vida dos perversos será abreviada. (10.27)

O **temor do** Senhor é **fonte de vida que afasta o homem dos laços da morte. (14.27)**

O temor do Senhor conduz à vida; aquele que o tem ficará satisfeito, e mal nenhum o atingirá. (19.23)

A **recompensa da humildade e o temor do Senhor são as riquezas, a honra e a vida.** (22.4)

Assim como Levítico 18.5 dera o seguinte conselho a todos aqueles cujo Deus era o Senhor: “O homem viverá, se obedecer [aos meus estatutos e às minhas normas]”, também os livros sapienciais continuaram o tema. Demonstram que: (1) a obediência é “a vereda da vida” (Pv2.19; 5.6; 10.17; 15.24); (2) o ensino dos sábios e o temor ao Senhor são “fonte de vida” (13.14; 14.27); e (3) a sabedoria, a retidão e a língua suave são, cada uma, “árvore de vida” (3.18; 11.30; 13.12; 15.4).

Aquela tinha sido a mensagem da lei de Moisés. Desde o momento em que Israel recebeu a graça e a redenção da parte de Deus, o povo foi exortado a “observar” e “cumprir” todos os mandamentos do seu novo Senhor, “para que tenhais vida” (Dt 8.1). Esta *vida* não era apenas algo materialístico; antes, tinha raízes e alvos espirituais. Os homens não podiam *viver* de pão somente, mas de toda palavra que procedia da boca do Senhor (v. 3). Assim, os israelitas tinham a vida e a morte colocadas diante deles: foram exortados a escolher a vida (30.15,19). Poderiam fazer isso “amando ao Senhor, teu Deus, e te apegando a ele, pois ele é a tua vida e a extensão dos teus dias” (v. 20).

Resolver o problema do relacionamento entre o Sinai e a promessa era resolver o problema do relacionamento entre a sabedoria e a promessa.[14] Conforme observou Roland E. Murphy, estes temas sapienciais de “temor do Senhor”, “justiça”, “entendimento” e “honestidade” teriam sido identificados pelos judeus daquela época “como as

idéias morais expressadas na Lei”[15]. Assim, confiar pessoalmente no Prometido que estava por vir (conforme fez Abraão em Gn 15) era a mesma coisa que ficar entre aqueles que “temiam ao Senhor”. Junto a esta decisão inicial de entregar-se ao Deus que prometera um herdeiro (a “semente”), uma herança (a “terra”) e uma tradição (“em sua semente serão abençoadas todas nações da terra”), incluía-se o estilo de vida subsequente de obediência à palavra e aos mandamentos de Deus. O resultado ou fruto desta confiança e obediência se podia resumir numa só palavra: “vida”. Por definição, portanto, temer a Deus era apartar-se do mal e escolher o caminho da vida. Todo orgulho, arrogância, perversidade no falar e comportamento tortuoso deviam ser abandonados na vida do homem que temia ao Senhor (Pv 3.7; 8.13; 14.2; 16.6; 23.17). ^

O livro de Eclesiastes

Com muita frequência, fazem-se avaliações negativas do livro de Eclesiastes, tachando-o de “fatalista”, “cínico”, “temporal” e “niilista”. Todavia, escapa a todos esses juízos o propósito do livro explicitado em Eclesiastes 12.13-14:

Agora que já se disse tudo, aqui está a conclusão:

Teme a Deus e obedece aos seus mandamentos;

Porque este é o propósito do homem.

Porque Deus levará a juízo tudo o que foi feito e até tudo o que está oculto, quer seja bom, quer seja mau.

Começa-se com o pé esquerdo interpretativo quando *hebel* (de Ec 1.2,37, etc) é traduzido por “vaidade”, “insignificância”, e coisas semelhantes. Antes, *hebel* deveria ser traduzido por “transitoriedade”[16]. Tudo é transitório (ou

mutável). O argumento de Salomão não é que a vida é inútil ou um grande desperdício; pelo contrário, ele argumenta (em 3.11) que “tudo que ele fez é apropriado ao seu tempo. Também colocou a eternidade no coração; mesmo assim, ele jamais chega a compreender inteiramente o que Deus fez”. Portanto, sem o Deus Criador como ponto de partida adequado, a vida seria um enigma. O tempo e eventos mutantes ao nosso redor nos deixam sem ponto de referência ou guia, a menos que este seja o próprio Deus vivo.

A integração da vida e da verdade no Senhor

O maior argumento já apresentado a favor da unidade de toda a verdade, seja daquela que se chama secular e daquela que se chama sagrada, encontra-se no livro de Eclesiastes. Todo o ponto de vista de Salomão era positivo, não sendo uma atitude negativa ou meramente naturalista. O tema do temor a Deus aparece seis vezes (3.14; 5.7; 7.18; 8.12 [2 vezes], 13), antes do grande final do seu argumento inteiro chegar ao clímax em 12.13: “Agora que já se disse tudo, aqui está a conclusão: teme a Deus, e guarda os seus mandamentos; porque isto é a plenitude do homem *(kol hã’ãdãm)”.*

Ninguém produziu ensaio mais programático sobre esse livro do que J. Stafford Wright[17]. Em sua opinião, Eclesiastes 3.11 era um dos versículos-chaves:

pSj—

Tudo que ele fez é apropriado ao seu tempo. Também colocou a eternidade *[hã‘õlãm]* no coração do homem; mesmo assim, ele jamais chega a compreender inteiramente o que Deus fez.

A humanidade, em si mesma e por si mesma, conforme o argumento do cônego Wright, não pode juntar as peças do quebra-cabeça da vida — seja secular, seja sagrada. Mesmo assim, as pessoas anseiam por saber como fazer tudo encaixar-se, porque têm um vácuo, criado por Deus, do tamanho da eternidade, ansiando por receber sua satisfação. A "vaidade de vaidades" (ou melhor, "transitoriedade de transitoriedades") de Eclesiastes, portanto, não significa que a vida é enfadonha, cheia de futilidade, de vazio, nem leva à frustrante conclusão de que nada faz com que a vida valha a pena. Não! Pelo contrário, a "vaidade" *[hehel]*[18] é apenas que a vida *em e por si mesma* não pode oferecer a chave do seu próprio significado, nem pode verdadeiramente libertar a pessoa. Nenhuma parte do universo de Deus, que, nos outros aspectos, é bom, pode oferecer uma solução que a tudo abranja para integrar a verdade, o conhecimento e a vida.

Somente quando alguém passa a temer a Deus começa a perceber a unificação da verdade, do conhecimento e da vida (cf. Ec 7.14 e 8.14 também). A vida é, deliberadamente, esboçada em contrastes tão marcantes como a vida e a morte, a alegria e a dor, a pobreza e a riqueza, de tal forma que cada homem possa reconhecer que, à parte de um relacionamento de dedicação total (o "temor" ao Senhor), nada fará sentido, e nunca chegará a fazê-lo!

As acusações de epicurismo, ateísmo e hedonismo contra Eclesiastes foram enfrentadas diretamente por Otto Zòckler:

Numa época que tendia a abandonar a fé no governo santo e justo do mundo exercido por Deus, ele [o escritor de Eclesiastes] ainda se apega a esta fé, com constância comovente, e defende o governo sábio do Deus Eterno e

Onipotente, em contraste com a zombaria frívola dos tolos (2.26;

3.20 ss„ v.l.; 5.17-19; 8.14; 9.1-3; cf. 2.13; 4.5; 10.2 ss.; 10.13,14) [...] Ele nunca se cansa de indicar a justa retribuição futura como motivo para o temor a Deus, a virtude principal dos sábios, que a tudo abrange (3.14-17;

5.6; 6.6,10; 8.12 ss.; 10.9; 12.13,14), nem se cansa de apoiar a constância inabalável na vocação individual como a melhor forma da prudência...

(cf. 2.10; 3.22; 5.17,18; 8.15,„etc).[19]

Mais uma vez, era óbvia a conexão com a lei: temer a Deus e guardar seus mandamentos estavam estreitamente vinculados. O conselho dado nesse livro

era aplicado às situações mais práticas da vida, mas seu alvo era recomendar o mesmo padrão de retidão que a lei de Moisés ordenara. Sua própria contribuição à crescente expansão daquele mesmo âmago da verdade era o fato de que o temor ao Senhor consistia tanto no começo quanto na essência de uma vida verdadeiramente integrada. Não havia nenhum divórcio entre o secular e o sagrado, a fé e o conhecimento, a erudição e a crença, a fé e a cultura.

Além disto, Gerhard von Rad, com toda a razão, fustigava aqueles que, como William McKane, queriam aplicar um padrão evolucionário à sabedoria ao sugerir que a sapiência primitiva era, a princípio, fundamentalmente secular, sendo depois “batizada” e teologizada para entrar na religião javística. Von Rad disse, com respeito à passagem de Provérbios 16.7-12, onde “experiências do mundo” se alternavam com “experiências de Javé”: “Seria loucura supor que houvesse algum tipo de separação, como se,

num dos casos, estivesse falando o homem de percepção objetiva, e, no outro caso, o crente em Javé”[20]. No entanto, Von Rad capitulara um pouco, pois, embora notasse que a chamada da sabedoria era sempre uma chamada divina, mesmo que expressada num mundo secular e separadamente das coisas sagradas, ressaltou que esta chamada divina “não se legitimava pela história da salvação, mas, sim, da criação”[21]. Assim, chegou à conclusão de que os mestres de sabedoria não tinham interesse algum em

... procurar uma ordem para o mundo [...] Não se pode dizer de modo algum que uma ordem de mundo exista entre Deus e o homem... Os mestres atuam dentro de uma dialética que é fundamentalmente incapaz de solução, falando, por um lado, de regras válidas, e, por outro lado, de ações divinas ocasionais.[22]

Esta negação, no entanto, separa a sabedoria do restante do Antigo Testamento e dos seus próprios objetivos declarados. Isto porque, conquanto possamos concordar que a criação desempenha um papel maior do que antes, na teologia[23], devemos igualmente reconhecer o interesse do escritor bíblico em integrar tudo isto.

Apresentar o tópico da integração da verdade, dos fatos e do entendimento é apelar para a unidade da verdade possibilitada pelo Deus único que criou um *UNI-verso.* Assim, a base doutrinária para quaisquer normas de verdade e de

caráter se fundamenta, em última análise, na doutrina da criação e da pessoa do Criador. Deve-se mencionar também, com todo respeito, que a sabedoria tem um lugar na história entre Deus e Israel tanto quanto o monte Sinai e a aliança mosaica. Quem viu o lugar da primeira percebe a

função da outra. Israel, como todas as criaturas aqui na terra, devia temer ao único Deus verdadeiro, Javé. Os padrões universais seriam aquelas normas previstas na lei de Deus (SI 19; 119;Ecl2.13)e naqueles provérbios que tratavam da “vida”, do “conhecimento”, do “entendimento” e do “temor a Deus”. Consequentemente, uma cosmovisão abrangente bem como o pleno desfrutar da vida seriam impossíveis sem um reconhecimento do Criador, o mesmo Deus que proferira seus mandamentos. Devemos lembrar-nos que esta mesma prioridade de “temer a Javé” era exatamente aquilo que Deuteronômio exigira; contudo, ali era pré-requisito à guarda da lei e ao viver autêntico. Tanto a sapiência quanto a lei refletiam respostas adequadas daqueles que tinham fé autêntica na promessa.

Sabedoria do Senhor

A sabedoria não pode subsistir separadamente da fonte da sabedoria; não pode, portanto, ser conhecida nem aplicada à parte do “temor ao Senhor”.

A sabedoria se acha em Deus, e em nenhum outro lugar; a não ser que a busca pela sabedoria faça com que o homem dobre seus joelhos em respeito e reverência, conhecendo sua própria incapacidade para tornar-se sábio, a sabedoria permanece, para ele, como um livro selado.[24]

Ao menos cinco passagens em Provérbios associam a sabedoria ao temor ao Senhor (1.7,29; 2.5; 8.12-14; 15.33). O temor ao Senhor faz com que o homem se deleite na sabedoria e na instrução (1.7), aceite conselhos e repreensão (v. 29-30) e escute a sabedoria, o entendimento, e o conhecimento de Deus (2.1-6).

Sem dúvida, a passagem didática fundamental acerca da sabedoria é Provérbios 8. O capítulo pode ser esboçado como segue:

A. A excelência da sabedoria (Pv 8.1-21)

1. Em seu apelo (v. 1-3)

2. Em sua verdade (v. 4-12)

3. Em seus amores e ódios (v. 13-16)

4. Em suas dádivas (v. 17-21)

B. As origens da sabedoria (Pv 8.22-31)

1. Sua existência antes que houvesse mundo (v. 22-26)

2. Sua participação ativa na criação (v. 27-31) [24] [25]

C. As bênçãos da sabedoria (Pv 8.32-36)

1. A admoestação final (v. 32-33)

2. A bênção prometida (v. 34-36)

O lugar central desta discussão é ocupado pelo versículo 13 com sua declaração: “O temor do SENHOR é odiar o mal;,assim, odeio o orgulho, a arrogância, o mau caminho, e a boca perversa”. McKane, no entanto, não podia aceitar o versículo 13a por si só. Repetiu em seu comentário de Provérbios[26] [27] o mesmo argumento que desenvolvera no livro *Prophets and Wise Men*[16], a saber: “o temor a Javé não é ingrediente original da antiga sabedoria”, era, pelo contrário “uma reinterpretação profética da sabedoria”, “imposta” sobre o sábio antigo para dar-lhe um sabor mais javístico![28] Em apoio a esta tentativa de reinterpretar

a passagem em Provérbios, afirmou-se que Provérbios 8.12-14 dependia de Isaías 11.1 ss., que falava de um espírito (*rüah*) de sabedoria (*hokmâh*) e entendimento (*bínâh*), um *rüah* de conselho *esâh)* e poder *{gbürâh*). Se, porém, pode-se demonstrar que Provérbios é salomônico[29] na sua maior parte, e se todas as alegações evolucionárias se revelam tão sem fundamento, conforme mostrado acima, então, a sabedoria que foi colocada à disposição da humanidade e dos reis em Provérbios foi a mesma sabedoria, com suas qualidades concomitantes, que se achava nas descrições proféticas do vindouro rei messiânico.

Segundo Provérbios 8.12, a sabedoria se sentia em casa com a prudência, e facilmente a guiava. Seu poder intelectual incluía todos os planos cuidadosamente pensados. Ela oferecia conselho, entendimento e a energia para levar a efeito todos os deveres atribuídos a reis, nobres, príncipes e soberanos da terra.

eiii—

Sua prioridade temporal era ressaltada pelo emprego das seguintes dez palavras: “princípio” dos seus feitos, *rêsít* (8.22); a “primeira” das suas obras “antigas”, *qedem mê’ãz* (v. 22); “desde a eternidade”, *mê[1] ôlãm* (v. 23); “antes do começo”, *mêro’s* (v. 23); “desde o princípio”, *miqqadmê* (v. 23); “antes que houvesse”, *b[e]’ên* (v. 24); “antes que os montes fossem firmados”, *b[e]terem* (v. 25); “antes” que as montanhas existissem, *lipnê* (v. 25); “nem sequer o princípio” do pó do mundo, *werõ’s* (v. 26). Ainda há mais três verbos que descrevem como ela veio a existir: o Senhor “me criou”, *qãnãni* (v. 22); “fui constituída”, *nissaktí* (v. 23), ou, se o verbo for derivado de *nãsík* (“príncipe”), “fui nomeada”; e “fui gerada”, *hôlãlã* (v. 24).

Uma vez que Provérbios 8.22-31 era uma expansão de Provérbios 3.19, que declarou que, “pela sabedoria, o SENHOR fundou a terra; pelo entendimento, estabeleceu o céu”, a discussão do termo *’ãmôn* no versículo 30 não precisa ser tão complexa. Sem alterar a vocalização do texto para *’ãmün* (particípio passivo qal de *’ãman,* “nutrir”; daí, “lactente, criancinha”), podemos traduzir por: “Estava ao lado dele, o *Mestre Artífice”*[30]*.* A sabedoria, portanto, alega ter estado presente na criação; de fato, até declarou que funcionou como um dos meios através dos quais Javé criou o mundo. Sendo assim, *’ãmôn* ficou em aposição ao pronome que representava Javé; e a sabedoria surgiu como uma das características fundamentais manifestadas na criação.

Tudo isto sugere algo diferente de uma hipostatização (i.e., uma entidade “submissa” ou associada ao ser divino)[31] ou de uma origem mitológica[32] da sabedoria. Sua origem é metafórica. Whybray, no entanto, chegou à seguinte conclusão:

Os termos empregados para descrever a origem da sabedoria são metafóricos e não mitológicos, e a única palavra que pode ser interpretada como referência à sua *atividade [’ãmôn]* na criação não vai, essencialmente, além da declaração de 3.19. Tudo quanto aqui se diz com respeito a ela pode ser interpretado naturalmente como uma parte, propriamente dita, da personificação poética de um atributo de Javé.[33]

Desta forma, a conexão ou associação (não, portanto, a plena equivalência) do “temor do Senhor” com a sabedoria denotava a natureza intrinsecamente religiosa de toda e qualquer sabedoria. Mais uma vez, podemos perceber que o homem arrogante, em si mesmo e de si mesmo, nunca podería, agora ou no futuro, compreender nem receber

conselhos prudentes. Isto teria de começar com um relacionamento pessoal com o Senhor, a essência do qual continuava

a formar a totalidade do pensamento, vida e atuação daquele homem. Assim, da mesma maneira como o atributo da santidade de Deus fornecia a vara de medida ou norma para a teologia mosaica, assim também o atributo divino da sabedoria providenciava a norma para todos aqueles que se relacionavam a ela no “temor de Javé”.

Ai'

1

Claus Westermann, *The Structure ofthe Book ofjob,* trad. Charles A. Muenchow. Filadélfia: Fortress, 1981, p. 1, n. 1, e p. 13-14.

2

Roland E. Murphy, “Psalms”, *Jerome BiÚkal Commentary,* ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Murphy. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968, p. 574 [publicado em português com o título O *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo.* Santo André: Academia Cristã, 2007]; idem, “A Consideration of the Classification of ‘Wisdom Psalms”’, *Vetus Testamentum Supplement* 9 (1963): 156-167.

3

Sigmund Mowinckel, “Psalms and Wisdom”, *Vetus Testamentum Supplement* 3 (1955): 204-224.

4

R. B. Y. Scott, *The Way of Wisdom.* Nova Iorque: Macmillan Co., 1971, p. 193-201.

5

Walther Zimmerli, “The Place and Limit of Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology”, *Scottish Journal of Theology* 17 (1964): 146-158.

6

Moshe Weinfeld, “Wisdom Substrata in Deuteronomy and Deuteronomic Literature”, *Deuteronomy anã the Deuteronomic School.* Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 244-274; ver também Erhard Gerstenberger, “Covenant and Commandment”, *Journal ofBiblical Literature* 84 (1965): 38-51, esp. 48-51.

7

William McKane, *Prophets and Wise Men.* Londres: SCM, 1965.

8

Weinfeld, “Wisdom Substrata”, p. 244-245. Segundo nossa ordem, Deuteronômio é claramente um documento do segundo milênio que exibe, em sua totalidade, o mesmo esboço mostrado pela *Gattung* literária dos tratados heteus de vassalagem. Cf. Meredith Kline, *Treaty* of *Great King.* Grand Rapids: Eerdmans, 1962; Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and the Old Testament.* Downers Grove: InterVarsity Press, 1964; R. K. Harrison, *Introduction* to *the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1969. Outros estudiosos que acreditavam que Deuteronômio influenciara a sapiência bíblica são alistados por Weinfeld, “Wisdom Substrata”, p. 260, n. 4. Nomeia, entre outros, A. Robert,

“Les attaches littéraires bibliques de Prov. i-ix”, *Revue Biblique* 43 (1934): 42-68, 172-204, 374-384; 44 (1935): 344-365, 502-525. O. E. Oesterley, *Wisdom* of *Egypt and the Old Testament.* Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1927, p. 76 ss.

9

Conforme Weinfeld, “Wisdom Substrata”, p. 268, a expressão “abominação diante do Senhor” aparece, quatro vezes em *Ensino de Amenemope* (14.2-3; 13.15-16; 15.20-21; 18.21—19.1). Em Deuteronômio, aparece em 7.25-26; 12.31; 17.1; 18.9—12; 22.5; 23.18; 24.4; 25.13-16; 27.15; e, em Provérbios, nos versículos 3.32; 11.1,20; 12.22; 15.8-9,26; 16.5; 17.15; 20.10,23.

10

Hans Walter Wolff, *The Vitality ofOld Testament Traditions,* ed. Walter Brueggemann e Hans W. Wolff. Atlanta: John Knox Press, 1975, p. 75.

11

Ver a discussão de Weinfeld sobre o “temor de Deus”, em “Wisdom Substrata”, p. 274-281; Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel.* Nashville: Abingdon, 1972, p. 65-73; Bernard J. Bamberger, “Fear and Love of God in the Old Testament”, *Hebrew Union College Annual 6* (1929): 39-53.

12

R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs.* Londres: SCM, 1965, p. 96-97.

13

Zimmerli, “Place and Limit”, p. 146-158.

14

Ver, provisoriamente, Walter C. Kaiser Jr., “The Law of the Lord: Teaching the Paths of Life”, *The Old Testament in Contemporary Preaching.* Grand Rapids: Baker Book House, 1973, p. 49-69, 118 ss. Coert Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature.* Chicago: University of Chicago, 1946, p. 23, indicou também a instrução dos pais atada ao pescoço (Pv 6.20-22; 7.3) como semelhante à função da lei enquanto guia em Deuteronômio 6.4-9; semelhantemente, “os justos” possuirão a terra como herança (Pv 2.21; 10.30; cf. Dt 4.21,38; 15.4; 19.10; 21.23; 24.4; 25.19; 26.11. Alfred von Rohr Sauer argumentou, incorretamente, que a sabedoria e a lei foram juntadas posteriormente em Esdras, “Wisdom and Law in Old Testament Wisdom Literature”, *Concordia Theological Monthly* (1972): 607.

15

Roland E. Murphy, “The Kerygma of the Book of Proverbs”, *Interpretation* 20 (1966): 12.

16

Ver a obra fascinante de Glenn Fobert, *Everything Is Mist: Ecclesiastes on Life in a Puzzling and Troubled Temporary World.* Belleville: Guardian Books, 2003.

17

J. Stafford Wright, “The Interpretation of Ecclesiastes”, publicado originalmente em *Evangelical Quarterly* 18 (1946), e reproduzido em *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation,* ed. Walter C. Kaiser Jr. Grand Rapids: Baker Book House, 1972, p. 133-150.

18

Theophile J. Meek argumenta que “neste livro curto, parece que *hehel* é empregado em cinco sentidos diferentes, pelo menos: ‘fútil’ (mais frequente, p. ex., 1.2); ‘vazio’ (p. ex., 6.12); ‘lastimável’ (p. ex., 6.4); ‘sem sentido’ (p. ex., 8.14); e ‘transitório’ (p. ex., 11.10)”. Ver seu artigo, “Translating the Hebrew Bible”, *Journal of Biblical Literature* 79 (1960): 331.

19

Otto Zòckler, *Proverbs ofSolomon,* em J. P. Lange, *A Commentary on the Holy Scriptures,* 14 vol. Nova Iorque: Scribner, Armstrong & Co., 1877,10:17.

20

Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel,* p. 62. Cf. William McKane, *Prophets and Wise Men.* Naperville: Allenson, Inc., 1965, p. 47. H. Carl Shank, fez alguma crítica das dicotomias entre natureza e graça que se acham em alguns dos comentários de Leupold, Delitzsch, Hengstenberg, e nas notas de Scofield; ver o artigo dele, “Qoheleths World and Life View as Seen in His Recurring Phrases”, *Westminster Theological Journal 37* (1974): 57-73, esp. 60-65, onde propõe uma dicotomia entre fé e vista.

21

Gerhard von Rad, *Old Testament Theology.* Edimburgo: Oliver and Boyd, 1962, 1:452 [publicado em português com o título *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: ASTE/Targumim, 2007].

22

Von Rad, *Wisdom in Israel,* p. 107.

23

Ver Zimmerli, “Place and Limit”, p. 146-158. “A sabedoria pensa resolutamente dentro do arcabouço de uma teologia de criação”, p. 148.

24

24. Lawrence E. Toombs, “Old Testament Theology and the Wisdom Literature”, *Journal ofBible and Religion*

25

(1952): 195.

26

William McKane, *Proverbs: A New Approach.* Filadélfia: Westminster Press, 1970, p. 348, argumenta que o versículo 13a “interrompe a transição regular do v. 12 para o v. 14”.

27

McKane, *Prophets and Wise Men,* p. 48 ss.

28

Norman Habel, “The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1—9”, *Interpretation* 26 (1972): 144, n. 24; 143149, argumentou, incorretamente, a favor de uma divisão interna semelhante entre os “materiais sapienciais [empíricos] antigos” e as “reinterpretações javísticas”, conforme ilustrada em Provérbios 2.1-19, em que os versículos 9-11, 12-15 ilustram os primeiros, e os versículos 5-8, 16-19 ilustram o processo reinterpretativo. Parece, no entanto,

que este esquema tem parco apoio exegético, e que o padrão foi imposto de modo intru-sivo sobre o texto e a sequência textual, sem qualquer evidência. Segundo parece, embora há décadas os estudiosos bíblicos tenham argumentado que a posição histórica da literatura sapiencial tinha de seguir o suposto desenvolvimento literário de todas as demais nações — poema, narrativa e sabedoria (vindo após a literatura profética, e, mais especificamente, depois de Ezequiel, por causa do fator predominante de elementos tais como recompensa pessoal) —, agora, desde 1924, com a descoberta e publicação dos antigos textos sapienciais egípcios, abandonaram, em larga medida, aquele ponto de vista. Os estudiosos estão recuando para uma nova linha de defesa que permite que os antigos “ditados sapienciais empíricos” sejam colocados no primeiro lugar na ordem cronológica, restringindo os ditados sapienciais teológicos a reinterpretações do tipo profético de uma era bem posterior. Que se trata de táticas de óbvio desespero deve ficar claro para todos aqueles que pesquisam e trabalham com dados do Antigo Oriente Próximo e da literatura de sabedoria da Bíblia.

29

Ver as declarações internas, e as discussões de R. K. Harrison, *Introduction* to *the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1969, p. 1010-1021; Gleason L. Archer Jr., *A SurveyofOld Testament Introduction,* ed. rev. Chicago: Moody Press, 1974, p. 465-474 [publicado em português com o título *Merece Confiança* o *Antigo Testamento*? São Paulo: Vida Nova, 1979].

30

Assim argumenta Mitchell Dahood, “Proverbs 8:22-31: Translation and Commentary”, *Catholic Biblical Quarterly* 30

(1968): 518-519.

31

Helmer Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East.* Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1947.

32

Ver Dahood, “Proverbs 8:22-31”, p. 521; W. F. Albright, “Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom”, em *Wisdom in Israel Vetus Testamentum Supplement 3* (Leiden: E. J. Brill, 1955), p. 1-15.

33

Whybray, *Wisdom,* p. 103.

Eudemonismo e o Senhor

Muitos dos ditados sapienciais parecem, à primeira vista, revelar um tipo de pragmatismo vil do tipo materialista; isto é, parece que inculcam obrigações morais meramente em prol do bem-estar ou felicidade da pessoa — uma espécie de mensagem de prosperidade, saúde e riqueza, se assim preferir. Uma interpretação voltada à “motivação por vantagens”, no entanto, deixa de captar a intenção do autor em atingir a verdade, mediante declarações como as seguintes:

A justiça dos corretos os livra,

mas os traiçoeiros são apanhados em sua própria cobiça. (Pv 11.6)

O que trabalha com indolência empobrece,

mas a mão do diligente enriquece. (Pv 10.4)

O sábio era aquele que observava um plano e ordem divinos estabelecidos em todas as coisas. Sendo assim, a prosperidade e a bênção não eram procuradas como finalidades em si mesmas, como se o sábio arbitrariamente fizesse do sucesso um novo ídolo. Antes, de acordo com o pronunciamento de Deus quanto ao “bom” em Gênesis 1, o sábio aprovava o trabalho, as coisas e a própria retidão como “bons” e autojustificáveis. A diligência, a obediência às leis de Deus e o trabalho honesto recebiam seu galardão; no entanto, nem o alvo nem o motivo podiam se encontrar na bênção e no galardão por si sós. Todo evento na vida era abrangido pelo plano de Deus (Ec 3.1—5.20). Foi Deus quem fez tudo formoso no seu devido tempo (3.11), cada coisa com seus atributos. Embora o coração do homem

possa fazer planos, segundo Provérbios 16.1: “a resposta [...] vem do **Senhor”. O** homem pode planejar seus caminhos, “mas o **Senhor** lhe dirige os passos” (16.9; 19.21; 20.24; 21.2). Em última análise, não se trata do homem ganhar sua própria recompensa; é Deus quem galardoa[1] a todo homem conforme as suas obras (24.12) — e isto se baseia nos princípios de sua “boa” obra na criação e em seu caráter.

É verdade que, externamente, parecia haver desigualdades, e a ordem divina nem sempre era de transparência óbvia. Mesmo assim, as adversidades ou aflições nem sempre ou necessariamente eram males (Ec 7.1-15), assim como a

prosperidade e o sucesso materiais nem sempre ou necessariamente eram bens (6.1-12). Além disso, aquela ordem e propósito divinos muitas vezes podiam continuar escondidos e desconhecidos, embora homens bons tais como Jó procurassem descobri-los. Foi somente no discurso de Eliú que ficou claro que Deus estava empregando o sofrimento como meio de ensino (mwsür)[2] e como método para “abrir os ouvidos a Jó” (Jó 33.16; 36.10,15).

O Pregador, neste ínterim, argumentou a favor da remoção dos desencora-jamentos que, segundo parecia, eram contrários ao plano de Deus (9.1—12.8). Mesmo os aspectos da vida chamados mundanos, tais como o comer, o beber, e o desfrutar dos benefícios do salário, eram descritos como “dádivas” de Deus (2.24; 3.13; 5.18-20; 8.15; 9.9). Sem Deus, nada havia, porém, de inerentemente bom no homem que o capacitasse a ter prazer em sua existência mundana (2.24; 3.12). Esta capacidade de ser feliz, abençoado, de ter prazer no comer, beber, nas riquezas, nos bens, e na própria esposa era, na ordem divina, uma dádiva do alto.

Cântico dos Cânticos

Em Cântico dos Cânticos, outro livro de sabedoria, Salomão é designado ou como autor ou como um dos personagens principais por pelo menos sete vezes (1.1,5; 3.7,9,11; 8.11,12). É uma canção de amor ou uma espécie de idílio lírico. Aquilo que Jesus, o Verbo vivo, fez pelo casamento ao participar da festa de Caná, em João 2.1-11, aqui a palavra escrita fez ao prover mais ensinamentos sobre a sacralidade, santidade e alegria do casamento. Assim, Cântico dos Cânticos completa o que teve início em Gênesis 2.23-25.

Existem três personagens principais no livro, e não apenas dois: Salomão, a virgem sulamita a quem Salomão tenta conquistar como prêmio em seu expansivo harém, e o namorado com quem a virgem realmente deseja casar-se em vez de unir-se ao rei Salomão (p. ex., Salomão, com a "vinha" de muitos, contrasta com o namorado da virgem, dono de apenas uma "vinha", em 8.11-12).

O propósito para a inclusão do livro na Bíblia encontra-se na declaração de 8.6-7:

Põe-me como selo sobre o teu coração, como selo sobre o teu braço; porque o amor é forte como a morte;

a paixão, tão inflexível quanto a sepultura; a sua chama é chama de fogo,

labareda flamejante [do Senhor].

As muitas águas não podem apagar o amor, nem os rios afogá-lo.

Se alguém oferecesse

todos os bens de sua casa pelo amor, seria totalmente desprezado.

Em outras palavras, Salomão amou é perdeu, mas aprendeu muita verdade sobre o que Deus pretendera na teologia do casamento. Aprendeu ainda como a felicidade nessa instituição não deve ser encontrada ao colecionar mulheres (ou esposos), como se fossem um monte de brinquedos.

Cântico dos Cânticos celebra a dádiva do cônjuge, dedicando o livro inteiro ao tema. Se Salomão é o autor dessa obra (e é assim que declara o texto conforme o temos em 1.1; 8.12), então a introdução à obra pode ser feita por outro texto do mesmo escritor: Provérbios 5.15-21. Ali, na rara figura de linguagem conhecida como alegoria, Salomão, sob inspiração do Espírito Santo, ensinou aos seres humanos sobre a fidelidade conjugal. Comparou o desfrute do amor físico nos laços conjugais ao beber da própria cisterna e do seu próprio poço, dizendo:

Bebe a água da tua própria cisterna, das correntes do teu poço.

Por que permitir que tuas fontes e teus ribeiros de águas se derramem pelas ruas?

Sejam somente para ti, e não divididos com estranhos.

Que teu manancial seja bendito.

Alegra-te com a esposa que tens desde a mocidade.

Como corça amorosa e gazela graciosa,

que os seios de tua esposa sempre te saciem

e que te sintas sempre embriagado pelo seu amor [...]

Pois os caminhos do homem estão diante do SENHOR;

Ele observa todas as suas veredas. (Pv 5.15-19,21)[3]

Assim, quando Cântico dos Cânticos 4.12,15 repetiu:

Jardim fechado é minha irmã, minha noiva; sim, jardim fechado e fonte selada [...]

És fonte de jardim, poço de águas vivas...

dava continuação a muitas das mesmas metáforas e à mesma teologia de Provérbios 5.15-23. O propósito do livro, entretanto, foi declarado em Cântico

dos Cânticos 8.6-7. O amor era uma “chama de Javé”; não podia ser extinto, trocado, ou tentado por outros bens tais como riquezas, posição ou honra. Salomão, na verdade, tentara atrair a jovem sulamita para deixar seu namorado pastor lá onde vivia, mas tudo foi em vão. Salomão podia ficar com sua “vinha de confusão” (minha tradução para *Baal-Hamom,* “senhor da confusão”, v. 11), e, ainda mais, suas “mil” esposas (v. 12). O pastor, porém, tinha sua própria “vinha” (esposa) somente para si (v. 12). O livro, portanto, tinha a intenção de ser um comentário sobre Gênesis 2.24 e um manual da bênção e da recompensa do íntimo amor conjugal, uma vez que Javé acendera a chama e dera a capacidade para ter prazer nisso. Ele não poderia ser comprado por dinheiro algum — conforme Salomão aprendeu por amargas experiências, registrando-as sob a direção divina.

Imortalidade e a ressurreição do corpo

E o que se diz daquele bem acima de todos os bens — a imortalidade, ou até a ressurreição do corpo? Nenhum texto ensinou este fato mais claramente, nem foi tão calorosamente contestado com bases textuais ou hermenêuticas do que Jó 19.23-27. É claro que Jó perdera qualquer esperança nesta vida (17.1, 11-16); assim, clamou que seria vindicado após a sua morte, já que aparentemente não seria vindicado antes da morte.

E será que ele acreditava que isto incluiría a ressurreição do seu corpo? Jó 19.26 é passagem complicada:

Depois, destruído o meu corpo,

então fora da carne [ou: em minha carne] verei Deus.

Será que “em minha carne” significa que *fora* do corpo, ou *dentro* do corpo espera-se ver a Deus? O versículo 27 decide a questão: “Os meus olhos o verão, e não outros”.

Esta exegese ainda é recebida com profundo ressentimento. Alega-se que a ideia é por demais avançada, mesmo para a era salomônica, e muito mais para a era patriarcal na qual deve ser corretamente situada. Naturalmente, tal objeção deixa de lado a preocupação do homem antigo com a questão da morte e da imortalidade. Despreza o fato de quédoda a economia estatal do Egito já tinha sido organizada para enfrentar esta única questão da existência pessoal corpórea do homem após a morte. Esquece — se é que isso é possível — o mito babilônio de Adapa e a narrativa sobre Enoque na era pré-patriarcal. Mesmo que desprezemos todas estas sólidas evidências, ainda temos de enfrentar Jó 14.7:

Pois para uma árvore há esperança;

mesmo quando cortada, volta a brotar *[yahHíp],* e os seus brotos não deixam de existir.

—[156]-

Isto porque, ao redor do toco de uma árvore abatida, um broto após outro continua a brotar como continuação da árvore que, sem isto, estaria morta. Assim também acontece com o homem em Jó 14.14:

Quando o homem morre, por acaso voltará a viver?

Eu esperarei todos os dias da minha luta Até que eu seja libertado [brote, *Ifnpãtí].*

Veja só! Jó 14.14 declarou em termos análogos aquilo que acontece à árvore abatida, aquilo que acontece com o homem! Poucos comentaristas fariam a ligação entre os dois versículos, mas o escritor teve a intenção de que seus leitores a fizessem. Cumpriu sua intenção ao empregar a mesma raiz hebraica (*hlp*), no mesmo contexto, em Jó 14.7,14.

Semelhantemente, Eclesiastes 3.17 argumenta que Deus há de encontrar-se com o homem, como Juiz deste, naquele dia futuro marcado para o julgamento (cf. 12.14); porquanto o espírito do homem se dirige para cima (note-se o *artigo* no particípio e não o interrogativo), ao passo que a vida do animal vai para a terra (3.21-22). Sendo assim, o homem deve fazer algo enquanto ainda tem fôlego, e deve fazê-lo para a glória de Deus. Todavia, qualquer ato de qualquer significado deveria começar numa atmosfera de confiança na prometida ordem divina das coisas, ou seja, no temor a Deus.

Excurso: O relacionamento entre a literatura de sabedoria e a Torá

Com muita frequência, as seções sapienciais veterotestamentárias são descritas como o calcanhar de Aquiles de quase todas as teo-logias bíblicas. Por aparentemente carecer de quaisquer referências diretas à história de Israel, à aliança, eleição ou outro dentre os principais temas precedentes e subsequentes no progresso da revelação, a literatura sapiencial costumava ser tratada como uma enteada, uma intrusa no desenvolvimento teológico da Bíblia.

Era típico afirmar, nos círculos acadêmicos, que Provérbios, por exemplo, era originalmente uma iniciativa secular provocada pela necessidade de governar o estado.[4] Em vez de atribuir à antiga

sabedoria israelita a atenção central do “temor do Senhor/de Deus”, dizia-se que o nome Javé foi inserido posteriormente nos textos seculares, a fim de dar-lhes um tom mais espiritual e religioso.[5] Era como se Deus não tivesse declarado nenhuma diretriz para o ofício de rei (algo que, na realidade, o fizera, em Dt 17.14-20) nem tivesse afirmado o que exigia do estado, por meio da justiça, retidão e equidade. Obviamente, o motivo pelo qual a aliança sinaítica mais antiga não foi trazida a essas discussões acadêmicas era a tendência a datar tardiamente a lei de Moisés, como se tivesse sido escrita apenas após a era dos profetas do século X (exílicos) ou até mesmo depois (pós-exílicos).

A teoria documentária (comumente sob a rubrica de J, E, D e P) dominou a maior parte dos séculos XIX e XX como dado inconteste, embora ultimamente dê mostras de declínio, por falta de apoio evidenciai.[6] Porém, ficava claro que, se a lei de Deus surgiu posteriormente, a sabedoria

não poderia compartilhar com ela nenhuma correspondência, deixando órfã uma série de textos das Escrituras.

Essas questões — mais do que qualquer óbvia falta de referências a qualquer aliança ou à história de Israel — foram o motivo para que se desafiasse a possibilidade de algum tipo de organização unificada ou propósito único de Deus que se relacionassem com o restante do cânon bíblico. A erudição moderna, contrária às afirmações internas do Antigo Testamento, considerou a literatura sapiencial como algo estranho ao teor geral veterotestamentário, sobretudo à lei de Deus.

No entanto, nosso principal argumento é que, no plano da promessa de Deus, existe um grande número de correspondências entre a Torá e a literatura de sabedoria, especialmente no livro

—[158]-

de Deuteronômio.[7] Ainda que alguns, como Moshe Weinfeld, tenham observado as ligações entre os materiais sapienciais e Deuteronômio — por exemplo, na proibição da mudança de marcos de propriedades e da falsificação do sistema de pesos e medidas —, são incapazes de dar prioridade ao surgimento dos textos escritos das leis mosaicas (e, consequentemente, sua precedência escriturística aos materiais de sapiência), por causa de comprometimento prévio com a Hipótese Documentária.[8] Contudo, Deuteronômio 19.14 já proibira a remoção dos marcos territoriais do próximo, antes mesmo do registro de Provérbios 22.28 e 23.10-11. Da mesma forma, Deuteronômio 24.13-16 também advertira contra trapaças nos pesos e medidas, algo que em seguida foi

apresentado em forma proverbial em Provérbios 11.1; 20.10 e 20.23.

Existiam, entretanto, diversas outras leis da Torá que acharam espaço na forma de provérbios na literatura de sabedoria. Por exemplo, Tremper Longman, escritor evangélico, indicou uma série de correspondências entre o Decálogo (Êx 20.12-17) e Provérbios — apenas para citar um caso —, conquanto não veja uma relação necessária ou unificadora entre Lei e Sabedoria.[9] Ele elencou o seguinte:

O quinto mandamento O sexto mandamento O sétimo mandamento O oitavo mandamento O nono mandamento

Provérbios 1.8; 4.1; 10.1; 13.1 Provérbios 1.10-12; 6.17 Provérbios 2.16-19; 5; 6.20-35; 7 Provérbios 1.13-14; 11.1 Provérbios 3.30; 6.18-19; 10.8,12,17,19

O décimo mandamento Provérbios 16.18

Seria possível acrescentar outros paralelos, tais como o cumprimento de votos feitos a Deus (Dt 23.22-24; Ec 5.1-5; Pv 20.25). Observe — mais uma vez, apenas como exemplo — que as advertências contra parcialidade nas determinações de juizes aparecem tanto na Torá quanto, posteriormente, na literatura sapiencial (Dt 1.17; 16.19; Pv 24.23).

O fato de que Provérbios fala sobre “justiça”, “bem” e “mal”, como se fossem dados inquestionáveis, com pouca ou nenhuma necessidade de definição, trouxe dois efeitos contrários.[10] Isso levou Gerhard von Rad a fazer separação entre as origens secular e sagrada da sabedoria ou literatura sapiencial.[11] James Crenshaw, entretanto, argumentou que, ao menos em Provérbios 1—9, “o temor do Senhor” é empregado “de modo a praticamente sugerir as

leis e estatutos que Deus declarou a Israel”[12]. Crenshaw foi mais bem-sucedido do que von Rad na tentativa de solucionar o problema da literatura sapiencial em relação à totalidade da teologia bíblica.

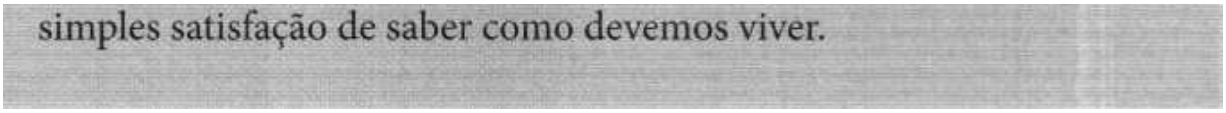
O tema do “temor do Senhor/de Deus” é o ponto de conexão entre as formas antigas e tardias da doutrina da promessa. De fato, esse tema também está presente em cada um dos cinco livros do Pentateuco, exceto o livro de Números[13] (Gn 20.11; 22.12; 42.18; Êx 1.17,21; 9.30; 14.31; 18.21; 20.20; Lv 19.14,32; 25.17,19,36,43; Dt 4.10; 5.26; 6.2,13,24; 8.6; 10.12,20; 13.4; 14.23; 17.19; 25.18,58; 31.12-13).

“O temor do Senhor” é o tema do livro de Provérbios (1.7) e, conforme defendemos neste capítulo, ocupa a maior parte do livro. O mesmo tema aparece no livro de Jó (1.1,8; 2.3; 28.28), bem como em Eclesiastes 3.14; 5.1-7; 8.12 e, de modo destacado, em 12.13. Qohelet resumiu seu livro inteiro dizendo: “Teme a Deus e obedece aos seus mandamentos” (12.13). Assim, Qohelet expôs que a sabedoria por ele defendida em seu livro se igualava, em grande parte, à sabedoria encontrada na observância e obediência aos mandamentos de Deus. Foi assim que Moisés argumentou em Deuteronômio 6.2 também: o temor do Senhor era melhor enxergado na observância de todos os decretos e mandamentos de Deus.

Portanto, os principais estudos sobre literatura sapiencial perderam o foco ao isolar da lei de Deus a sabedoria. Isso a fez encarar o dilema do relacionamento da sabedoria com o restante da teologia bíblica do Antigo Testamento. Em vez de presumir que o nome “Javé” era uma intrusão sobreposta ao estrato secular da sabedoria,

segundo os estudos contemporâneos tendiam fazer muitas vezes no passado, recomenda-se aqui que a lei de Deus achada na Torá seja o pressuposto básico para compreender os livros sapienciais veterotestamentários.

Desse modo, a ligação entre a promessa e a sabedoria era a mesma ligação vista entre a lei e a promessa. A sabedoria frequentemente empregava a instrução da Torá e a popularizava, colocando-a em formas proverbiais breves e memoráveis, acrescidas de uma pitada de sal que condensava o mandamento em observações espirituosas e engenhosas que poderíam ser memorizadas por todos os ouvintes. Sem tais ditos de sabedoria, homens e mulheres não conseguiríam apreciar Deus, o homem e todas as coisas boas e justas. Mas naqueles lugares em que o temor do Senhor/de Deus preparou o caminho, a vida pode, num instante, começar a fazer sentido, pela


simples satisfação de saber como devemos viver.

-[Capítulo 7]-

1

Ver a análise da literatura mais recente sobre a ideia de retribuição no AT, com quatro aspectos de retribuição no livro de Deuteronômio, por John G. Gammie, “The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy”, *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970): 1-12.

2

Jim A. Sanders, “Suffering As Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism”, *Colgate Rochester Divinity School Bulletin* 28 (1955): 28-31.

3

Para abordagem mais detalhada desta passagem, ver Walter C. Kaiser Jr., “True Marital Love in Proverbs 5.15-23 and the Interpretation of Song of Songs”, em *The Way ofWisdom: Essays in Honor ofBruce K. Waltke* ed. J. I. Packer e Sven Soderlund. Grand Rapids: Zondervan, 2000, p. 106-116.

4

Supplement 58. Sheffield: JSOT Press, 1987. Ver o cuidadoso artigo de Richard L. Schultz, “Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Canonical and Covenantal Perspective”, *Tyndale Bulletin* 48 (1997): 271-306.

5

Conforme Joseph Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism.* Oxford: Oxford University Press, 1995; James Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction.* Atlanta: John Know, 1981, p. 92-93; e Claus Westermann, *Roots of Wisdom: The Oldest Proverbs of Israel and Other Peoples.* Filadélfia: Westminster, 1995.

6

A principal corrente da crítica acadêmica que adota a Hipótese Documental defende uma data exílica ou pós-exílica para “D” (Deuteronômio) e “P” (Códigos Legais Sacerdotais) do Pentateuco. Essa linha de raciocínio tem sido refutada pela demonstração de que a estrutura de Deuteronômio segue um padrão pentapartite do segundo milênio a.C. (cerca de 1400), conforme encontrado nos Tratados Hititas do Grande Rei com Reis Vassalos,

provenientes de documentos de meados do segundo milênio a.C. Ver Meredith Kline, *The Structure ofBiblical Authority.* Eugene: Wipf and Stock, 1989, p. 21-44; e Kenneth A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 283-306.

7

Ver o capítulo 4 do Apêndice C, p. 475 ss. e Walter C. Kaiser Jr., *The Christian and the "Old" Testament.* Pasadena: William Carey Press, 1998, p. 115-126.

8

Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deutoronomic School.* Oxford: Clarendon, 1972, p. 365-367.

9

Tremper Longman III, *Proverbs,* Baker Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Baker, 2006, p. 82. Tremper não aceita o conceito de um tema unificador para a teologia do Antigo Testamento e, portanto, é relutante em reconhecer como a lei e a sabedoria compartilham de interesses mútuos, a despeito das infindáveis evidências do texto que ele expõe com tanta propriedade.

10

Esta observação foi feita por Cole Hamilton, aluno de minha turma sobre "Ética do Antigo Testamento", no Seminário Teológico Gordon-Conwell.

11

Von Rad, *Wisdow in Israel,* p. 62-64; 74-96.

12

James Crenshaw, “Prolegomena”, em *Studies in Ancient Israelite Wisdom,* ed. James Crenshaw. Nova Iorque: Ktav Publishing House, 1976, p. 96.

13

Novamente, devo ao meu aluno Cole Hamilton esta observação, encontrada em seu ensaio “What Has Wisdom to Do with Law? An Examination of the Correspondences of the Ethics of Law and Wisdom”, escrito para meu curso sobre “Ética do Antigo Testamento”.

O dia da promessa: profetas do século IX a.C.

Obadias, Joel

Agora que tanto a “casa” de Davi quanto o templo de Salomão tinham sido estabelecidos, o plano da promessa de Deus chegara a um ponto provisório em seu desenvolvimento. Assim, a narrativa do êxodo, declarando que Israel era filho de Javé, seu próprio povo, reino de sacerdotes, e nação santa, foi continuada e renovada em mais amplos aspectos do plano da promessa dado à semente davídica: Davi possuiria uma dinastia, trono e reino de duração eterna, todos os quais seriam uma “carta magna para a humanidade”. Aquele que haveria de reinar em nome de Deus agora ficava visível na linhagem de Davi.

Os profetas e a promessa

Os profetas agora podiam concentrar-se no plano e reino de Deus mundiais. Infelizmente, porém, o pecado de Israel exigia uma porção significante da atenção dos profetas. Mesmo assim, existiam, misturadas com as palavras de juízo e condenação, as brilhantes perspectivas do reino eterno de Deus conforme fora anunciado havia tanto tempo nas promessas.

É justamente aí que se vê o genial na doutrina da promessa. Tinha, conforme notou Willis J. Beecher, uma natureza dupla: “Era uma *profecia permanente* do tempo vindouro, e também era uma *doutrina religiosa disponível* para o ínterim”[1] (grifo nosso).

Assim, a promessa profética não era um grupo de predições espalhadas que somente depois vieram a fazer sentido, quando Cristo chegou e outros rein-terpretaram muitas das

antigas palavras proféticas. Se, pois, os profetas apenas prognosticassem ou previssem o futuro, então, o foco das suas mensagens teria recaído em duas coisas apenas: a palavra falada antes do evento e o próprio evento que era o cumprimento. Embora este ponto de vista quanto à profecia possa ser apropriado e legítimo em si mesmo, não consegue captar precisamente

aquele aspecto que mais cativava os corações e mentes dos escritores e santos do Antigo Testamento. Mais uma vez, foi Beecher quem melhor descreveu o que era aquela diferença. Segundo ele, a palavra *promessa* devia ser preferida à mera predição, porque a promessa dos profetas também incluía os meios históricos empregados para que aquele propósito se mantivesse vivo ao longo dos séculos, enquanto aguardava seu cumprimento final. Portanto, (1) a *promessa,* (2) os *meios* e (3) o *resultado* estão “

todos em mente ao mesmo tempo [...] Se a promessa abrangesse uma série de resultados, poderiamos vincular qualquer dos resultados isoladamente com a cláusula de predição, como profecia cumprida. Até este ponto, o nosso modo de pensar seria correto. Se, porém, confinássemos nosso pensamento àqueles itens na promessa cumprida, então seríamos levados a uma ideia inadequada e, provavelmente, falsa, quanto à promessa e seu cumprimento. A fim de compreendermos devidamente os elementos de predição, devemos vê-los à luz dos demais elementos.

Toda promessa cumprida é predição cumprida; é, porém, de extrema importância considerá-la como parte do plano da promessa e não como mera predição.[2]

Igual importância tinha a conexão inseparável entre a palavra profética e a história e a geografia nas quais se situava aquela palavra. As mensagens dos profetas não eram predições heterogêneas anunciadas a esmo, quase como ladainhas enfadonhas de castigos. Nem sequer era a predição o aspecto principal da profecia. Pelo contrário, os profetas eram proclamadores de retidão, pregando tanto a lei quanto a promessa, a graça e o juízo, para motivar o povo ao arrependimento e a uma vida de obediência, dentro da vontade e do plano de Deus. Suas predições frequentemente eram anunciadas como incentivos aos seus contemporâneos quanto à vida santa naquele tempo, uma vez que o futuro pertencia a Deus e a seu reino justo.

Naturalmente, mais coisas podiam ser achadas nestas predições do que vislumbres do futuro espalhados como se fossem pedacinhos de bombons para despertar o apetite de uma mentalidade sensível ou oculta, faminta por saber o que aparecería nas manchetes dos jornais do dia seguinte. Os profetas, longe de terem propósitos tão caprichosos, muitas vezes colocaram suas palavras futu-rísticas na fraseologia e padrões conceptuais das profecias e eventos do passado. Deliberadamente tomavam emprestados elementos da promessa abraâmica e davídica, suplementando-os. Para eles, o futuro fazia parte da única promessa cumulativa de Deus. Sendo assim, as chamadas passagens messiânicas nos profetas escritores eram, em sua maior parte, repetições e complementos com implicações homiléticas e amplificações da promessa conforme ela fora origi-

nalmente dada a Abraão, Israel ou Davi. Estas predições, portanto, não eram desconexas ou espalhadas aleatoriamente; antes, brotavam do mesmo tronco da doutrina da promessa que era comum a todas elas.

Alguns, por certo, levantarão objeções contra as persistentes inclusões, naquele único plano da promessa que diz respeito à carreira nacional de Israel com suas possessões geográficas. Sem dúvida, alguns estudiosos judaicos e racionalistas chegaram à conclusão de que, já que a carreira política de Israel e suas possessões geográficas ocupavam ênfase tão óbvia nas predições da promessa, não se pretendia dizer nada mais do que o seguinte: estas predições não passavam de meras aspirações demográficas e políticas da nação de Israel, conforme as visões de alguns dos bardos proféticos de Israel! Em consequência, todas as demais tentativas para aplicar esta promessa à igreja ou a Jesus Cristo eram falsas, e excediam em muito qualquer coisa que os profetas tenham a qualquer tempo pretendido dizer. Semelhante conclusão, porém, deixou de levar a sério o próprio Antigo Testamento, e, muito menos, as realidades históricas.

Muitos intérpretes cristãos, por outro lado, erraram da mesma maneira, do lado oposto da promessa que ressaltaram. Negavam que sobrasse alguma coisa na promessa para o Israel nacional, depois da chegada da era cristã. No entanto, já no começo do século XX, Willis J. Beecher comentou:

Se o intérprete cristão persiste em excluir o Israel étnico do seu conceito de cumprimento, ou em considerar a participação de Israel na questão como meramente preparatória e não eterna, ele entra em conflito com o testemunho claro de ambos os testamentos [e poderiamos agora, desde 1948, acrescentar “e com o que parece ser o veredicto da história também”]...

As declarações bíblicas, corretamente interpretadas, incluem no cumprimento não somente Israel, a raça com a qual a aliança é eterna, como também o Cristo pessoal e

sua missão, com o Israel espiritual inteiro, dos redimidos de todas as eras. O Novo Testamento ensina isto como doutrina cristã, para levar pessoas ao arrependimento, e para a edificação; e o Antigo Testamento o ensina como doutrina messiânica, para levar pessoas ao arrependimento, e para edificação [...] Tanto a interpretação exclusivamente judaica quanto a interpretação exclusivamente cristã
são igualmente erradas. Cada uma delas é correta naquilo que afirma e incorreta naquilo que nega.[3]

jU'

A promessa era, portanto, nacional e cosmopolita. Israel ainda haveria de receber aquilo que Deus prometera incondicionalmente: nacionalidade, o rei davídico, terra e riquezas. As nações da terra também receberíam a bênção prometida, através da semente de Abraão. De fato, até os confins da terra se voltariam para o Senhor (SI 72.11,17). Tais implicações cosmopolitas desta grandiosa promessa seriam posteriormente o assunto do concilio de Jerusalém,

em Atos 15, e Paulo faria do tópico inteiro uma parte da sua discussão do plano redentor de Deus em Romanos 9—11.

Concluímos, portanto, que a promessa de Deus nos profetas era um plano unificado e único, eterno em seu escopo e cumprimento, embora tenha havido pontos climatéricos no decurso do avanço da história do seu desenvolvimento. Em seu desenvolvimento, era cumulativo* Quanto ao seu escopo, era tanto nacional quanto cosmopolita, enquanto Israel e todas as tribos, povos e nações eram vinculados, pela fé, em um único programa. Segundo E. Jenni,[4] semelhante doutrina do Messias, com muitos dos seus aspectos concomitantes, não tinha nenhuma

correspondência verdadeira em toda a literatura e ideologia do Antigo Oriente Próximo.

A promessa no século IX

A divisão do reino depois dos dias de Davi e Salomão foi a primeira de uma série de crises que Israel enfrentaria como resultado dos efeitos corrosivos do pecado. Inexoravelmente, as nuvens tempestuosas do julgamento divino continuariam a se amontoar enquanto um sem-número de videntes proféticos intercediam com as dez tribos do norte (também chamadas “Efraim” ou, muitas vezes, simplesmente “Israel”, em contraste com Judá) e com as duas tribos do sul (que incluíam “Benjamim”, sendo frequentemente chamadas apenas “Judá” para representar ambas) a fim de se arrependerem e abandonarem o caminho de ruína que escolheram. Entretanto, como a nação permanecia endurecida e resoluta em sua preferência pela idolatria maligna e pela rebelião contra Deus, os profetas declararam, de modo sempre mais definido, que o povo de Deus precisaria mais uma vez passar pelo cadinho do julgamento divino antes de ser libertado e, finalmente, ter licença para cumprir seu verdadeiro destino. Portanto, a forma presente da instituição divina da nação tinha de ser julgada; esta, porém, seria seguida por outro novo dia, novo servo, nova aliança, e novo triunfo da parte de Deus.

O primeiro sinal deste novo avanço surgiu com Elias e Eliseu (lRs 17—2Rs 9), cujo envolvimento direto na arena política do reino do norte era mais pronunciado em suas ações do que em suas palavras. Nas suas pessoas, simbolizavam dois aspectos do poder divino em seu relacionamento com o povo: Elias era o poder divino judicial oposto a um povo rebelde que estava disposto a trazer total destruição sobre

si próprio; Eliseu era o derramamento da bênção divina quando o povo se arrependia.[5] Logo depois, no entanto, veio a palavra de Deus transmitida através de uma longa fileira de profetas escritores. Sem qualquer pretensão de impor uma solução final, pode-se argumentar com grau razoável de certeza que Obadias e Joel foram os primeiros profetas escritores.[6] Quanto a ambos os profetas, o tema da sua mensagem era um futuro dia do Senhor *(yôm YHWH).* Este dia foi assinalado por sua presença parcial já nos eventos trágicos da alegria maliciosa de Edom ao ver sua rival, Jerusalém, ser humilhada por um invasor (cf. Obadias) e também numa praga devastadora de gafanhotos e numa seca (cf. Joel) em Israel.

Independentemente de quaisquer efeitos *imediatos* daquele dia iminente, seu surgimento final seria o tempo de um divino acerto de contas com Israel e com todas as nações, quando o Senhor voltasse pessoalmente, revelando seu caráter justo. Seria um período mais marcado por seu conteúdo do que pela duração do tempo ou pelo comprimento daquele "dia". Como os "últimos dias" ou a "era final" (*'ahªrít hayyãmím),* que começaram a ser discutidos em Gênesis 49.1 e Números 24.14, o dia do Senhor é aquele tempo de juízo mundial durante o qual Deus fará conhecida a sua supremacia sobre todas as nações e sobre a própria natureza.[7] Javé se vindicará por meio de suas grandes obras que todos os homens reconhecerão como divinas na sua origem. O juízo será universal, inescapável e retribuidor.

O livro de Obadias

Obadias, com vinte e um versículos, é o livro mais curto do Antigo Testamento. À semelhança de Malaquias, Obadias é identificado apenas por seu nome, o que leva alguns a acreditar que ambos os casos descrevem sua missão, em

vez de suas identidades — Obadias significa “servo do **Senhor”** (aparece em lRs 14.18; 2Rs 17.23 como título de profeta), e Malaquias significa “meu mensageiro”. Embora tratados aqui como nomes dos profetas, pode-se muito bem argumentar que são títulos, e não nomes.

A mensagem de Obadias era uma profecia contra o vizinho oriental de Israel, Edom, que descendia de Esaú (Gn 36). A mensagem de Deus para Edom tratou, primeiramente, com seu orgulho por sua posição geográfica, sua riqueza por cobrar pedágio nas rotas comerciais que passavam pela nação, suas alianças com muitas dessas nações mercantis, e sua atitude de autossuficiência (Ob 2-9).

Edom também foi castigado pela violência que fez a seu irmão “Jacó” (isto é, Israel) e pela maneira como se manteve indiferente no dia da derrota de Israel, não lhe oferecendo nenhuma ajuda e conspirando com o inimigo (v. 10-14). Edom será julgado pelo que fez, mas Israel será restaurado (v. 15-21).

Edom e a promessa

Pela primeira vez na literatura profética, achamos em Obadias a expressão “dia do Senhor”. Por causa do orgulho de Edom (v. 1-9) e sua ação violenta contra seu irmão, Jacó (v. 10-14), aquela nação receberia, no dia do Senhor, o mesmo tratamento que as nações pagãs (v. 15-21). Assim como os amalequitas representaram a parte oposta ao reino de Deus, com sua ação selvagem de retaguarda contra os israelitas doentes e idosos que ficavam para trás na jornada pelo deserto (Êx 17.8-15; Dt 25.17-19), assim também Edom passara a representar o reino dos homens. Edom era, agora, “a quinta-essência do paganismo”[8] (Ob 15-16; cf. Is 34.2,5 e Ez 35.14; 36.5). Marten Woudstra descreveu a situação com clareza, como segue:

Por mandamento e aprovação divinos, esta inimizade [cf. Gn 3.15] existia entre o povo de Deus e as nações, sendo que estas últimas eram consideradas como representantes das forças de descrença [...] Rápida observação de Êx 23.22 [“serei inimigo dos teus inimigos”] deve deixar claro que esta inimizade era real [...]

Isto esclarece a nota de seriedade final que permeia alguns dos salmos, tais como SI 137 e SI 139.21-22. Nestes salmos, o israelita fiel se identifica com a causa de Deus. Aquela causa não pode triunfar a não ser mediante a derrota total de tudo quanto se opõe a ela.[9]

Neste caso, zombar e alegrar-se à custa da “herança” de Javé, a casa de Israel (p. ex., Ez 35.15), era zombar e desafiar o próprio Javé, porque ele se vinculara a um povo e a um país (Dt 4.33 ss.) com o propósito de salvar a todos. Além disto, ele era o Soberano de todas as nações, de qualquer modo (32.8,9); sendo assim, qualquer gracejo à sua obra de bênção ou julgamento entre Israel estava completamente fora de cogitação. Edom não escaparia daquele juízo divino iminente que também recairía sobre as nações.

Em contraste com a destruição destas nações, em Monte Sião (Ob 17) haveria um remanescente, um “grupo de escapados” (*p^{e}lêtãh;* cf. Joel 2.32 e Is 37.32, em que a palavra forma um paralelo com a palavra mais comum para “remanescente”, *s^{e}’ertt)* que emergiría vitorioso de novo, sob o ímpeto da energia divina que lhe seria concedida. Então, Israel mais uma vez estendería seu domínio sobre a terra antiga de Canaã e sobre os territórios que a cercavam,

inclusive o Neguebe, o território dos filisteus, Gileade, ao leste do Jordão e a Síria, estendendo-se ao norte até Sarepta no Líbano toda esta área conforme a promessa feita ao patriarca Jacó e a José (Ob 18-20). Davi e Salomão já tinham reinado parcialmente sobre estas terras, mas depois as perderam. Elas, porém, seriam retomadas naquele dia.

O método empregado por Deus para restabelecer seu reino seria através de "salvadores" (*môsi'ím*, v. 21), cumprindo o ofício de "julgar" e "reger" (*sop^{e}tim*), assim como fizeram nos dias dos juizes (Jz 2.16,18). Sião, isto é, Jerusalém, seria o centro, e "o reino será do **Senhor**" (Ob 21).

Quanto ao cumprimento desta profecia, Obadias combinou num só quadro aquilo que a história separou em tempos e eventos diferentes. Na realidade, Judas Macabeu, João Hircano, Alexandre Janeu e a oposição dos zelotes ao domínio romano levaram a efeito o colapso dos edomitas ou idumeus.[10] [11] Aquilo, porém, era apenas amostra do triunfo final de Deus contra todas as nações hostis aparentadas. Dessa forma, o dia do Senhor percorria toda a história do reino de Deus de tal modo que ocorria em cada julgamento específico como evidência de seu cumprimento completo, que estava perto e se aproximava.

O livro de Joel

Dado que (1) Joel está situado entre Oseias e Amós, no cânon hebraico dos profetas menores; (2) os inimigos de Judá são nações circunvizinhas, e não os impérios posteriores da Assíria, Babilônia ou Pérsia; (3) mais da metade dos setenta e três versículos do livro são citados pelos outros profetas; e (4) o livro não menciona o nome de nenhum rei que governava em Judá, parece equilibrado datar a redação de Joel para os dias de Joás, rei de Judá (835—796 a.C.), durante sua minoridade, quando a

responsabilidade de governo estava a cargo dos sacerdotes e anciãos.[11]

O livro foi escrito para explicar a cataclísmica praga de gafanhotos que sobreveio ao interior de Judá (Jl 1.2-4). Contudo, atentava para além dessa circunstância imediata, olhando para o escatológico "dia do **Senhor",** quando Deus julgaria todas as nações da terra. O problema da praga de gafanhotos foi, então, aumentado pela seca e pelo fogórfl. 19-20). Assim, os beberrões choravam por não haver vinho (1.5), os sacerdotes lamentavam por não haver produtos para os sacrifícios (1.9), e os fazendeiros desesperavam-se pela ruína de suas plantações (1.11). Chegara a hora de vestir pano de saco e jejuar, em arrependimento nacional (1.13-14).

—[168

O dia do Senhor não oferecia nenhuma panaceia ou alívio para o desobediente; antes, era dia de terrível destruição (Am 5.18). Aquele futuro dia do Senhor seria dia de trevas e escuridão (J1 2.30-31) e envolvería as nações que abusaram de Israel (3.1-16).

Duas vezes em Joel, repetiu-se; "O **Senhor** tem feito grandes coisas!" (2.20,21), garantindo a todos que Deus ainda estava no controle da história e dos elementos da natureza. Os gafanhotos foram mensageiros de Deus para um povo surdo, advertindo-lhes que tudo entraria em colapso, e chegara a hora de "rasgar os corações" (2.13), e não simplesmente as vestes.

São múltiplas as alusões neotestamentárias à linguagem de Joel, conforme ilustrado por C. H. Dodd e David A. Hubbard;

1. O som da trombeta anunciando aquele dia (Jl 2.1; cf. ICo 15.52; lTs 4.16; Ap 8.6—11-19);

2. O emprego da palavra “perto” indicando a iminência daquele dia (Jl 1.15; 2.1; 3.14; cf. Mt 24.32; Mc 13.29; Tg 5.8);

3. O julgamento dos gentios (Jl 3.1-14; cf. Mt 25.31-46);

4. Os sinais de escurecimento do sol e das estrelas (Jl 2.30-31; 3.15; cf. Lc 21.25; Ap 8.12);

5. O abalo do céu e da terra (Jl 3.16; cf. Hb 12.26);

6. A ordem de “lançar a foice, porque a colheita já está madura” (Jl. 3.13; cf. Mc 4.29);

7. A comparação dos gafanhotos a cavalos (Jl 2.4-5; cf. Ap 9.7,9);

8. A profecia da vinda do Espírito Santo (Jl 2.28-32; cf. At 2.14-41);

9. A base fundamental da promessa do evangelho com o convite “todo aquele que invocar o nome do **Senhor** será salvo” (Jl 2.32; At 2.21,39).[12]

O dia do Senhor

Uma praga terrível de gafanhotos seguida por uma seca desoladora foram prenúncios do grande e terrível dia do Senhor. Embora a hora já fosse muito adiantada, ainda haveria oportunidade para o arrependimento. Teria, porém, de ser uma tristeza genuína e do fundo do coração por causa dos pecados, e uma meia-volta na vida (Jl 2.12-13).

Quando o povo respondeu com jejuns, choro e orações (2.15-17), “Então o **Senhor** mostrou zelo para com sua terra e se compadeceu do seu povo”; o Senhor respondeu a suas orações” (v. 18-19).[13] Com o versículo 18, o tom do

livro é invertido. Antes o juízo prevalecera (em 1.1—2.17), agora a bênção e a esperança dominariam o restante do livro. Semelhante mudança somente poderia ser atribuída a dois fatos: (1) o Senhor Deus deles era “misericordioso e compassivo, e tardio em irar-se e grande em amor” (2.13b) e (2) o povo se arrependeu, “rasgando o coração e não as vestes” (v. 13a). Em resposta ao seu arrependimento, Deus prometeu que os abençoaria. Os dons de Deus se dividiam em dois grupos: (1) a bênção imediata de uma terra produtiva (v. 19-27) e (2) a promessa de um futuro derramamento do Espírito de Deus sobre toda a carne (2.28-32). A bênção, portanto, faria parte do conteúdo daquele “dia”.

Entrementes, o restante da descrição do dia do Senhor era muito semelhante àquilo que Obadias escreveu. Era “força destruidora do Todo-Poderoso” (1.15-16), “dia de trevas e de escuridão, dia de nuvens e negridão!” (2.2), um dia “mui terrível”; “quem o suportará?” (v. 11).

O dia do Senhor, porém, era, aqui também, mais do que julgamento. Era um tempo de libertação para todos aqueles que invocassem o nome do Senhor (2.32), acompanhado por sinais cósmicos anunciando a sua chegada (v. 30-31). E, conforme já foi notado, era caracterizado pelo derramamento do Espírito de Deus sobre toda a carne (v. 28-29).

O tempo marcado para o derramamento do Espírito ficou indefinido, “depois disso” (*’ah^{a}rê ken).* Por certo, o “depois disso” poderia se referir a 2.23b, em que a chuva temporã

(a primeira chuva) e a serôdia (a última chuva) viriam "como outrora" (*hãrVsôn*); "depois", um pouco mais tarde, o Espírito seria derramado. Note-se, porém, que 2.29 repetiu a frase inicial de 2.28 ("derramarei o meu Espírito"), com uma pequena mudança: "naqueles dias" (*bayyãmhn hãhêmmâh).* Portanto, o sentido escatológico que o apóstolo Pedro deu àqueles versículos no dia de Pentecoste se pode achar em 2.29, se não em 2.28. Este derramamento não poderia ter sido no futuro imediato, uma vez que o versículo 26 retrata um período de calma prosperidade que precedería a qualquer crise mundial introduzida no versículo 28.[14] Quando Pedro citou esta passagem no dia de Pentecoste, situou aquela bênção "nos últimos dias" (*en tais eschatais hemêrais,* At 2.17). Semelhante ponto de vista da duração do período escatológico, começando com a era cristã e estendendo-se até à segunda vinda, encontra-se em várias passagens do Novo Testamento (p. ex„ Hb 1.1-2; lPe 1.20; 2Pe 3.3). Além disto, o mesmo fenômeno de evpntos próximos e distantes, ou cumprimentos múltiplos, todos fazendo parte dàʳmesma e única intenção do autor de transmitir a verdade, apareceu na visão de Obadias do dia do Senhor com sua imediata vitória sobre Edom, e na vitória total do reino de Deus, no futuro distante. Assim, o Pentecoste fazia parte do dia do Senhor. Havería, porém, ainda outro dia final — se não muitos outros no ínterim — em que Deus derramaria seu Espírito como a chuva "sobre todas as pessoas [toda carne]" (cf. Jl 2.28).

Qual, pois, seria a extensão desta bênção sobrenatural do Espírito? Usualmente, quando o AT empregava a expressão "toda a carne" *(kol bãsãr),* queria dizer a totalidade da raça humana (Gn 6.12-13; SI 45.21, *passim).* Neste contexto imediato, a frase "vossos filhos e vossas filhas", conforme alguns, categoricamente a limitaria a todos os judeus.[15] Isto não é totalmente certo. É certo que a diferença de idade

(jovens e velhos), de sexo (filhos e filhas) ou de posição (servos e servas) não afetaria a universalidade desse dom do Espírito. Assim, aquilo que Moisés expressou apenas como um ideal desejável para cada israelita em Números 11.29, agora seria visto como uma realidade. Naquele dia, Israel não somente serviria ao Senhor como reino de sacerdotes (Êx 19.6), mas como profetas também. Sem dúvida, este benefício seria estendido além dos judeus, assim como, mais tarde, o apóstolo Paulo viu sua aplicação a toda a humanidade, em Romanos 10.12-13.

Além do derramamento do Espírito de Deus sobre toda a carne, os céus e a terra ficariam convulsionados com sinais poderosos semelhantes àquela grande libertação do Egito, quando Deus enviou as pragas de sangue e de fogo (Êx 7.17; 9.24) e quando apareceu no monte Sinai em colunas de fumaça (19.18). Assim, o mundo atual seria trazido a uma conexão íntima com o julgamento e a salvação da parte de Deus, enquanto ele interferia na história humana. O dia de juízo original de Joel 2.1-17, interrompido temporariamente pelo arrependimento de Judá, teria de surgir de novo no futuro. Quem, porém, invocasse o nome do Senhor, durante aqueles dias, seria "salvo" (*yimmãlêt*, "ser tirado de modo despercebido"). No monte Sião, capital do reino de Deus, haveria "os que escaparem" (*p^{e}lêtâh*), e "sobreviventes" (*s^{e}ridim*, 2.32). Enquanto nações escapavam, no entanto, Javé julgaria e destruiria todas as nações no vale de Josafá (3.2), aparentemente todas as impenitentes.

Neste caso também houvera uma teologia antecedente que alimentava esta doutrina do dia do Senhor (Êx 32.34; Dt 31.17-18,29; cf. Gn 49.1; Nm 24.14; Dt 4.30). O que tinha começado em Êxodo 32.34 como um "dia da minha visitação", quando "o meu anjo" vingaria seus pecados, agora foi projetado a partir daquele dia na nação Israel para

o tempo do fim, envolvendo todas as nações. O “dia da visitação de Javé” estabelecido contra o pecado de seu povo, em julgamento, crescia. Já não era apenas um “dia de visitação”, que poderia ser qualquer tempo de castigo nacional; era “o dia da sua visitação”, um dia que se destacava como supremo, se comparado a outros dias. Naquele conflito final na terra, o Rei Javé derrotaria de modo decisivo todas as nações reunidas que se levantavam contra os exércitos de Deus. De repente, a foice de julgamento começaria a agir, e teria

[171 1—

início a ceifa e o pisar do lagar. O céu e a terra tremeriam, e multidões se precipitariam para o campo da batalha no vale da decisão (Jl 3.13-14).

Joel 3.1-21 veio a ser a passagem clássica para o restante do Antigo Testamento, no que diz respeito ao julgamento final de Deus sobre todas as nações. Veio também a ser a declaração clássica do bem-aventurado desfecho do povo de Deus. Este povo possuiria, também, uma terra muitíssimo fértil, enriquecida com fontes de águas correntes, e gotejando com vinho e leite. E, como clímax de tudo, Javé pessoalmente habitaria em Sião.

Repetidamente se dizia que este dia do Senhor estava “perto” (*qãrôh*, Ob 15; Jl 1.15; 2.1; 3.14, e, mais tarde, em Is 13.6; Sf 1.7,14; Ez 30.3, *passim).* Beecher fez a seguinte advertência:

Esta representação é feita por profetas que viviam separados por muitas gerações, e, portanto, por profetas que sabiam que outros profetas já a tinham feito gerações antes. Isto talvez indique que os profetas pensassem do dia de Javé como algo genérico; não seria uma ocasião que

ocorreria de uma vez para sempre, mas uma ocasião que poderia ser repetida conforme a exigência das circunstâncias.[16]

E, naturalmente, aquele tempo final seria o clímax e a súmula de todo o restante. Conquanto os eventos dos próprios tempos deles se encaixassem no padrão do julgamento futuro de Deus, aquele dia final era incomensuravelmente maior e mais permanente nos seus efeitos salvadores e julgadores.

[Capítulo 8]

1

Willis J. Beecher, *The Prophets and the Promise* (1905). Reimp. Grand Rapids: Baker Book House, 1975, p. 242.

2

Beecher, *Prophets*, p. 376.

3

Prophets, p. 383.

4

E. Jenni, “Messiah”, *Interpreters Dictionary ofthe Bible,* 4 vol. Nashville: Abingdon, 1962, 3:361.

5

Devo este simbolismo a Conrad von Orelli, *The Old Testament Prophecy of the Consummation ofGods Kingdom Traced in Its Historical Development,* trad. J. J. Banks. Edimburgo: T. & T. Clark, 1889, p. 194.

6

Para uma discussão da história desta datação, ver Leslie Allen, *The Books of Joel*, *Obadiah, Jonah and Micah.* Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 129-133. As provas detalhadas expostas por Caspari em 1842 ainda parecem ser preferíveis a uma data de 586 a.C. ou pós-exílica. Assim, o livro pode ser situado no reinado de Jeorão (2Cr 21.8-10,16-17), 848—841 a.C.; cf. Gleason L. Archer Jr., *A Survey of Old Testament íntroduction*, ed. rev. Chicago: Moody Press, 1974, p. 299-303 [publicado em português com o título *Merece Confiança o Antigo Testamento?* São Paulo: Vida Nova, 1979]. Ver também David W. Baker et al., *Obadiah, Jonah and Micah.* Downers Grove: InterVarsity Press, 1988.

7

Embora as duas expressões nunca sejam formalmente vinculadas, nem haja a ideia de julgamento incluída em "dias vindouros", é fato que Deuteronômio 31.17-18 vincula o julgamento de Deus com "aquele dia" vindouro.

8

Patrick Fairbairn, *The Interpretation of Prophecy.* Londres: Banner of Truth Trust, 1964, p. 222.

9

Marten Woudstra, "Edom and Israel in Ezekiel", *Calvin Theological Journal* 3 (1968): 24-25.

10

Flávio Josefo, *Antiguidades dos Judeus,* 12.8.1; 13.9.1; 13.15.4; *Guerras dos Judeus,* 4.9.7.

11

Ver Walter C. Kaiser Jr., *A History of Israel: From Bronze Age Through the Jewish Wars.* Nashville: Broadman and Holman, 1998, p. 336-337.

12

C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology.* Londres: James Nisbet, 1952, p. 62-64; David A. Hubbard, *Joel and Amos,* Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove: InterVarsity Press, 1989, p. 38 [publicado em português com o título *Joel e Amós,* Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1996],

13

Apesar da inexplicável preferência, em diversas traduções modernas, pelo tempo futuro nos quatro verbos de 2.18, há pouca dúvida de que esses verbos devam ser traduzidos no tempo passado (com base no uso reiterado e sistemático dos mesmos tipos de construções hebraicas alhures).

14

Von Orelli, *Old Testament Prophecy,* p. 205, n. 13.

15

Conforme comentou Allen, *Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah,* p. 98, n. 10, a tradução de JB e NEB [em inglês] “toda a humanidade” era, portanto, inexata, daí a grande surpresa de um Pentecoste dos gentios em Atos 10.45. Em Ezequiel 39.29, Deus tinha prometido especificamente que “derramaria o seu Espírito sobre a casa de Israel”. As duas expressões, no entanto, não podem ser diferentes sem se excluírem mutuamente? É interessante notar que Paulo

aplicou esta passagem à chamada universal do evangelho em Romanos 10.12-13.

16

Beecher, *Prophets,* p. 311; idem, “The Day of the Lord in Joel”, *Homiletical Review* 18 (1889): 355-358; idem, “The Doctrine of‘The Day of the Lord’ Before Joels Time”, *Homiletical Review* 18 (1889): 440-451; idem, “The Doctrine of‘The Day of the Lord’ in Obadiah and Amos”, *Homiletical Review* 19 (1890): 157-160.

Os servos da promessa: profetas do século VIII a.C.

No século VIII a.C., surgiu uma intensa atividade profética, divinamente inaugurada, mormente para advertir o reino do norte de sua iminente destruição, caso não se arrependesse nem invertesse o seu modo de viver. Infelizmente, com a exceção de parcas respostas semelhantes àquela que foi dada à pregação de Miqueias — que tiveram efeito momentâneo em Judá (e não no reino do norte), durante o reinado de Ezequias (Jr 26.18-19) —, as dez tribos do norte precipitaram-se para a destruição de sua existência nacional e de sua capital. Isto aconteceu finalmente em 722 a.C., quando sua capital, Samaria, caiu pouco depois da queda da cidade principal da Síria, Damasco, em 732 a.C.

Deus, em sua graça, providenciou quatro décadas inteiras de pregação profética antes dessa calamidade do século VIII, mas tudo sem resultado. Este grupo de proclamadores incluiu Amós, Oseias, Jonas, Miqueias, e o maior deles todos: Isaías. Alguns começaram suas advertências e promessas enquanto a nação ainda estava jubilosa com os sucessos de Jeroboão II, e com a expansão territorial, as riquezas e o luxo que seu reinado trouxera. Os ricos espreitavam os pobres e favoreciam os réus da sua própria classe, nos tribunais. E todos igualmente perderam sua credibilidade quando procuraram andar *tanto* com Baal *quanto* com Javé. As práticas religiosas se tornaram máscara para todos os tipos de pecados de imoralidade, injustiça e lascívia. O juízo ou o arrependimento teriam de chegar logo, ou então Deus não seria mais digno de credibilidade.

O livro de Amós

O profeta Amós é a única pessoa na Bíblia com esse nome, que significa algo como “suportar” ou “colocar uma carga em”. Amós não começou como profeta, mas como criador de um tipo especial de ovelhas e cabras, conhecidas por suas pernas curtas e pelos finos (hebr. *nõqêd).* Era também cultivador de sicômoros. (Se um fruto do sicômoro fosse arrancado no momento certo, insetos e fluidos amargos iriam embora, permitindo que o fruto ficasse bom, mas apenas para os

padrões alimentares de alguém pobre.) Sua cidade natal era Tecoa, cerca de seis quilômetros ao sudeste de Belém, tendo vista para o mar Morto. Amós ministrou durante os reinados de Uzá (792—740 a.C.) e Jeroboão II (793—745 a.C.); eram tempos de grande riqueza e luxo em Israel.

Seu livro apresenta um dos mais claros esboços, facilmente apreendido pelo uso reiterado de construções retóricas. Nas mensagens de juízo proferidas por Amós acerca das nações circunvizinhas, bem como Israel e Judá, repetidas vezes ele empregou a fórmula: “Pelas três transgressões de Damasco, sim, e pela quarta, não retirarei o castigo” (1.3—3.15). A lista de atrocidades atribuídas a essas seis nações incluía crueldade extrema, tráfico de escravos,
sequestro, massacre de mulheres e crianças, e profanação de cadáveres — todas eram, em princípio, violações da aliança com Noé.[1] Adiante, apresentaram-se três mensagens, iniciadas com “ouvi esta palavra” (3.1-15; 4.1-13; 5.1-17), sendo então seguidas por dois anúncios de desgraça: “Ai de vós” (5.18-27; 6.1-14). O livro concluiu com cinco visões nos capítulos 7—8 (“O **Senhor** Deus me mostrou o seguinte”), tendo duas interrupções, uma em 7.10-17 (feita pelo profeta de Betei chamado Amazias) e outra em 8.1-3 (“Ouvi isto”). Houve também dois interlúdios teológicos, em 8.4-14 e 9.1-10. Por fim, Amós profetizou a restauração da decadente dinastia de Davi (9.11-15).

Para esse tempo conturbado, Deus preparara um boiadeiro e cultivador de sicômoros da cidade de Tecoa, na parte mais agreste de Judá. Esse sulista foi enviado para o norte por volta de 760—745 a.C., portando uma mensagem urgente de juízo e salvação, caso o povo se arrependesse.

Juízo sobre as nações, bem como Israel e Judá

O registro do ministério de Amós, como vimos acima, foi disposto em três seções bem ordenadas: (1) em 1.1—2.16 trovejou contra Israel e seus vizinhos por sua falta de justiça uns para com os outros, e todos para com o próprio Deus; (2) em 3.1—6.14 exortava Israel a buscar a Deus (5.4,6,14) ou, senão, preparar-se para um acerto de contas, face a face (4.12); e (3) em 7.1—9.15 recebeu cinco visões, oferecendo, no início, alguma proporção de escape, mas depois se endurecendo até não haver modo algum de escape, a não ser na divina oferta escatológica de esperança futura, apesar da destruição à certa.

Amós, de modo muitíssima claro, contemplava a Deus como soberano Senhor de toda a terra. Não somente foi ele quem libertou Israel do Egito e dos amorreus (2.9-10), como também guiara o êxodo dos filisteus de Caftor e dos sírios de Quir (9.7); estes, junto aos etíopes, tinham sido favorecidos por Javé de modo sem igual. Consequentemente, todas as nações tinham de conformar-se com o seu padrão de justiça. Toda nação que deixava de viver à altura daquele padrão ficava condenada, não pelos seus próprios deuses, mas, sim, pelo Deus único, Javé. A lista de queixas divinas contra estas nações foi conferida por Amós: barbarismo na guerra, praticado por Damasco (1.3-5) e Amom (v. 13-15); incursões escravistas e comércio de escravos praticados pela Filístia (v. 6-8) e por Tiro (v. 9-10); a hostilidade dos edomitas contra seu irmão Jacó (v. 11-

12); a profanação dos ossos do rei edomita pagão, feita pelos moa-bitas (2.1-3); a rejeição da lei de Deus por-parte de Judá (v. 4-5); e os desvios morais das dez tribos do norte (v. 6-16). Todas as nações tinham de aprender, o mais rápido possível, que a norma estabelecida pelo caráter e pela lei de Javé definia os padrões mediante os quais o domínio justo de Deus julgaria todas as nações universalmente.

Este Senhor da história era o governante soberano, por direito de criação. Em três hinos, Amós celebrou a grandeza daquele que "forma os montes, cria o vento e diz ao homem o seu pensamento" (4.13; cf. 5.8-9; 9.5-6). De fato, Senhor dos Exércitos era seu nome. Era, porém, mais do que Criador. Era, também, o controlador da história e dos destinos dos homens. Seu emprego da fome, seca, crestamento, pestilência e guerra podería ter propósito redentor se os homens apenas escutassem; pois, mesmo quando os homens deixavam de escutar o *preceito* da palavra de seus servos, os profetas, talvez escutassem sua *penalidade* — imposta não em retribuição pelos pecados, mas como dispositivo para prender a atenção deles. Note-se a série de cinco penalidades em Amós 4.6-11, caindo como o triste badalar de um cântico fúnebre, uma após outra, com o refrão ainda mais triste depois de cada descarga de julgamento divino: "vós, porém, não vos convertestes a mim, diz o SENHOR" (4.6b,8b,9b,10b,llb). E, depois, veio o golpe mais devastador de todos: "prepara-te, ó Israel, para te encontrares com o teu Deus" (4.12). É como se o juiz tivesse feito a contagem contra o lutador tolhido no ringue: "um — dois — três — quatro — cinco — Vencido!", porque era este o conteúdo do "encontro" com Deus: o fim do reino do norte! Israel e Judá conjuntamente tinham sido advertidos que tal era o método de Deus no trato com os homens e as nações. Tinham sido advertidos das perspectivas alternativas do acúmulo ou do julgamento

ou de bênçãos, dependendo da reação deles, já numa parte bem antiga do cânon, em Levítico 26 e Deuteronômio 28. Algumas partes do vocabulário de Amós, na realidade, tinham sido alimentadas por estas passagens de modo direto, assim como foi o caso de muitas das expressões dos seus colegas proféticos a respeito desse assunto.[2]

O Deus que fala

Deus fez mais do que agir na história. Ele falava! E, quando falava, Amós era compelido a profetizar (3.8). A conexão entre aquele recebimento das avaliações, significados, interpretações e intimações de Deus, e a proclamação delas feita pelos profetas, demonstra-se numa série de declarações de causa e efeito em 3.2-8. Seria possível, por exemplo, que a trombeta soasse numa cidade (como nossa sirena de alarme contra bombardeio), sem que o povo estremecesse? Duas pessoas poderíam se encontrar (especialmente em lugar abarrotado de gente), a não que tivessem combinado? Portanto, como podia Deus falar e Amós não profetizar?

Repetidas vezes, Amós ressaltava a posição singular de Israel na história. Quando Amós fez Israel lembrar: “De todas as famílias da terra, escolhi somente a vós” (3.2), não estava reivindicando um status favorecido nem um partidarismo chauvinista para Israel; apenas lembrava os israelitas da eleição divina. A palavra “conhecer” neste contexto da aliança não tinha nada a ver com o reconhecimento ou aprovação dos atos da pessoa ou nação; tratava-se da dádiva divina da escolha — uma escolha imerecida, conforme Deuteronômio 7.8 (e outras passagens) deixara claro, mas uma escolha ou eleição para serviço, segundo sempre nos lembraria Gênesis 12.3.

Semelhantemente, toda a autossatisfação arrogante nas assembléias solenes, festas, ofertas e melodias era ofensiva ao Deus que, antes de tudo, inspecionava o coração dos homens. Uma condição prévia mais pertinente às observâncias religiosas significativas era a retidão e a justiça (5.21-24). Fora disto, Javé desprezava e rejeitava todas as práticas religiosas.

O dia do Senhor

Toda a conversa sobre o anseio pelo dia do Senhor como panaceia de todos os presentes males da sociedade pertencia à mesma classe acima, pois Israel nem sabia de que falava (5.18-20). Para aqueles que não estavam preparados para o dia do Senhor, seria um dia de trevas. Para tornar tudo mais explícito, Amós fez uma descrição da irrealidade desses escapistas religiosos. Aquele dia seria como o caso de um homem que fugia de um leão para então dar de encontro com um urso; e quando, com grande esforço, escapava aos trágicos entreveros com o leão e o urso, conseguindo refugiar-se em casa, apoiava-se contra a parede, sendo mordido por uma serpente. Não se podia brincar com aquele dia, nem desejá-lo, se os homens não estivessem vivendo e andando na verdade.

O perigo da complacência não era menos ameaçador (6.1-8), com a falta de compaixão pelas necessidades dos outros ou pelo desastre que logo estava para destruir Samaria. Embora a oração de intercessão em prol de Israel, proferida pelo profeta, tivesse de fato libertado Israel de desgraças certas em duas ocasiões (7.1-3,4-6), quando o prumo de retidão foi colocado ao lado da nação, ela estava moralmente desalinhada (7.7-9), sendo a calamidade nacional uma conclusão prevista (8.1-3; 9.1-4).

A casa caída de Davi

Não obstante, havia esperança além da calamidade da queda de Samaria. Com um grande clímax teológico ao livro em 9.11-15, Deus prometeu que reedifkaria

—[176

a casa/dinastia de Davi, que, em sua atual condição dilapidada, somente poderia ser comparada a uma "barraca" ou "choupana" (*sukkâh*). Aquilo que era normalmente chamado "a casa (*hêt*) de Davi" (2Sm 7.5,11; lRs 11.38; Is 7.2,13) ou dinastia de Davi logo entraria em estado de colapso, com "brechas" e "ruínas". O particípio ativo hebraico ou ressaltava seu estado *atual,* a casa que estava "caindo", ou seu estado de ruína no futuro imediato, a casa que estava "prestes a cair". Assim, a dinastia de Davi sofreria, mas Deus a restabelecería de sua condição arruinada, porque prometera a Davi que a casa dele seria uma casa eterna.

Os sufixos nas palavras de 9.11 são de especial interesse para o teólogo. C. F. Keil comentou, acerca da passagem, que o sufixo feminino plural em "suas brechas *[delas]"* (*pirsêhen*) somente poderia referir-se à divisão trágica da casa davídica (que simbolizava o reino de Deus) em dois reinos, o do norte e o do sul (cf. 6.2, "esses reinos").[3] Deus, porém, "repararia as suas brechas". Sendo assim, ainda antes de Ezequiel (37.15-28) ter retratado a unificação das dez tribos do norte com as duas tribos do sul, Amós já tivera uma visão do mesmo resultado. O sufixo masculino singular em "suas ruínas *[dele]"* (*h^{a}risôtãyw*) se referia ao próprio Davi e não à "choupana" [tabernáculo], que é feminino. Portanto, sob um novo Davi vindouro (o próprio Messias), a casa destruída ressurgiría de entre as cinzas. Deus, além disto "a reedificaria (*b^{e}nitíhã*) como nos dias antigos". Desta

vez, o sufixo feminino singular se refere naturalmente à choupana caída que seria reedificada. Porém, a frase “nos dias antigos” claramente aponta para a teologia antecedente de 2Samuel 7.11-12,16, onde Deus prometera que levantaria a semente de Davi após ele, dando-lhe um trono, uma dinastia, e um reino que perdurariam para sempre.

A interpretação da promessa davídica em 2Samuel 7 como “carta magna para a humanidade” (7.19) foi repetida aqui por Amós (9.12): “para que eles possuam o restante de Edom e todas as nações chamadas pelo meu nome, diz o **Senhor”.** Para muitos, o versículo 12 é até mais problemático do que o versículo 11 — especialmente com suas referências “ofensivas” ao “restante de Edom” *(s^{e}êrít ’^{e}dôm).* Gerhard Hasel[4] notou que Amós empregou o tema do remanescente com três aplicações: (1) para ir contra a arrogante alegação de que todo o Israel era o remanescente (3.12; 4.1-3; 5.3; 6.9-10; 9.1-4); (2) para descrever um verdadeiro remanescente de Israel (5.4-6,15), um sentido escatológico; e (3) para incluir o “restante de Edom”, ao lado de todas as nações vizinhas, como beneficiários da promessa davídica (9.12). Foi este papel representativo de Edom, já visto em Obadias, que volta a ser mencionado aqui. Isto porque a nota epexegética no versículo 12 — “e todas as nações [gentios] chamadas pelo meu nome” —, surpreendentemente não colocava Edom na posição de nação esmagada pela máquina militar de Davi ou de Israel; pelo contrário, fala da

sua incorporação espiritual no reino restaurado de Davi junto aos gentios que também eram “chamados pelo seu nome”.

A utilização da expressão “chamado pelo meu nome”, no Antigo Testamento, sempre colocava sob possessão divina

cada um dos objetos assim designados.[5] O que Deus ou os homens nomeavam, eles possuíam e protegiam, seja em se tratando de cidades (2Sm 12.28; Jr 25.29; Dn 9.18-19) ou homens e mulheres (Is 4.1; Jr 14.9; 15.16; 2Cr 7.14). Dessa forma, Moisés prometeu, quando Israel estava andando pela fé: “Assim, todos os povos da terra verão que és chamado pelo nome do **Senhor** e terão medo de ti” (Dt 28.10). Quando, no entanto, recusaram-se a crer, eram “como os que nunca foram chamados pelo seu nome” (Is 63.19). A frase, pois, é muito semelhante à de Joel 2.32: “Todo aquele que invocar o nome do **Senhor”.**

O verbo “tomar posse de” (*yirsü*) foi escolhido, semelhantemente, por causa da teologia antecedente da profecia de Balaão em Números 24.17-18, que predissera que uma “estrela” e um “cetro” surgiríam em Israel, quando, então, “Edom será sua propriedade [...] Israel se tornará forte”. Segundo a predição de Balaão, esta pessoa de Jacó exercería domínio sobre todos, porque seu reino se espalharia para cobrir todas as nações que, já naquela época, representavam todos os reinos dos homens: Moabe, Sete, Edom, Amaleque e Assur. Amós, porém, não acrescenta à antiga revelação divina o fato de que Deus, por um plano divino, “tomará posse” de um justo e fiel “remanescente” de todas as nações, inclusive a amargurada nação de Edom? Sendo assim, alguns edomitas fiéis, com todos os demais que invocavam o nome do Senhor, seriam “enxertados” (para empregar a expressão de Paulo) em Israel, como parte integrante do povo de Deus.[6]

O livro de Oseias

Oseias, que significa “salvação de Javé”, era filho de Beeri. Sua profecia contém muitas palavras que aparecem apenas uma vez no Antigo Testamento (conhecidas como *hapax*

legomena); algumas das palavras mais comuns têm significados raros; construções gramaticais incomuns também estão presentes. Alguns de seus versículos são como pequenos sermões refletindo estilo sapiencial, em sua concisão epigramática. §

É atípico encontrar a vida de um profeta constituindo parte da mensagem, mas, uma vez que a vida e casamento de Oseias se associam com tanto vigor

ao relacionamento quebrado de Deus com seu povo Israel, a história do profeta forma os primeiros três capítulos do livro. A chave para o restante do livro está em Oseias 4.1, em que o profeta lamenta porque não há: (1) verdade (2) amor

e bondade (*hesed*) e (3) conhecimento de Deus *{da‘at ’elõhim).* Esses temas são tratados em ordem inversa no próprio livro: a falta de conhecimento de Deus (Os 4.2—6.3), falta de amor e bondade (6.4—1|.12) e falta de verdade (12.1—14.9). Contudo, observe que, após cada seção de condenação, existe uma profecia otimista quanto a um melhor dia por vir, na misericórdia e graça de Deus (6.1-3;

11.1-11; 14.1-9). Não é de admirar que alguns chamem o livro de Oseias de “o coração e a santidade de Deus” ou “o evangelho de João no Antigo Testamento”.

Amando livremente a Israel

Nenhum profeta demarca e ilustra o amor de Deus mais claramente do que Oseias. Sua experiência conjugal foi a chave tanto de seu ministério como de sua teologia. Foi um quadro da santidade de Deus que ficava firme na sua

justiça, enquanto o coração de Deus amava ternamente aquilo que era totalmente repugnante.

Oseias trazia esta mensagem do amor de Deus na sua vida, e não somente na sua palavra. No início do seu ministério, recebeu a ordem de casar-se com Gômer, filha de Diblaim, ordem dada na expressão: “Vai, toma uma mulher” (1.2).[7] Uma vez que não parece haver nenhum significado especial no nome dela e no de seu pai, e tudo parece estar lavrado em prosa estritamente narrativa, rejeitamos as interpretações visionárias ou alegóricas acerca do casamento do profeta. Pelo contrário, em nosso modo de entender a gramática da passagem, Gômer não era uma meretriz quando Oseias se casou com ela, assim como os filhos, ainda por nascer, não eram “filhos de prostituição” até depois de nascerem e depois de receberem este estigma sobre seus nomes, por causa do estilo de “vida fácil” da mãe. Isto porque os únicos filhos mencionados são os que ela deu a Oseias (notar especialmente 1.3, “e lhe deu um filho”); e, já que foi ele quem deu o nome aos filhos (1.4,6,9), eram bem provavelmente seus mesmo.

Para muitas pessoas, a construção de Oseias 1.2b se revela dificultosa: “Vai, toma uma mulher adúltera [de prostituições] filhos da relação adúltera [de prostituição] ”. Isto pode significar resultado mais do que propósito, tal como acontece também em Isaías 6.9-12 e Êxodo 10.1; 11.10; 14.4. Era, portanto, um modo de declarar, de uma só vez, o mandamento divino e o resultado e a experiência dele decorrente. E assim ficou sendo em Oseias 2.2,5,7 que Gômer, como Israel, deixou a segurança do seu casamento e correu atrás de outros amantes. O padrão de fidelidade conjugal seguida por promiscuidade espiritual era precisamente aquilo de que Jeremias 2.2 faria lembrar o Israel de

tempos posteriores: “Lembro-me de ti, da tua fidelidade na juventude [...] de como me seguiste no deserto”.

Os dias de lua de mel no deserto

Portanto, Deus mais uma vez faria assim: “eu a atrairei, levarei para o deserto, e lhe falarei ao coração” (Os 2.14), assim como Oseias recebera a ordem da parte de Deus: “Vai outra vez, ama aquela mulher [Gômer]... adúltera” (3.1). Tudo isto era dirigido simultaneamente contra a prostituição física e espiritual de Israel, porque, conforme o mandamento divino, Oseias deu aos seus filhos os nomes: Jezreel (“Deus espalhará”), Lo-Ruama (“Desfavorecida”) e Lo-Ami (“Não-meu-povo”). Somente o incessante amor de Javé poderia revogar o julgamento daquela geração, porque o dia haverí a de vir em que, segundo as antigas promessas, o povo ficaria tão incontável quanto a areia na praia (1.10; cf. Gn 22.17; 32.12). Naquele dia, Israel seria “semeado por Deus” (Jezreel), e seria chamado “meu povo” *ammí*), e “filhos do Deus vivo” (Os 1.10-11; 2.23). Este vocabulário faz lembrar em muito a revelação dada a Moisés (Êx 4.22; 34.15-16; Dt 31.16), embora fosse mais extensivamente desenvolvido por Oseias. O amor de Javé permanecería fiel a despeito da infidelidade de Israel (3.1), pois, mesmo depois da disciplina apropriada, seria novamente desposado a Deus (2.19). Semelhante amor remontava à libertação que Deus operou, tirando a nação do Egito (12.9;

13.4) . A ameaça de levá-lo simbolicamente de volta para o Egito (8.13; 9.3;

11.5) é mais uma lembrança da advertência mosaica de Deuteronômio 28.68. Todavia, o seu amor ainda triunfará.

Oseias apresenta Javé como um pai que vigia enquanto seu filho dá os primeiros passos (11.1 ss.), como um médico que ajuda a Israel (7.1; 11.3; 14.41), e como um pastor (13.5).

A graça de Deus

Assim, há uma ênfase dupla em Oseias: a retidão e o amor de Deus. Porque ele é justo (2.19; 10.12), os homens devem "voltar-se" (*süb*) ao Senhor (5.4; 6.1; 7.10; 11.5; 12.6; 14.2) e "buscá-lo" *(hãqas* em 3.5; 5.6,15; 7.10; também *sãhar* em 5.15; *daras* em 10.12). Alguns dos mais graciosos convites ao arrependimento em toda a Escritura se acham em 6.1-3 e 14.1-3. Logo, o julgamento não daria a palavra final; a graça de Deus é que a daria. "Depois os israelitas voltarão e buscarão o **SENHOR,** seu Deus, eja Davi, seu rei; e, nos últimos dias, tremendo, eles se aproximarão do **SENHOR** e da sua bondade" (3.5). Não se trataria do rei davídico deportado, mas, sim, do descendente messiânico de Davi que já tinha sido prometido (2Sm 7; Amós 9.11 ss.).

O *hesed* de Deus, a única palavra que o profeta tinha disponível para descrever "as riquezas da graça de Deus no coração de Deus"[8], ficaria evidente

quando ele mais uma vez se desposasse com Israel (2.19). Assim, "guardaria a aliança e seu amor da aliança", conforme a promessa de textos mais antigos (Dt 7.9,12; lRs 8.23; cf., posteriormente, Ne 1.5; 9.32; Dn 9.4; 2Cr 6.14). Faria assim "porque amou vossos pais, e escolheu a descendência [semente] deles" (Dt 4.37). A nação de Israel, por sua vez, devia retribuir o mesmo "amor leal" (*hesed*) a Javé (Os 4.1; 6.4,6; 10.12; 12.6). Esta era uma da$_v$s três palavras-chaves importantes na "controvérsia" (*ríb*) ou processo jurídico de Deus contra Israel (4.1). Israel

não tinha “verdade” *(*mef),* nenhuma “misericórdia”, “bondade amorosa” ou “amor leal” *(hesed),* e nenhum “conhecimento de Deus” (*da‘at ’elohim).*

Falta de conhecimento de Deus. Cada uma destas acusações de 4.1 foi então retomada em ordem inversa, e cada seção culminava com um quadro brilhante de um dia futuro melhor, quando o amor de Deus romperia a barreira do pecado persistente de Israel. Sua falta de “conhecimento de Deus” (4.1,6; 5.4) era evidente, por sua prostituição física e espiritual. Usualmente, a expressão “conhecimento de Deus” significava teologia ou doutrina; o que faltava a Israel era o *respeito* para com a lei de Deus — por exemplo, cinco dos Dez Mandamentos são citados como amostra em 4.2. Também significava uma experiência pessoal (cf. 5.4; 6.2; 13.4) e relacionamento com o único Deus verdadeiro.

Dessa forma, conforme disse Deus: “Irei e voltarei para o meu lugar, até que reconheçam que são culpados e busquem a minha face” (5.15). A primeira seção (4.2—5.15) terminou com uma bela promessa em 6.1-3, sobre um dia em que Deus sararia o povo depois de feri-lo; então, os homens conheceriam ao Senhor, porquanto ele os levantaria de novo.

Falta de bondade amorosa. A segunda acusação, a falta de *hesed,* foi proferida em 6.4—10.15, com a calorosa promessa do amor de Deus concluindo aquela seção em 11.1-11. O coração de Javé *recuava* dentro de si quando pensava em entregar as tribos do norte (11.8; cf. Dt 29.23, onde o mesmo verbo “destruir” se emprega para as cidades de Sodoma, Gomorra, Admá e Zeboim); e sua compaixão foi profundamente comovida.

Falta de verdade. A terceira seção, em 11.12 a 13.16, desenvolveu a acusação de falta de “verdade” *(*met)* ou

“fidelidade” (*_münâh_), e terminou com um apelo e uma promessa de alcance magnífico, em 14.1-9: as palavras de Deus e o seu amor gratuito seriam tudo de que Israel precisaria. A bênção prometida seria restaurada se Israel voltasse para o Senhor e oferecesse o sacrifício dos seus lábios:

“Eu os remirei do poder do Seol e os resgatarei da morte.

Ó morte, onde estão as tuas pragas?

Ó Seol, onde está a tua destruição?” (13.14).

Deus, portanto, remiria enfim seu povo, pois lhe era impensável qualquer mudança de intenção nesse ponto (13.14b).

O livro de Jonas

Jonas ficava mais feliz enquanto pregador da expansão do reino de Deus (2Rs 14.25) do que como mensageiro de boas novas a um povo que barbaramente invadira Israel, os assírios, que há gerações eram um espinho na carne de Israel. A Jonas foi dada a comissão de alertar a esses gentios — aos quais considerava criminosos selvagens — sobre um período de quarenta dias até que a ira de Deus recaísse sobre eles. Esse anúncio, raciocinou Jonas, era um risco, por possibilitar que alguns, ou talvez muitos deles, viessem a converter-se e recebessem a mesma graça que Deus dera a Israel.

Jonas decidiu embarcar para fora do país, indo na direção contrária ao chamado de Deus — para a Espanha! No entanto, Deus bondosamente o trouxe de volta — encomenda especial —, em assombrosa série de circunstâncias, de modo que o próprio Jonas se tornou, nas palavras de Jesus (Mt 12.38-41;

16.1-4; Lc 11.29-32), um “sinal” da graça e da misericórdia de Deus para os ninivitas, bem como um sinal do sepultamento de Jesus por três dias e três noites.[9] Veja, então, um livro veterotestamentário dedicado inteiramente à expansão das boas novas do evangelho em uma hostil nação de gentios! Eis o plano da promessa de Deus.

Missão aos gentios

A graça de Deus se estendeu ao mais hostil e agressivo dos vizinhos gentios de Israel — os assírios. Surpreendentemente, eram mais responsivos ao mensageiro de Deus do que eram os israelitas, para vergonha de Jonas. Este tivera prazer em profetizar a expansão das fronteiras nacionais de Israel (2Rs 14.25) durante o reinado de Jeroboão II (793—753 a.C.). Mas anunciar de antemão o julgamento divino contra Nínive, dentro de apenas quarenta dias, seria oferecer a esta cidade uma oportunidade para arrependimento, e, portanto, para a misericordiosa suspensão da sentença pronunciada por Deus. Jonas detestou essa possibilidade.

A teologia do livro, portanto, gira em torno da extensão da graça de Deus aos gentios.[10] É mais uma amplificação de Gênesis 12.3. Boa parte daquilo que ensina centraliza-se no caráter de,Deus já revelado em Êxodo 34.6. De acordo com o lembrete que veio à línguá de Jonas em 4.2, o Senhor é clemente, misericordioso, tardio em irar-se e grande em benignidade (*hesed).* Javé é Criador de tudo (1.9) e o Soberano de todos os assuntos da vida, como se revela em seu controle do mar (v. 15), e em sua providência em preparar um grande peixe

(v. 17), uma planta (4.6), um verme (4.7) e um vento calmoso oriental (v. 8). Seu poder não era limitado de modo

algum. Ele era o Juiz de toda a terra (Gn 18.25). Ele era o ator principal neste livro; e a sua palavra era, conforme Jonas 1.2, a primeira, como também a última (4.11).

A graça de Deus para com a natureza, Nínive e o profeta nervoso

Nínive custara ao único Deus vivo enormes trabalhos e esforços; não podería, portanto, ter compaixão dela como Jonas teve da mamoneira *(qíqãyôn),* que, em contraste, não custara a Jonas nenhum esforço ou trabalho? A forma elíptica desses dois versículos é ainda mais explícita quando vista no plano de fundo da teologia clara do livro: Deus quer que os gentios também participem de sua graça. Desta forma, assim como Jonas afirmou na sua confissão de fé em **1.9:** "Temo ao **Senhor",** assim também os marinheiros politeístas "temeram o **Senhor** com grande temor; então, ofereceram sacrifícios ao **Senhor** e fizeram votos" (1.16).

Assim foi também que os ninivitas afirmaram a soberania de Deus em 3.9, dizendo: "Talvez Deus se volte, arrependa-se e afaste o furar da sua ira". Nínive foi poupada da mesma forma que o próprio Jonas fora salvo do afogamento — o assunto de sua oração de ações de graças em Jonas 2, repleta de citações do Saltério.

Salvar gentios não era uma novidade no plano divino. Já havia muito tempo, Deus fazia isto — foi o caso de Melquisedeque, a multidão dos egípcios, Jetro, Raabe, Rute e outras tantas pessoas. Os gentios, também, eram objetos de sua misericórdia, como Amós 9.7 já proclamara. Agora, Nínive também podia declarar que recebera semelhante distinção.

O livro de Miqueias

O profeta judeu morastita chamava-se Miqueias, que significa: “quem é como/ comparável a Javé?”. Seu nome parecia incorporar a essência de sua mensagem também, pois o livro conclui com o que se pode chamar de propósito global para a redação de sua breve profecia. Miqueias 7.8 perguntou: “Quem é Deus semelhante a ti, que perdoas a maldade e te esqueces da transgressão do remanescente da tua herança?”. A compaixão e perdão de Deus estavam diretamente relacionados ao plano da promessa de Deus oferecido a Jacó, Abraão e seus ancestrais “desde os dias antigos” (7.20).

Miqueias organizou seu material em três seções, cada uma marcada pelo artifício retórico construído com: “Ouvi (*sirríü*), todos os povos” (1.2—2.11); “Ouvi *(sim‘ú),* ó chefes de Jacó” (3.1-12); e “Ouvi (*sirríü*) agora o que diz o **Senhor”** (6.1—7.7). Porém, esses oráculos de julgamento foram todos seguidos de oráculos de salvação e a bênção de Deus (2.12-13; 4.1—5.15; e 7.8-20). Portanto, conforme acontecia com diversos profetas do Antigo Testamento, Miqueias foi profeta de esperança, bem como de condenação e juízo. A destruição de fato sobreviría, caso não houvesse arrependimento, mas um “remanescente” ou restante sempre existiría (2.12; 4.7; 5.7-8). A palavra final de Deus não foi condenação, mas esperança, libertação e salvação, segundo fora jurado no plano da promessa de Deus.

O governante de Israel

Como seu contemporâneo Isaías (p. ex„ Is 40.18,25), Miqueias ressaltava a incomparabilidade de Deus. Javé era o **“Senhor** de toda a terra” (4.13); e este fato foi evidenciado, como aconteceu com a maioria dos profetas, na combinação dupla de obras divinas: julgamento e salvação.

Em três mensagens, cada uma começando com “Ouvi (*sim‘ü*)” (1.2; 3.1; 6.1), Miqueias clamou contra o pecado de Israel e de Jacó. Os pecados deles passaram por toda a gama de maldades, incluindo a idolatria (1.7a), a prostituição (1.7b), gula e cobiça (2.1-2), perversão da verdadeira doutrina e religião (2.6-9; 6.2-7), falsos profetas (3.5-6), ocultismo (3.7) e presunção (3.9-11). Reiteradas vezes, violaram os Dez Mandamentos: a chamada segunda tábua (6.10-12) e a primeira tábua (6.13-15).

Deus prometeu intervir. O vocabulário da teofania, completo com os temas já familiares de terremoto e fogo, deu início à profecia em 1.2-4. Javé viria destruir o reino do norte e sua capital, Samaria. Esta intervenção local era o princípio do julgamento divino, que sempre começava na casa de Deus; aquela mesma fúria e ira, no entanto, seria também derramada sobre “as nações que não obedeceram” a ele (5.15).

Messias, aquele que abre o caminho

Miqueias, no entanto, não podia deixar o argumento parar aí, assim como nenhum outro profeta de julgamento ou ruína pôde fazer. Ele também concluiu cada uma das suas três seções com vislumbres de brilhante esperança que cintilavam com as antigas tramas da promessa. Assim, Miqueias 2.12-13 foi a primeira dessas palavras de esperança. A meia-volta foi tão repentina que a maioria não consegue entender como o mesmo profeta pôde mudar tão rapidamente suas palavras de sentenças pesadas. Leslie Allen[11], no entanto, já demonstrou a semelhança entre a expressão e aquela creditada a Isaías em 2Reis 19.31. Notou, também, que a palavra “porta” no versículo 13 recordava a expressão “porta de Jerusalém” em 1.12 e

“porta do meu povo” em 1.9. Encaixava-se, portanto, precisamente dentro do esquema e contexto internos do escritor.

O sentido desta expressão era duplo: Javé voltaria a reunir suas ovelhas, “o restante de Israel”, em dia futuro não especificado, guiando-as pela porta, como

—[184 /

seu “Cabeça” e “Rei”. Três vezes, no versículo 12, prometeu-se a Judá e Israel a mesma libertação que tiveram do Egito (Êx 13.21; Dt 1.30,33). “Todos juntos” [2.12], conforme a promessa registrada por Miqueias, serão reunidos e guiados por “aquele que abre o caminho” (*happõrês*, o carneiro-guia de rebanho), através das portas das cidades dos seus inimigos. Assim como o bloqueio feito por Senaqueribe, confiando Ezequias denjro de Jerusalém, fora repentinamente varrido para longe, numa só noite, de maneira decisiva, assim também seria naquele dia maravilhoso em que o Rei Javé conduziría a procissão de seu povo em sua nova volta ao lar.

O monte da casa do Senhor

O âmago da mensagem de esperança proferida por Miqueias encontra-se nos capítulos 4 e 5. E aqui aparecem três etapas. Em primeiro lugar, deu a Jerusalém a certeza de que, a despeito do fato de que “Jerusalém se tornará um montão de ruínas” (3.12), conforme Isaías dissera (Is 2.2-4), “o monte do templo [casa] do **Senhor** será estabelecido como o monte mais alto” (Mq

4.1-5). A segunda etapa (4.6-13), semelhante a Amós 9.11 ss., deu certeza a Sião de que ela finalmente triunfaria sobre todas as nações, conquanto, por curto tempo, a

“torre” de Davi perdesse seu “primeiro domínio” e a “filha de Sião” sofresse as dores de quem está para dar à luz. A maior predição de todas, no entanto, previu que as labutas de muitos anos seriam trocadas por um governante cujo nome seria “paz”, que nascería na pequena cidade de Belém, ; em cumprimento à antiga promessa (Mq 5.1-15). ;

Estes eventos aconteceriam “nos últimos dias” (4.1), expressão cujo signi- ; ficado já fora estabelecido pela teologia antecedente: tudo isto faria parte do < dia do Senhor nos últimos tempos ou “escaton”. O destino da própria cidade { de Jerusalém seria invertido. Agora ocuparia o lugar central nos pensamentos, importância e viagens das nações. Daquele centro seriam irradiados não ; somente ensinamentos doutrinários e éticos como também arbitragem para > todas as nações (4.3a)! O resultado do reinado do Messias em Sião seria uma era ; sem precedentes de paz e prosperidade ininterruptas, em segurança (4.3b-4). -

Miqueias, mais uma vez, prometeu que um “remanescente” seria reunido de novo (4.7a), quando “o **SENHOR** reinará sobre eles no monte Sião” (4.7b).

A “torre do rebanho” (v. 8, *migdal ‘êder)* era, provavelmente, um lugar perto de Jerusalém (Gn 35.21), cerca de um quilômetro e meio distante de Belém, segundo Jerônimo.[12] Simbolizava, portanto, por metonímia, a cidade natal de Davi. A “montanha” (Mq 4.8, *‘õpel),* ou Ofel, era o nome convencional da encosta sudeste da colina do templo em Jerusalém, onde Davi reinara. A ambos os lugares, “o primeiro domínio” (4.8) seria restaurado. Deus estava

fazendo todas as coisas, inclusive a cessão temporária da glória da nação e suas grandes labutas, conforme o

“propósito” e os “pensamentos” de Deus (4.12). No fim, o poderio militar de Sião seria como se a nação tivesse “chifre de ferro” e “unhas de bronze” enquanto triunfava sobre seus inimigos (4.13; cf. aquele que provavelmente é um xará [homônimo] de Miqueias, Micaías, filho de Inlá, em IReis 22.9).

Estas dores de parto ainda produziríam fruto. De Belém, ou Efrata, conforme o nome antigo dela (cf. Rt 1.2), viria o “Dominador” (*môsêl — aquele que reina*) davídico. Conforme comentou Conrad von Orelli:

De Belém, que nem sequer tinha a categoria de uma cidadezinha do interior, surgirá Alguém cujo nome aqui é misteriosamente suprimido, sendo mencionada apenas a dignidade que o aguarda [...] Ademais, o aspecto misterioso que se segue forma um contraste significativo com a obscuridade do local de nascimento do Messias: “Suas origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade”. Isto quer dizer apenas que sua ascendência pode ser traçada até chegar aos tempos mais antigos, e que é, portanto, de boa estirpe, como é, de fato, o caso dos ancestrais de Davi, remontando até Perez, filho de Judá (Rute 4.11 ss.)? Embora seja necessário reconhecer que *‘ôlãm,* em discursos poético-proféticos, nem sempre tenha alcance ilimitado (cf. Amós 9.11), aqui daria um sentido muito fraco, especialmente para o hebraico, pensar que se tratasse apenas da descendência física de Jessé, o humilde ancestral, ou de Judá. Entendia-se como fato consumado que todo israelita fosse descendente de Jacó-Abraão por natureza. Ou será que esta descrição, em termos solenes, contendo duas definições de um período muito extenso de tempo, ensina a existência do Messias antes de existir tempo, de tal modo que tenhamos aqui, assim como em João 1.1 ss., e 8.58, testemunho irrefutável à preexistência de Cristo? As expressões *qedem* '*ôlãm* e os conceitos gerais

dos israelitas são pouco metafísicos para fazer jus a semelhante inferência. Além disso, estritamente falando, não se afirma uma existência pré-mundana, mas, sim, uma origem em tempos imemoriais. Em Miqueias 7.20, *qedem* se emprega em referência às promessas patriarcais. Tratamos, portanto, a expressão com mais justiça ao entendermos que significa que o futuro soberano a surgir em Belém é aquele que tem sido o alvo do plano divino no desenvolvimento das coisas [...] Seus inícios estão arraigados no plano pfímevo de redenção feito por Deus.[13]

O escopo dos poderes deste novo soberano davídico seria de alcance mundial. Defendería a Israel (5.5-6), capacitá-lo-ia a vencer seus inimigos (5.7-9), e pessoalmente inutilizaria todas as armas de guerra (5.10-15). A “Assíria” do versículo 5 tipifica e representa todos os inimigos de Israel naquele dia futuro

—[186 *I*

em que as nações tentariam solucionar de uma vez por todas “a questão judaica”. O resultado aqui é o mesmo que já foi traçado em Joel 3. Haveria, no entanto, príncipes suficientes (“sete pastores e oito príncipes”) para enfrentar todos os ataques do inimigo. O “remanescente de Jacó” seria como orvalho e chuvisco (5.7), como leão ou leãozinho (5.8), uma fonte de bênção para os justos e conquista dos ímpios. jj

O que Deus exigia da parte dos homens no ínterim (6.6) era: (1) o tratamento justo e equitativo do próximo e (2) uma vida diligente de fé vivida em comunhão íntima com Deus (6.8). Aquilo era a epítome e a quinta-essência da lei. A precisão cerimonial como finalidade em si mesma era tão desprezada por Deus como era inútil para seus praticantes.

1

Ver Jeff Niehaus, “Amos”, em *The Minor Prophets*, ed. Tom McComiskey. Grand Rapids: Baker, 1992, p. 340.

2

Ver a excelente discussão deste ponto por Douglas Stuart, em sua introdução aos livros de Oseias a Jonas: *Hosea—Jonah,* Word Biblical Commentary. Waco: Word, xxxi-xliii.

3

Carl Friedrich Keil. *The Twelve Minor Prophets*, em C. F. Keil e F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament,* trad. James Martin. Grand Rapids: Eerdmans, 1949,1:303.

4

Gerhard F. Hasel, *The Remnant.* Berrien Springs: Andrews University Press, 1972, p. 393-394.

5

Para um estudo completo, ver Walter C. Kaiser Jr., “Name”, *Zondervan Pictoríal Encyclopaedia ofthe Bible,* 5 vol., ed. Merrill C. Tenney. Grand Rapids: Zondervan, 1975, 4:360-370 [publicada em português com o título *Enciclopédia da Bíblia,* 5 vol. São Paulo: Cultura Cristã, 2009].

6

Ver Walter C. Kaiser Jr., “The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9:1-15 and Acts 15:13-18): A Test Passage for Theological Systems”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 20 (1977): 97-111.

7

Ver outros trechos: Gn 4.19; 6.2; 19.14; Êx 21.10; 34.16; ISm 25.43. Observar também a figura de linguagem, zeugma, em que um verbo liga dois objetos enquanto, a rigor, só acompanha um deles: “Toma uma mulher [...] e filhos”. Cf. Gn 4.20: “Os que habitam em tendas e [possuem] gado”; também lTm 4.3.

8

George Farr, “The Concept of Grace in the Book of Hosea”, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenscháft* 70 (1958): 102.

9

“Três dias e três noites” é expressão formular em que qualquer parte de qualquer das três unidades contava como um dia ou noite completos. Assim, em ISamuel 30.12-13, Davi se depara com um servo egípcio do exército amalequita que ficara doente, sendo abandonado por “três dias e três noites”.

10

Para uma boa avaliação geral do livro, ver John H. Stek, “The Message of the Book of Jonah”, *Calvin Theological Journal* 4 (1969): 23-50.

11

Leslie Allen, *The Books ofjoel, Obadiah, Jonah and Micah.* Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 301.

12

Conforme citação de Charles L. Feinberg, *fonah, Micah, Nahum.* Nova Iorque: American Board of Missions to Jews, 1951, p. 87. Outros se referem à “torre das ovelhas” na encosta sul da colina do templo.

13

Conrad von Orelli, *The Old Testament Prophecy of the Consummation of Gods Kingdom Traced in Its Historical Development,* trad. J. J. Banks. Edimburgo: T. &T. Clark, 1889, p. 307-308.

A conclusão da profecia

Miqueias concluiu a sua mensagem com expectativas confiantes para o futuro e orações em prol de Israel (7.7-20). “Esperarei no Deus da minha salvação” (7.7), orou, em salmo de confiança (7.7-10). Depois de orar pelo cumprimento do propósito de Deus em sua terra e povo (7.14-17; cf. v. 11-13), entoou um cântico de louvor a Deus (7.18-20) por seu perdão incomparável e “misericórdia” ou “amor inabalável” (*hesed*) (7.18), que mais uma vez demonstrou exatamente aquilo que Deus jurara aos pais deles, Jacó e Abraão.[1] Seriam os pecados e ini-quidades deles, e não suas pessoas, lançados “nas profundezas do mar” (7.19). De fato, a teologia de Miqueias realmente clama a pergunta de Isaías 40: “Quem podeis comparar a Deus?”.

O livro de Isaías

Isaías, filho de Amoz, entregou-nos um dos livros mais teológicos dentre todos os profetas. Seu nome aparece dezesseis vezes no livro, ocorrendo também com frequência em 2Reis, e três outras vezes em 2Crônicas. Sua mensagem tem início, conforme ele mesmo nos diz, no ano em que o rei Uzias morreu (740 a.C.), e continuou ao longo dos reinados do reis judeus Jotão, Acaz e Ezequias. Teve fim (de acordo com a tradição) quando o profeta foi martirizado durante o reinado de Manassés (696—642 a.C.), dando a Isaías um ministério de quase sessenta anos.

A expressão mais característica em todo o livro é “o Santo de Israel”, que aparece treze vezes nos capítulos 1—39 e treze vezes nos capítulos 40—66. Expressa

o caráter moral de Deus, e traz à nossa memória a santidade de Deus na canção de Isaías 6, pelo que é chamado de *tri-sanctus* (três vezes santo).

A época em que Isaías pregava, ao lado dos colegas profetas do século VIII, era, no mínimo, turbulenta. Eram os dias da expansão assíria para o ocidente. Em tempos passados, o rei Acabe refreara a marcha assíria rumo ao ocidente, na batalha de Carcar (ou Qarqar), em 854 a.C., mas agora Tiglate-Pileser III (alcunhado de “Pul”, 745—727 a.C.) já invadira a costa Fenícia e forçara o rei Rezim de Damasco e o rei Menaém de Samaria a pagar-lhe tributo. Em seguida, Salmaneser V (726—722 a.C.) e Sargão II (721—705 a.C.) deram continuidade à conquista de Samaria, levando-a ao cativeiro e introduzindo uma população mista em Israel setentrional.

A situação não era nem um pouco mais fácil para Judá, pois também sofria com o butim da Assíria, à proporção que os impostos aumentavam e a liberdade da nação era severamente reduzida. Foi nesse tempo que Isaías ministrou.

O teólogo da promessa

Isaías foi, sem sombra de dúvida, o maior de todos os profetas do Antigo Testamento, pois seu pensamento e doutrina cobriram tão variada gama de assuntos quanto seu ministério foi de longa duração. Embora seus escritos possam ser divididos em duas partes — com os capítulos 1—39 vinculados principalmente ao julgamento, e os capítulos 40—66, ao consolo —, o livro consta como unidade com seus próprios aspectos de continuidade, tais como a expressão singular e distintiva “o Santo de Israel”.[2]

A segunda parte da obra de Isaías é, por si só, verdadeira teologia do Antigo Testamento. Para os cristãos, poderia muito bem ser chamada “o livro de Romanos do Antigo Testamento” ou: “o Novo Testamento dentro do Antigo Testamento”. Seus vinte e sete capítulos abrangem o mesmo escopo dos vinte e sete livros do Novo Testamento. O capítulo 40 começa com a previsão da voz de João Batista clamando no deserto, assim como começam os Evangelhos. Os capítulos 65—66 chegam ao clímax com o mesmo quadro descrito no Apocalipse de João 21—22 sobre os novos céus e a nova terra. Encaixado entre estes dois pontos terminais, há o ponto central, Isaías 52.13—53.12, que é a maior declaração teológica quanto ao significado da expiação, em toda a Escritura.

A primeira parte dos escritos de Isaías, no entanto, não é menos importante. Seus “livros” sucessivos, conforme a expressão de Franz Delitzsch, são os livros do Endurecimento (cap. 1—6), do Emanuel (7—12), das Nações (13—23), o

Pequeno Apocalipse (24—27; 34—35), a Pedra Angular e os Ais (28—33), e Ezequias (36—39).[3]

Isaías pode ser chamado o teólogo dos teólogos. E, quando se tratava da continuação da promessa de Deus, Isaías sobrepujava tanto em seu emprego da teologia antecedente da promessa abraâmico-mosaico-davídica como em suas novas contribuições e desenvolvimento daquela doutrina.

O Santo de Israel

A chamada de Isaías, registrada no capítulo 6, estava no coração de sua teologia. Enquanto adorava no templo, foi-lhe concedida uma visão do Senhor exaltado em seu trono,

com sua glória — as abas das suas vestes — enchendo o templo. Então, escutou os servos angelicais entoando louvores à superlativa santidade de Deus, e viu a glória de Deus que enchia a terra.

Esta visão, com sua linguagem antropomórfica, mas altamente teológica, é a chave para a teologia de Isaías. Nestes dois conceitos centrais, santidade e glória, Isaías recebeu, colocados diante dele, os temas de sua profecia e ministério.

Javé era o Deus três vezes santo cuja singularidade, separação e transcendência eram de aparência tão imediata para o profeta que ele exclamou: “Ai de mim! Estou perdido; porque sou homem de lábios impuros” (Is 6.5). Tal qual Moisés em tempos passados, Isaías compreendeu que, sendo santo o Senhor Deus, Israel também tinha de ser santo. A santidade de Deus podia ser vista em sua perfeição moral, sua retidão, e sua conduta pura.

Não somente Isaías era indigno, em comparação com a santidade de Deus; Israel também era indigno: “habito no meio de um povo de lábios impuros” (v. 5). Foi esta a razão de colocar os capítulos 1—5 antes da narrativa do chamamento de Isaías no capítulo 6. Dava todos os pormenores da necessidade da mensagem de Isaías para que Israel se arrependesse ou enfrentasse o julgamento. Israel era mais um rebelde (1.2,4), hipócrita (1.10-15), e violador contumaz dos mandamentos (5.8-23) do que “nação santa” de Deus ou seus “sacerdotes reais”.

Javé era santo ou separado de seu povo, não somente em sua moralidade, mas também em seu ser. Os ídolos, “obra das mãos dos homens” (2.8,20), eram “coisas de nada” e “nulidades” (**lilim,* 2.8,18,20 [2 vezes]). Além de Javé, não havia outro. Esta transcendência e soberania majestosa

faziam do ensino da incomparabilidade de Deus uma das doutrinas mais grandiosas de Isaías, especialmente na pergunta, muitas vezes repetida, de Isaías 40.18 e 25: “Com quem me compararei? .

Assim, o julgamento divino tinha de ser pronunciado à medida que uma população obstinada endurecia seu coração como resultado do ministério de Isaías com esta palavra de santidade (6.9-12). Parece que havia uma multidão de pessoas em Judá entendendo erroneamente que a teologia real, com sua promessa incondicional dada a Davi, fosse aprovação generalizada de tudo quanto o povo fazia. O povo presumia, falsamente, que Deus nunca visitaria Sião com destruição — pois isto devastaria sua promessa e seu plano eterno. Portanto, conforme o raciocínio mal-avisado deles, Deus estava forçado a ficar com os israelitas por bem ou por mal — e, no momento, era reconhecidamente por mal. Grande surpresa, no entanto, haveria de sobrevir-lhes. Isaías anunciou que pregaria “até que as cidades estejam assoladas e fiquem sem habitantes, as casas, sem moradores, e a terra esteja completamente desolada, e o SENHOR tenha lançado toda a população para longe dela” (6.11-12).

Falar desta maneira parecia um ato de traição. Não há dúvida de que soava como rejeição da promessa patriarcal com respeito à terra e à eleição mosaica de um povo. Foi então que o segundo motivo da visão do Senhor que Isaías tivera no templo desempenhou seu papel: a glória de Deus.

A glória de Deus

A glória de Deus ainda encheria toda a terra. Haveria, sem dúvida, um remanescente, aqui chamado “a décima parte” *{‘“siriyyah,* 6.13), que permaneceria como toco depois de tombada a árvore. E “a santa semente é o seu toco”, disse

Isaías em relance triunfal e obviamente retrospectivo à palavra abraâmica e edênica sobre a “semente” prometida. Desenvolveu este tema no Pequeno Apocalipse de Isaías 24—27 e 40—66.

O estado final glorioso “no fim dos tempos” do plano de Deus colocaria Jerusalém em posição exaltada como centro das nações e centro de instrução nos caminhos do Senhor (2.2-4; cf. a discussão em Miqueias). Sião seria o centro a partir do qual o povo de Deus, recém-reconstituído, viria após um julgamento catastrófico (30.15). Assim, intérpretes honestos que levam a sério este capítulo do chamamento (Is 6) não acham que o tema de triunfo e de glória seja uma intrusão ou detração (e, consequentemente, para alguns, indícios de outro autor ou fonte), assim como não consideram que a exigência para santidade é diminuída por causa da ameaça de julgamento. Ambos são motivos autênticos em Isaías.

O renovo de Javé

Quem é o “renovo” ou “ramo” (*sêmah*) de Isaías 4.2-6? Poucas pessoas duvidam que aquele que é chamado “o renovo” é o Messias. Além disto, não duvidam que os profetas posteriores dependem de Isaías 4.2 ao citarem este título. Os profetas que empregam este título para representarem o Messias são:

“Renovo de Javé” (Is 4.2)

“Renovo de Davi” (Jr 23.5-6)

“Meu Servo, o Renovo” (Zc 3.8)

“O homem cujo nome é Renovo” (Zc 6.12)

^ 1

Em Isaías 4.2, o “Renovo de Javé”[4] é a dinastia davídica de acordo com sua natureza humana (“o fruto da terra”), bem como sua natureza divina (“de Javé”). Neste caso, o “Renovo” seria termo equivalente para “Ungido” ou “Santo”.

Muitos levantam a objeção de que “Renovo” ainda não era designação fixa para o Messias; ademais, o seu paralelismo com “o fruto da terra” (4.2) favorecia uma referência ao brotar da terra sob a influência benéfica de Javé. O Messias, contudo, conforme demonstram os capítulos seguintes, era o Mediador destes benefícios, e ele mesmo era o maior de todos os benefícios.

Devemos estranhar, portanto, que os profetas posteriores tenham aplicado este título à fonte viva e pessoal de todas estas dádivas nos últimos dias? Algumas destas dádivas, já achadas nesta passagem, são; (1) a promessa de que a terra seria frutífera; (2) a certeza de um remanescente de “sobreviventes”; (3) a santidade da parte restante; (4) a limpeza e purificação da sujeira moral do povo; e (5) a glória radiante da presença pessoal de Javé, habitando em Sião com seu povo para sempre. A “nação santa” de Êxodo 19.6 seria, finalmente, completamente realizada, bem como a “habitação” permanente de Javé no meio dela. Até a “nuvem de dia” e “chama de fogo à noite” (4.5) seriam renovados. Assim como estes tinham sido as provas visíveis da presença de Deus no deserto (Êx 14.19 ss.), assim seria uma sombra de dia e iluminação de noite, para proteger a cidade de Deus de toda violência.

Emanuel

O que foi deixado sem definição na passagem do “Renovo do Senhor” agora recebeu formato e definição pessoais nas

profecias de Emanuel em Isaías 7—11. Esta palavra veio no contexto da guerra siro-efraimita em que Peca, rei de Israel, fez uma aliança com Rezim, rei da Síria, para avançar contra Acaz, rei de Judá, visando a instalar o filho de Tabeal como rei no trono de Davi. Esta ameaça contra Jerusalém e Judá foi enfrentada pelo convite dado por Isaías a Acaz no sentido de "crer" em Deus a fim de que o próprio Acaz "tenha crédito", ou seja, "permaneça" (7.9). Deus, na realidade, comprovaria a validade de sua boa oferta em situação muito improvável, ao dar um sinal (isto é, operar um milagre) que Acaz poderia escolher do Seol ou do céu; teria apenas de pedir, e Deus lhe seria complacente.

Acaz, no entanto, como verdadeiro descrente, fez uma "piedosa" rejeição da ajuda de Javé com uma referência oblíqua a Deuteronômio 6.16, de não tentar ao Senhor, seu Deus. A verdade no caso era que pouca coisa esperava da parte de Javé; além disto, é provável que já tivesse procurado, secretamente, o apoio de Tiglate-Pileser, rei da Assíria (2Reis 16.7 ss.). Apesar disto, o Senhor foi adiante e deu um sinal; "A virgem ficará grávida e dará à luz um filho, e ele se chamará Emanuel" (7.14).

{ 191 J—

Ora, é importante observar várias coisas: (1) a palavra *'almâh* significa "virgem" em todos os casos nos quais se pode determinar o sentido[5]; (2) tem o artigo definido, "a virgem"; (3) o verbo "chamar" está na segunda pessoa feminina e não na terceira pessoa feminina; e (4) as palavras deste versículo fizeram uso de fraseologia bíblica mais antiga: no nascimento de Ismael (Gn 16.11); no nascimento de Isaque (Gn 17.19); e no nascimento de Sansão (Jz 13.5,7). Portanto, o sinal dado a Acaz consistiu em repetir-lhe as frases já familiares empregadas ao prometer o nascimento de um filho.

Esta passagem, no entanto, tratava do nascimento de três filhos, todos os três sinais em Israel (8.17-18). Cada um dos três foi introduzido e, depois, passou a ser objeto de uma profecia mais pormenorizada, conforme segue:

1. Sear-Jasube — “um resto volverá”, 7.3 -► 10.20,21,22; 11.11,16

2. Emanuel — “Deus conosco”, 7.14 -*■ 8.8,10

3. Maer-Salal-Has-Baz — “apressa-se o despojo, precipita-se a presa”

8.1,3,4 -* 10.2,6

Em cada uma destas passagens, menciona-se um filho que nasce em cumprimento da promessa que fora feita a Davi, a fim de que sua semente fosse eterna [...]. Na segunda metade do seu discurso acerca dos três filhos, Isaías assim reitera a promessa que fora feita a Davi, e nela insiste.

Faz dela o alicerce da sua repreensão ao povo pela corrupção deste [...]

Aqueles que o escutavam entendiam que, quando Acaz se recusou a pedir o sinal oferecido, o profeta repetiu-lhe, de forma nova, a promessa de Jeová quanto à semente de Davi, e fez com que isto fosse um sinal de que Jeová não somente cumpriria sua promessa atual como também puniria Acaz por sua falta de fé. Pode-se duvidar se qualquer um deles tivesse em mente a ideia de alguém exatamente como Jesus nascería de uma virgem, num século futuro; certamente pensavam nalgum nascimento que haverían na linhagem perpétua de Davi, tornando especialmente significativa esta verdade: “Deus conosco”.[6]

Além disto, antes que este filho, o nascimento mais recente na linhagem de Davi, pudesse distinguir entre o certo e o errado (7.16-17), uma revolução política de grandes proporções tiraria do poder tanto Peca quanto Rezim. Deve-se, porém, ter em mente vários outras fatos, logo de imediato, a fim de identificar corretamente este "filho". Segundo 8.8,10, ele é chamado príncipe da terra ("tua terra, ó Emanuel"), e é considerado o ungido esperado da casa de Davi em 9.6-7 ("O seu domínio aumentará, e haverá paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino [...] para sempre"). Além disso, Isaías, como seu contemporâneo

—n92J-

Miqueias, a cada ponto pressupõe que um período de julgamento deve preceder a gloriosa era messiânica. Portanto, este sinal e nascimento não podem ser a completação dos "últimos dias", seja qual for sua natureza exata.

Quem, pois, era este menino? Sua dignidade messiânica exclui totalmente a ideia de que ele pudesse ter sido o filho de Isaías, nascido dalguma jovem recém-casada com o profeta, após a suposta morte da mãe de Sear-Jasube. É muito menos provável que seja uma referência a alguma virgem em idade de casamento ou a alguma virgem ideal específica, presente na ocasião da proclamação desta profecia, pois o profeta dissera de modo claro: *"a* virgem". É preferível entender que o menino fosse um filho do próprio Acaz, cuja mãe, Abi, filha de Zacarias, é mencionada em 2Rs 18.2 — a saber, seu filho Ezequias. Sabe-se muito bem que esta era a interpretação judaica mais antiga, mas também se supõe que Ezequias não pudesse ser o "sinal" profetizado em 7.14, uma vez que, segundo cronologias atuais, ele teria nove anos de idade naquela ocasião (cerca de 734 a.C.). Aquele último argumento deve ser muito bem

estudado antes de ser adotado. A cronologia de Israel e Judá tem sido estabelecida com segurança, com apenas uma exceção menor, uma dificuldade de dez anos no reinado de Ezequias. Sem debater o ponto nesta ocasião, gostaria de sugerir que somente Ezequias preenche todos os requisitos do texto de Isaías e, ao mesmo tempo, demonstra como este podia ser parte integrante daquela pessoa messiânica que completaria tudo quanto está dito nesta profecia de Emanuel. Somente nesta "prestação", a mais recente da promessa abraâmica-davídica, é que se podia ver que Deus ainda estava com Israel em todo o seu poder e presença.[7]

Em Isaías 9.6, uma série de epítetos descritivos se atribui a este filho recém-nascido, que seria o ponto final da linhagem de Davi. Ele é "maravilhoso Conselheiro", "Deus Forte", "Pai Eterno"[8], e "Príncipe da Paz". Estes quatro nomes representam, respectivamente, (1) a vitória devida aos seus planos sábios e grande perícia na batalha; (2) o conquistador irresistível que traz de volta um remanescente (cf. 10.21); (3) o domínio paterno do Messias, com seu atributo divino de eternidade; e (4) o eterno reino pacífico do Messias. Não haveria limites ao seu governo, nem à paz sob seu regime, porque ele estabelecería seu reino em justiça e retidão para sempre (9.7). O quadro de toda a natureza em descanso e livre de hostilidades (11.6-9) é sem igual entre as descrições da paz observadas durante aquela era. Há, além disto, uma predição explícita da restauração tanto do norte como do sul para a terra "naquele dia" (11.10-16). E, do ramo do pai de Davi, Jessé, brotaria aquele

"rebento", o "renovo" (*nêser*), sobre quem pairaria o sétuplo dom do Espírito do Senhor enquanto dominava e reinava

com retidão e assombro (11.1-5). O quadro inteiro da pessoa e obra futuras do Messias era pintado em termos da promessa davídica, como caloroso encorajamento para Israel.[9]

O Senhor da história

O propósito e plano de Javé abrangia a terra inteira com suas nações. As nações se levantavam e caíam de acordo com aquele plano (Is 14.24-27). Quando, porém, o orgulho nacional se exaltava e motivava-se por agressão imperialista, essas nações logo recebiam a advertência de que não podiam continuar assim impiedosamente. Mesmo quando eram instrumentos estabelecidos por Deus para executar julgamento contra Israel, não deviam queimar, matar e destruir à vontade; pois, neste caso, Javé voltaria a lembrar a estas nações que não passavam de machados na mão dele. O machado não deve pretender ser igual àquele que com ele corta, assim como a serra não poderia ser maior do que aquele que com ela serra (10.15). Assim, Assíria aprendería que servia a vontade do Deus vivo, e não a sua própria vontade.

As profecias concernentes a cerca de dez nações foram compiladas em Isaías 13—23. A mais espantosa de todas se acha no capítulo 19 de Isaías. Era uma mensagem de condenação contra o Egito, em que o próprio Javé castigaria o governo (19.2-4), a economia (19.5-10) e a sabedoria (19.11-13) do Egito. Como se sublinhasse a fonte destes julgamentos, o versículo 14 ressalta mais uma vez que foi Javé quem derramou um espírito de confusão no Egito.

Tinha de existir, no entanto, outro “dia”, parte daquele grande “dia” do futuro. “Naquele dia” Judá aterrorizaria o Egito segundo o plano do Senhor dos Exércitos (19.16-17). E um governante severo oprimiría seus próprios súditos

egípcios (19.20), mas Javé libertaria o Egito de modo milagroso, de tal maneira que este país faria uma terceira parte da adoração ao Senhor, juntamente a Israel e a Assíria, tendo uma herança do Senhor com estas duas nações (19.24-25). Assim, conquanto o Senhor tivesse de ferir o Egito, ele o sararia ao enviar um juiz ou "salvador", do mesmo modo que fizera em prol de Israel no período dos juizes. Então, o Egito adoraria ao Deus vivo, ao lado de Israel (19.18-19,21-22).

Assim como Javé tratara com Samaria e Damasco durante a guerra siro-efraimita, também trataria com todas as nações. Somente ele seria soberano, a despeito de toda a suposta soberania delas. Além disto, por fim triunfaria sobre elas todas. Este processo de sacudir as nações é contado de modo dramático no "Pequeno Apocalipse" de Isaías 24—27.

A Pedra Angular

A orgulhosa Samaria ainda estava em pé quando a profecia de Isaías 28, anunciando o fim desta "flor murcha" de Efraim, foi pronunciada. Havia, porém, uma repreensão para Jerusalém também, porque, como no capítulo 7, Judá se voltara para a Assíria, pedindo socorro, em vez de apelar ao Senhor. A palavra dos profetas tinha sido desprezada como trivialidade, porque o povo se imaginava seguro contra a morte e contra o Seol. A sorte deste povo também estava selada. Suas mentiras e fraudes não serviriam para esconder nada: seriam apanhados na inundação transbordante.

Nesse ínterim, Adonai, o Senhor soberano, colocava em Sião uma pedra fundamental. A passagem básica que alimentou a teologia deste texto é Gênesis 49.24, onde o "Poderoso de

Jacó” é chamado a “Rocha de Israel”. Semelhantemente, Deuteronômio 32.4 identificara Deus como uma Rocha *(sür),* e Isaías 8.14 identificara Deus como rocha e pedra. Em contraste com o abrigo inseguro oferecido pelas mentiras, a pedra ficou firme e inamovível.

Desde o momento em que a dinastia davídica foi inaugurada, esta pedra ficara em Sião. Era, portanto, uma “pedra de teste”, para que os homens fossem testados por ela. Ainda que o próprio Senhor seja chamado de pedra de tropeço e rocha de escândalo em Isaías 8.14, a pedra, aqui no capítulo 28, é sua revelação e obra no mundo. Aquela pedra ficaria firmemente fixa em sua posição e seu valor precioso, de tal modo que todo aquele que nela confiasse não ficaria perturbado. Tal pessoa ficaria calma e tranquila, em contraste com o refúgio tumultuado, agitado e falso anteriormente oferecido por suas mentiras.

Foi dito de Abraão que “creu” *(he^min,* Gn 15.6), e Deus lhe computou isto como “justiça” (*fdãqãh*). Aquela fé era uma entrega total ao Senhor, do fundo do coração; era confiança na promessa divina que, mais tarde, foi repetida aos demais patriarcas, e a Davi, Salomão e sua linhagem. A promessa divina era o objeto e o conteúdo da sua fé. A exigência da parte de Isaías quanto à fé surgiu pela primeira vez com o emprego do verbo *he^mín* em 7.9; depois disto, foi empregado em 11.5 e 28.16. Era uma confiança fiel, era considerar Deus como objeto firme de fé. A raiz *bãtah* se emprega com respeito à crença em Deus em Isaías 30.15, mas também se emprega com referência à falsa confiança em Isaías 30.12; 31.1; 32.9-11. Outras grandiosas palavras de fé ou crença em Isaías são: “esperança” (*qiwwâh*, 8.17; 40.31); “esperar em” (*hikkuh*, 8.17; 30.18); e “descanso” (*núah*, 28.12 [duas vezes]; 30.15).

Breve teologia do Antigo Testamento

Uma das seções mais notáveis de todo o AT é Isaías 40—66. No seu plano geral, é disposta em três enéades ou grupos de nove capítulos: 40—48, 49—57, e 58—66. Em cada um destes grupos de nove mensagens, focaliza-se um aspecto específico da pessoa e da obra de Deus. Chega perto de ser uma declaração sistemática da teologia do Antigo Testamento como é o livro de Romanos no

Novo Testamento. Seu movimento majestoso começa ao anunciar a pessoa e a obra de João Batista, e espirala até atingir as alturas estonteantes do sofredor e triunfante Servo do Senhor quando chega a metade da segunda enéade. Este clímax, no entanto, é superado de novo, pela mensagem final dos novos céus e nova terra.

Em cada uma destas três seções, há uma figura central. Em Isaías 40—48, a figura-chave é um herói que viria do oriente para redimir Israel do cativeiro, a saber, Ciro. A revelação deste herói, surgindo bem no meio dos discursos (44.28—45.10), serviu de corajoso desafio aos ídolos ou deidades venerados naqueles tempos, na esperança de que libertariam o povo. Contudo, sua incapacidade de falar coisa alguma a respeito do futuro somente poderia levar a uma única conclusão: Javé era de fato o único Deus, e eles não eram coisa alguma.

Em Isaías 49—57, a figura central é o “Servo do Senhor”, que combinava em sua pessoa a totalidade do povo de Israel, o profeta e a instituição profética, e o Messias em seu papel de Servo do Senhor. Mais uma vez, a descrição culminante e sua obra mais importante situavam-se no ponto central desta enéade: 52.13—53.12. A salvação levada a efeito por este servo tinha aspectos tanto objetivos como subjetivos (54.1—56.9); de fato, a sua obra final e terminal abrangería a glorificação de toda a natureza.

A terceira enéade, 58—66, anunciou com triunfo o raiar de um novo dia de salvação para toda a natureza, as nações e os indivíduos. Havia, no centro deste grupo de nove capítulos, um novo princípio de vida — o Messias cheio do Espírito Santo (61.1—63.6) que tinha os poderes e dignidades dos ofícios de profeta, sacerdote e rei.

Assim, em cada grupo sucessivo de nove capítulos, celebrava-se mais um aspecto da divindade e da obra de Deus. Em ordem, a ênfase recai sobre as pessoas do Deus trino: Pai, “Servo” (Filho) e Espírito Santo. Em sua obra, são: (1) Criador e Senhor da história, (2) Redentor e (3) Supremo Soberano de tudo no “escaton” (tempo do fim). As cinco forças principais na mensagem de Isaías são: Deus, o povo de Israel, o evento da salvação, o profeta, e a palavra de Deus. Por último, esta mensagem tem vários aspectos estilísticos distintivos. Tem uma abundância de autoatribuições divinas, tais como: “Sou o primeiro e o último”, ou: “Eu sou Javé”; uma longa série de orações participiais depois da fórmula: “Assim diz o Senhor” ou: “Eu squ o Senhor”, que continuam a dar pormenores de seu caráter especial; e um número profuso de palavras aposicionais que aparecem depois dos nomes de Javé ou Israel, bem como grande abundância de verbos para descrever a obra de Javé de julgamento ou salvação. Assim é o estilo desta seção magnífica do Antigo Testamento. Agora, porém, tratemos cada um destes grupos de nove capítulos um após outro, para examinar mais detidamente sua teologia.

1. O *Deus de tudo (Is 40—48).* O tema do chamamento de Isaías volta nesta seção, na medida em que se louvam repetidas vezes a santidade e a justiça de

Deus. Deus é “o Santo” (40.25; 41.14,16,20; 43.3,14; 47.4; 48.17; e também continua em seções posteriores, em 49.7

[duas vezes]; 54.5; 55.5). Ele também é reto (*sedeq*), i.e., direto, certo e fiel a uma norma, sua própria natureza e caráter. Sua retidão podia ser percebida da melhor forma em sua obra de salvação, porque o profeta muitas Vezes vinculava retidão e cumprimento divinos da promessa da aliança (p. ex., 41.2; 42.6-7; 46.12-13; notar, posteriormente, 51.1,5,6,8; 54.10; 55.3; 62.1-2). Somente sobre Deus era possível dizer: “Ele é justo” (41.26) ou: “Deus justo e Salvador” (45.21), que proclama “o que é correto” (45.19) e que aproxima os homens à sua justiça (46.13).

Sua natureza pode ser vista especialmente em sua singularidade e autossu-ficiência. Na famosa coletânea de seis variações feitas por Isaías na fórmula de autoafirmação divina, demonstrou a incomparabilidade[10] de Javé: além dele não havia outro Deus (44.6,8; 45.5-6,21). Assim, permaneceu a pergunta: “Com quem me compararеis?” (40.18,25; 46.5). As formas de autoafirmação[11] são:

“Eu sou Javé” ou “Eu sou Javé, teu Deus”

(41.13; 42.6,8; 43.3,11; 45.5,6,18)

“Eu sou o primeiro, e sou o último”

(41.4; 44.6; 48.12)

“Sou o mesmo”

(41.4; 43.10,25; 46.4; 48.12)

“Eu sou Deus”

(43.12; 46.9)

“Eu sou o teu Deus”

(41.10)

As obras de Deus também eram enumeradas nessa primeira enéade. Ele era Criador, Parente-Redentor, Senhor da história, Rei de tudo, e Revelador do futuro.

Isaías repetidas vezes ressaltava o fato de que Deus "criara" (*bãrã*0; "fizera" *{'ãsâh* ou *pã'al*); "estendera" (*nãtâh*), "esticara" *(rãqã[1]),* "estabelecera" (*kün*), e "fundara" (*yãsad*) os céus e a terra. Neste vocabulário, tão reminiscente de Gênesis 1—2, estabeleceu a capacidade criadora de Deus como parte das suas credenciais enquanto Senhor legítimo da história presente do destino final do homem (40.15,17,23-34; 42.5; 43.1-7; e, mais tarde, 54.15-16).

—Ü!Li—

Javé era, também, um Parente-Resgatador *(gô'el*), assim como foi Boaz para com Rute. O verbo redimir *{gã'al)* e seus derivados aparecem vinte e duas vezes. Aqui, Isaías fez uso do motivo do Êxodo como sua fonte (cf. Êx 6.6; 15.13; Is 45.15,21). Esta redenção abrangia (1) a redenção física da escravidão (43.5-7; 45.13; 48.20; e, mais tarde, 49.9,11,14; 52.2-3; 55.12-13); (2) a redenção interior, pessoal e espiritual, com a remoção do pecado pessoal de Israel (43.25; 44.22; 54.8) e dos gentios (45.20-23; 49.6; 51.4-5); e (3) a redenção escatológica, quando Jerusalém e a terra seriam reedificadas (40.9-10; 43.20; 44.26; 45.13; 49.16-17; 51.3; 52.1,9; 53.11-12). Javé era um Parente-Resgatador sem igual.[12]

Javé era aquele que dirige a própria história (40.15,17). De fato, líderes estrangeiros eram levantados para cumprir a vontade dele na história (conforme a ilustração tão cabível de Ciro em 41.1-4); e eram resgatados ou conquistados pela

autoridade dele (43.3-14; 44.24—45.8; 47.5-9). Não é de estranhar que ele tenha sido chamado “Rei” em quatro ocasiões. Era “Rei de Jacó” (41.21); “vosso Rei”, de Israel (43.15); “Rei de Israel” (44.6); e, segundo o resumo em 52.7: “O teu Deus reina!”. Isaías também empregou os títulos reais adicionais de “pastor” (40.9-11), “testemunha”, “príncipe” e “governador” (55.4).[13]

Mais uma palavra precisa ser acrescentada antes de deixarmos a teologia deste grupo: Javé era o revelador do futuro. Antes de as coisas acontecerem, o profeta recebia informações a respeito delas.[14] O desafio aos deuses, que eram rivais indignos e, na realidade, nulidades, na melhor das hipóteses, era declarar aquilo que haveria de acontecer no futuro, seja de bom, seja de ruim. A mais explícita de todas as predições era dar o nome de Ciro e citar duas das suas maiores obras em prol de Israel, quase dois séculos antes da sua realização (44.28). Isaías deixou seu argumento depender de obras como estas. Javé era o Deus dos deuses, Senhor dos senhores, e além de toda comparação. Ele era o Deus de tudo.

2. O *Salvador de tudo (Is 49—57).* Duas palavras resumiríam o segundo ponto da plataforma do livro de miniteologia de Isaías (cap. 40—66): *servo* e *salvação.* Mas foi a figura do “Servo do Senhor” que recebeu as luzes da ribalta nesta seção.

Os avanços na descrição desta figura incorporada de “servo” já se pode observar no emprego da forma no singular, vinte vezes em Isaías 40—53, e, na forma do plural, dez vezes ern lsaías 54—66.[15] Para demonstrar que servo é termo coletivo, além de ser termò individual que representa um grupo inteiro, pode-se tomar como base dois conjuntos de dados: (1) o servo é “todo Israel”

—I 198]

em doze das vinte referências no singular[16] e (2) os quatro grandes Cânticos do Servo de Isaías 42.1-7; 49.1-6; 50.4-9 e 52.13—53.12 apresentam o servo como um indivíduo que ministra a Israel. Nisto jaz um dos mais misteriosos problemas para os estudiosos que rejeitam a solidariedade coletiva do servo: era o representante de todo Israel, mas era também a nação de Israel.

Israel, o servo, é "semente [descendência] de Abraão", o "amigo" patriarcal de Deus (41.8). Abraão foi chamado e abençoad# quando era um só, e subsequentemente foi multiplicado (51.2; cf. 63.16). Ora, Deus já chamara Abraão de servo em Gênesis 26.24; e Moisés já se referira a Abraão, Isaque e Jacó como servos do Senhor (Êx 32.13; Dt 9.27). De fato, todos os israelitas eram considerados servos dele em Levítico 25.42,55. Assim, a semente prometida ainda estava no centro das bênçãos de Deus (43.5; 44.3; 45.19,25; 48.19; 53.10; 54.3; 59.21; 61.9). "Os meus escolhidos herdarão a terra [...] serão a descendência [semente] bendita do **SENHOR"** (65.9,23; 66.22). Esta semente era "servo" de Deus, ou, segundo Isaías 54—66, seus "servos". John Bright notou que: "A figura do Servo oscila entre o indivíduo e o grupo [...] Ele é o Redentor vindouro do verdadeiro Israel, que, por meio de seu sofrimento, possibilita o cumprimento da tarefa de Israel; ele é o ator central na coisa nova que está para acontecer".[17]

Nos quatro Cânticos do Servo, muitos títulos ou descrições do indivíduo se repetem em atribuições idênticas feitas a Israel nos poemas isaienses, como, por exemplo[18]:

Todo Israel

41.8-9 44.21 42.6; 51.4 44.2,24; 43.1 43.1b

Um indivíduo

42.1 "meu escolhido"

49.3 "meu servo"

49.6 "luz para as nações"

49.1 "chamou-me desde o ventre da minha mãe'

49.1 "fez menção do meu nome"

Não obstante, por mais marcante que seja esta evidência, o "servo" dos cânticos tem a tarefa e missão de trazer Israel de volta, de reunir Israel para si, "para tornar a trazer-lhe Jacó e para reunir Israel a ele" (49.5-6). Portanto, não se pode fazer equivalência total entre o Servo do Senhor e Israel como servo, em todos os aspectos. O que parece ser ambivalente é o mesmo tipo de oscilação que se descobre em todos os termos coletivos já observados antes, na doutrina da promessa. Sempre abrangiam a totalidade de Israel, mas, simultaneamente, sempre se concentravam em um único representante que simbolizava o destino

do grupo inteiro no tempo imediato e no futuro culminante. A conexão podia ser descoberta não em alguma teoria psicológica da personalidade, mas, sim, na "aliança eterna", que consiste nas "fiéis misericórdias prometidas a Davi" (55.3; 61.8; cf. 2Sm 7).[19] O Servo do Senhor era a pessoa messiânica na linhagem daví-dica naqueles tempos, e, finalmente, aquele novo e vindouro Davi final, que era chamado a Semente, o Santo (*hãsíd*), o Renovo, e assim por diante.

A segunda enéade também deu detalhes da salvação conquistada pelo Servo. Em verdadeira reviravolta, o profeta Isaías mostrou que Deus tiraria a taça da ira divina dos lábios de Israel, e a colocaria na boca dos opressores da nação (Is 51.22-23; cf. o profeta Naum, do século VII [1.11-14]). Ademais, previa-se para o futuro um novo êxodo e uma nova redenção (52.1-6). Eram “boas novas” *(nfbasser)* a Sião. Depois, todos os confins da terra veriam a salvação da parte de Deus (52.9-10; cf.40.9).

Este Servo, que reinaria em pessoa — fato que assustaria a todos os reis da terra (52.15) —, também seria Aquele que sofreria em prol da humanidade inteira, a fim de disponibilizar a expiação divina. O primeiro advento desse Servo deixaria pasmas muitas pessoas (52.13-14), mas seu segundo advento deixaria os reis da terra sem fôlego (52.15) — nisso consistia o ministério do Servo. Seguiu-se sua rejeição: os homens rejeitariam sua mensagem (53.1), sua pessoa (53.2) e sua missão (53.3). Seu sofrimento vicário, porém, operaria a expiação entre Deus e os homens (53.4-6); e, embora ele seja submetido ao sofrimento (53.7), à morte (53.8) e ao sepultamento (53.9), seria subsequentemente exaltado e ricamente galardoado (53.10-12). A iniquidade de toda a humanidade, portanto, foi colocada sobre o Servo do Senhor. Foi esta rejeição que o Servo/ Messias sofreu.

O resultado do sofrimento do Servo era que a “semente” ou “descendência” “possuiria as nações”, porque sua tenda seria estendida, as cordas seriam alongadas, e as estacas seriam firmadas mais profundamente (54.2-3). Javé então seria “o Deus de toda a terra” (54.5; 49.6). Assim, seria “como era nos dias de Noé”, quando Javé voltava para “reunir Israel” e oferecer sua “misericórdia” ou “amor inabalável” (*hesed)* e a “aliança de paz” (54.5,9-10). Nesse ínterim, a oferta gratuita da salvação se estendia a

todas as nações através do filho de Davi (55.3-5; cf. 55.1-2,6-9; 49.6; e o comentário neotestamentário em At 13.45-49; 26.22-23).

3. *O fim de toda a história (Is 58—66).* A inauguração do "escaton" foi fortemente marcada pelo fim das "coisas passadas"[20] (41.22; 42.9; 43.9,18; 44.8; 46.9; 48.3) e a introdução das "coisas novas" por parte de Deus. Haverí a um "novo" arrependimento sincero (cap. 58—59), uma "nova" Jerusalém (cap. 60), e "novos" céus e "nova" terra (65.17-25; 66.10-24; cf. 2Pe 3.13; Ap 21.1-4).

—[**200**]

Esta seria a era do Espírito Santo, conforme 63.7-14. Uma chamada sairiapara um novo Moisés que conduziria um novo êxodo (63.11-14), dando-lhes aquele "descanso" (*nüah*) prometido a Josué havia muito tempo. Assim como o servo recebeu o poder do Espírito de Deus (42.1), também era esta Pessoa ungida. De fato, ele foi considerado o mesmo que o servo em Isaías 61.1: "O Espírito do **Senhor** Deus está sobre mim, porque o **Senhor** me ungiu". Ali, descreveu a alegria de sua missão (61.1-3) e o conteúdo de sua mensagem (61.4-9), incluindo:

1. "Vós sereis chamados sacerdotes do **Senhor,** e vos chamarão ministros do nosso Deus" (61.6; cf. Êx 19.6)

2. A "aliança eterna" será levada a efeito (61.8)

3. A sua "posteridade" será conhecida entre as nações como aqueles que Deus verdadeiramente abençoou (61.9)

Até o preparo e caráter desse Servo messiânico, cheio do Espírito, foram notados em 61.10-11: "[ele] me vestiu de vestes de salvação, como noivo que se adorna com o manto de justiça, e como noiva que se enfeita com as suas

joias [...] o **Senhor** Deus fará brotar a justiça e o louvor diante de todas as nações".

O Redentor viría no último dia por amor a Sião (59.20). Ele se vestiria como guerreiro (59.15b-19) e declararia a guerra contra toda a maldade e pecado, especialmente contra aquele tipo de estilo de vida hipócrita descrito em Isaías 57—59:15a. Seria investido com as palavras e o Espírito de Deus (59.21). Então, Jerusalém deixaria de experimentar violência, pois o Senhor da glória seria seu bem maior (cap. 60). A riqueza das nações fluiria para Jerusalém, enquanto toda a humanidade chegava para louvar ao Senhor (60.4-16). A cidade exaltada de Jerusalém teria paz para sempre, e a presença do Senhor da luz eterna tornaria obsoleta a luz do sol ou da lua (60.17-22).

Enquanto o "dia da vingança" (63.4-6) e o "ano de redenção" trariam julgamento às nações, quando Deus pisasse as nações em seu lagar, conforme Obadias e Joel proclamaram, o propósito irrevogável de Deus para uma cidade de Jerusalém reedificada, habitada pelo "povo santo" de Deus, seria realizado (cap. 62). Conquanto as vestes do Herói fossem aspergidas com o sangue do lagar (63.1-6; cf. Is 34; Joel 3.9-16; e, mais tarde, Zc 14; Ez 38—39), ele seria vindicado à medida que esta chegava ao fim, iniciando-se uma nova era.

Parte daquele renovado — pois é assim que se deve interpretar a palavra "novo" — mundo do porvir, em que habitava a retidão, incluía os novos céus e a nova terra. Mais uma vez, os quadros paradisíacos isaienses de paz na natureza ficaram em primeiro plano (cf. Is 11 e 65.17-25; 66.10-23). A morte seria abolida (cf. Is 25.8), e o domínio e reino, de alcance mundial e eterno, do Rei davídico novo e final, teria seu início. Somente a condenação à tormenta eterna pronunciada sobre os ímpios impenitentes

interrompe este quadro, pois tais pessoas ficariam em agonia perpétua, apartadas de Deus por toda a eternidade.

- L?oi j—

Assim Isaías terminou sua magnífica breve teologia. Sua dependência da teologia antecedente fica evidente em quase cada passo. Isaías, enquanto relacionava o “servo” com os ensinos anteriores sobre a “semente” (41.8; 43.5; 44.3; 45.19,25; 48.19; 53.10; 54.21; 61.9; 65.9,23; 66.22) e com a “aliança” já dada (42.6; 49.8; 54.10; 55.3; 56.4,6; 59.21; 61.8), contando-se também o que se disse de “Abraão” (41.8; 51.2; 63.16) ou “Jacó” (41.21; 44.5; 49.26; 60.16) e “Davi” e a “aliança eterna” (55.3; 61.8), fez uma sistematização em grande escala da totalidade do plano, pessoa e obra de Deus no breve espaço de vinte e sete capítulos. Não é de estranhar que a sua teologia tenha afetado tão profundamente aos homens no decurso dos séculos. .

[Capítulo 9]-

1

O juramento de Deus recebe tratamento especial em Salmo 105.8-11. Ali, e em todas as suas demais ocorrências (Gn 22.16; 26.3; 50.24; Êx 13.5,11; 33.1; Nm 11.12; 14.16; 23; 32.11; em Deuteronômio, Josué, Juizes, e Jr 32.22), “o conteúdo desse juramento é a dádiva da terra”, conforme James L. Mays, *Micah: A Commentary.* Filadélfia: Westminster Press, 1976, p. 168-169.

2

Os conservadores já indicaram cerca de quarenta frases ou sentenças que aparecem em ambas as partes de Isaías como evidência em prol da sua unidade, cf. Gleason L.

Archer Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*, ed. rev. Chicago: Moody Press, 1974, p. 345 ss. [publicado em português com o título *Merece Confiança o Antigo Testamento?* São Paulo: Vida Nova, 1979].

3

Franz Delitzsch, *The Prophecies of Isaiah*$_{y}$*.em* C. F. Keil e F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament,* trad. James Martin. Grand Rapids: Eerdmans, 1969, l:v-vii; 2:v.

4

Ver Walter C. Kaiser Jr., *The Messiah in the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1995, p. 156-158, e David Baron, *Rays ofMessiahs Glory* (1886). Reimp. Grand Rapids: Zondervan, 1952, p. 71-128.

5

Além da ocorrência neste texto, aparece também na narrativa de Rebeca (Gn 24.43); da irmã de Moisés (Êx 2.8); na expressão "o caminho do homem com uma virgem" (Pv 30.19); e, no plural, no Salmo 68.25; Cântico dos Cânticos 1.3; 6.8; e nos títulos do Salmo 46 e lCrônicas 15.20.

6

Willis J. Beecher, "The Prophecy of the Virgin Mother: Is vii:14", *Homiletical Review* 17 (1889): 357-358.

7

Walter C. Kaiser Jr„ "The Promise of Isaiah 7:14 and the Single-Meaning Hermeneutic", *Evangelical Journal* 6 (1988): 55-70.

8

Não é “Pai da Presa”, que não se coaduna com o atributo permanente de “Príncipe da Paz”; pelo contrário, o hebraico **biad* significa “Pai da Eternidade”, consoante o significado de *ad* em Gênesis 49.26; Isaías 57.15 e Habacuque 3.6.

9

Para maior aprofundamento neste tema, ver Kaiser, *Messiah in the Old Testament*, p. 148-167.

10

Para excelente estudo deste conceito, ver C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament.* Leiden: E. J. Brill, 1966, esp. p. 11-12,123-124, 142-153.

11

Ver a discussão por Morgan L. Phillips, “Divine Self-Predication in Deutero-Isaiah”, *Biblical Research* 16 (1971): 32-51.

12

Ver F. Holmgren, *The Concept ofYahweh as Gôel in Second Isaiah* (dissertação de doutorado, Seminário Teológico Union). Nova Iorque: University Microfilms, 1963. Também Carroll Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah.* Roma: Biblical Institute Press, 1970.

13

Carroll Stuhlmueller, “Yahweh-King and Deutero-Isaiah”, *Biblical Research* 11 (1970): 32-45.

14

Isaías 41.22-23,26; 42.9; 43.9-10; 44.7-8; 45.21; 46.10-11; 48.5.

15

Isaías 54.17; 56.6; 63.17; 65.8-9,13 [3 vezes], 14-15; 66.14.

16

Isaías 41.8-10; 43.8-13; 43.14—44.5; 44.6-8,21-23; 44.24—45.13; 48.1,7,10-12,17.

17

John Bright, *Kingdom of God.* Nashville: Abingdon, 1953, p. 150 ss.

18

Bright, *Kingdom ofGod*, p. 150 ss.

19

Walter C. Kaiser Jr., “The Unfailing Kindnesses Promised to David: Isaiah 55:3”, *Journal for the Study of the Old Testament* 45 (1989): 91-98.

20

C. R. North, “The Former Things and the ‘New Things’ in Deutero-Isaiah”, *Studies in Old Testament Prophecy,ed.* H. H. Rowley. Edimburgo: T. & T. Clark, 1950, p. 111-126.

A renovação da promessa: profetas do século VII a.C.

Naum, Sofonias, Habacuque, Jeremias

O século VII marcou um dos períodos mais críticos da história inteira da nação de Israel, pois as duas tribos do sul cambaleava à beira da destruição nacional e do cativeiro babilônico, havia muito tempo já predito. No século anterior, a nação-irmã de Judá, as dez tribos do norte, tinha sofrido a calamidade depois de recusar-se a se arrepender de seu pecado, a despeito da bateria de profetas que, pela graça divina, foi enviada para adverti-la do perigo que se aproximava. A introdução do culto idólatra do bezerro, com todas suas formas de apostasia, foi especialmente desastrosa. Finalmente, em 722 a.C., Samaria caiu diante dos invasores assírios (2Rs 17); o fim veio de forma repentina, e a terra voltou a desfrutar paz.

Judá não aprendeu nada desta lição. Ele também se precipitava de cabeça no desastre, provocando o juízo de Deus a cada passo, com pouquíssimas suspensões temporárias da sentença por causa da justiça e bondade exercidas para com Deus ou os homens.

Mais uma vez, Deus enviou profetas, desta feita para advertir a Judá. O tema deles era a iminência do julgamento divino. Naum deu advertência quanto ao julgamento divino contra Nínive, em razão da maldade daquela cidade e a sua desapiedada destruição de Samaria em 722 a.C., ultrapassando o método e o grau do julgamento divinamente autorizado contra Samaria. Ao mesmo tempo, Sofonias reapresentou a mensagem de Joel e Obadias; para ele, no entanto, o dia do Senhor não era somente um dia de julgamento de alcance mundial, como

também um dia em que Judá seria punido. A mensagem de Habacuque levou consigo a repreensão divina contra o pecado de Judá e também contra os desmandos orgulhosos da Babilônia ao administrar esta repreensão. E o maior destes porta-vozes de Deus foi Jeremias. Nenhum outro profeta agonizou tanto ao proferir palavras amargas de julgamento iminente como aquele homem. Não obstante, foi a ele que também se concedeu uma palavra muito surpreendente acerca de outro dia futuro, quando Deus cumpriría sua antiga palavra de promessa feita aos patriarcas e a Davi. Assim, por mais notáveis que tenham sido aqueles tempos, mais notáveis ainda eram as palavras dos profetas. Em vez de concluírem que o antigo plano da promessa agora fracassara, e o plano eterno de Deus fora rescindido prematura e permanentemente, projetavam a sua continuidade lá para o futuro.

O livro de Naum

Nada se fala de Naum (que significa “conforto”) em quaisquer outras fontes, senão nos versículos de abertura do livro do profeta. Até mesmo a localização de sua cidade, Elcós, é incerta; existem quatro locais possíveis para situar a cidade.

O assunto principal da profecia de Naum é a destruição de Nínive, tema encontrado mais de um século antes no livro de Jonas, em que os ninivitas acharam misericórdia e perdão. Dessa vez, a situação seria diferente, pois a profecia de Naum se deu entre o saque de Tebas (heb, *No-Amon,* em Na 3.8-10), em 663 a.C., e a queda antecipada de Nínive, a capital da outrora orgulhosa e vitoriosa Assíria, que capturara Samaria em 722 a.C. Contudo, Nínive se rendeu aos babilônios em 612 a.C.

Retorno à missão aos gentios

A profecia de Naum foi o complemento à de Jonas, porque, enquanto Jonas celebrava a misericórdia de Deus, Naum registrou a marcha inexorável do julgamento divino contra todos os pecadores pelo mundo inteiro, incluindo Nínive. Jonas 3.10 tivera seu enfoque em Deus como misericordioso e perdoador; Naum 3.1-8, porém, demonstrou a ira judicial de Deus contra toda a maldade.

Mesmo neste livro de julgamento, a misericórdia de Javé não estava totalmente ausente. Naum anunciou triunfantemente que Javé "demora para irar-se" (1.3a), é "bom", e "fortaleza no dia da angústia" (1.7). Sendo assim, embora ele jamais deixe passar nem inocente o culpado (1.3b), não é destituído de amor e perdão.

O zelo de Javé

Naum começou, em sua introdução simples e formidável (1.2-6): "O Senhor é um Deus zeloso *['êl cjannô']''*- Falsôs conceitos populares sobre o adjetivo *qannô'* e o substantivo *qiríâh* não devem ser vinculados àquilo que Naum quis dizer.[1] Costuma-se pensar em um Deus de suspeitas, desconfiança e medo de concorrência. Esta palavra, se aplicada a Deus, significava: (1) aquele atributo que exigia devoção exclusiva (Êx 20.5; 34.14; Dt 4.24; 5.9; 6.15); (2) aquela atitude

de ira dirigida contra todos os que persistiam em se opor a ele (Nm 25.11; Dt 29.20; SI 79.5; Ez 5.13; 16.38,42; 25.11; Sf 1.18); e (3) a energia que ele dispen-dia ao vindicar seu povo (2Rs 19.31; Is 9.7; 37.32; J1 2.18; Zc 1.14; 8.2). Desse modo, seu zelo era o precursor de sua vindicação ou do castigo iminente (Dt 4.24; Js 24.19). Ele era o Juiz, o "Vindicador" (*nõqêm*[2], não "vingador"); Javé, afinal, depois de muitos anos de aflições impostas pelos assírios, agiria

para vindicar seu povo. Até os assírios seriam forçados a reconhecer a soberania universal do Senhor

Os pecados de Nínive que mereciam julgamento

Mencionam-se três tipos de transgressão cometidos pela Assíria. O primeiro, em Naum 1.11, é provavelmente referência ao ataque malogrado de Senaqueribe contra Jerusalém (2Rs 18), quando seus generais zombavam do povo da aliança de Deus, os judeus, com insultos à incapacidade de Javé (2Rs 18.22 ss.). Esta transgressão era o mesmo tipo de falta religiosa cometida pelo faraó do Êxodo. O segundo grupo de pecados se acha em 3.1 — a culpa sanguinária de Nínive enquanto levava a efeito algumas das guerras mais assassinas e brutais já vistas no Antigo Oriente Próximo.[3] Além disto, estava cheia de engano e mentiras; não se podia contar com ela em quaisquer das suas negociações. Até seu despojo era pronto testemunho contra ela em seu desprezo dos direitos de propriedade de outras nações. O terceiro grupo de pecados aparece em 3.4, tratando-se de uma prostituição; neste caso, era a venda de nações enquanto diplomatas disputavam entre si para decidir a sorte de outras nações. Pode-se ver que Naum não era nenhum nacionalista orgulhoso revelando desdém e desprezo aos pagãos.

Pelo contrário, uma das suas queixas era que Nínive vendia *"nações* com a sua prostituição, e *famílias* com as suas feitiçarias" (3.4) de tal modo que os pecados dela passavam "continuamente" sobre todas as nações (3.19). Ademais, quando viesse a queda de Nínive, seria alívio e advertência às demais nações, porque o Senhor disse: "Mostrarei a tua nudez *às nações,* e a tua vergonha, *aos reinos"* (3.5). Todos os pecados ninivitas de roubo, pilhagem, prostituição, assassinato e fomentação de guerras, eram, além pecados

básicos, também cometidos contra Javé e contra o seu plano para as nações (1.11).

Palavra de bênção ou promessa também se acha em Naum. Deus ainda “conhece os que confiam nele”, e seria sua “fortaleza no dia da angústia” (1.7). Na realidade, F. C. Fensham,[4] seguindo a indicação de Willian L. Moran, identificou a palavra “bom” *(tôb)* como termo da aliança, em Naum 1.7. E, seguindo o estudo feito por Hans Walter Wolff em Oseias e por Herbert B. HufFmon nos materiais do Antigo Oriente Próximo, Fensham também vinculou a palavra “saber”, “conhecer” (*yãda*0 com a aliança que Deus fizera entre si mesmo e seu povo (1.7). Dessa forma, enquanto os inimigos de Deus sofreriam com o calor da sua ira (1.6,8), seu próprio povo da aliança ficaria seguro em sua fortaleza.

As boas novas

As “boas novas” *(nfbassêr)* de que Nínive estava para ser destruída (Na 1.15) eram lembrete da justiça e fidelidade de Deus, como o fora nas palavras paralelas de Isaías 52.7. Assim como houvera uma reviravolta negativa para quem saíra de Nínive (Senaqueribe) e planejara e falara maldades contra Javé e seu povo da aliança, para então descobrir que a situação acabou ficando bem diferente, também a taça de aflição fora tirada de Israel, sendo dada às nações opressoras em Isaías 51.22-23. Isaías 52.10-13 prosseguiu, indicando a obra universal da salvação da parte de Deus, e o seu Servo que seria o instrumento pelo qual seu reino total sobre toda a humanidade seria implantado. Naum 2.1-2, no entanto, também colocou as “boas novas” sobre a destruição de Nínive lado a lado com a obra de Javé em restaurar “a glória de Jacó, bem como a glória de Israel”. A totalidade de Israel (“Jacó” e “Israel”) seria “restaurada”

(süb), ao passo que aqueles que saquearam e destruíram os seus ramos (cf. SI 80.8-16) seriam derrotados e aniquilados.

O livro de Sofonias

É surpreendente que a genealogia do profeta Sofonias remonte a cinco gerações anteriores, aparentemente chegando a Ezequias, o avô do rei Josias (Sf 1.1). Se o Ezequias mencionado é de fato o décimo-terceiro rei de Judá, Sofonias foi o último reformador de Judá até a chegada do próximo reformador, o jovem rei Josias (640—609 a.C.), que governou nos dias do ministério do profeta em questão.

O "dia do Senhor" foi o tema total e absoluto da mensagem de Sofonias. Anteriormente, Joel (cap. 2), Obadias (v. 15-21), Amós (5.18-20; 8.9-14) e Isaías (2; 14; 24) já tinham tratado deste assunto, mas Sofonias transformou-o na parte principal de sua mensagem.

O dia do Senhor

O ministério de Sofonias foi exercido nos dias do notável rei de Josias (1.1). Iniciou sua profecia de forma abrupta, anunciando um julgamento universal de "toda a face da terra" (1.2) e dos "homens" (1.3). Os termos e o escopo deste julgamento divino iminente eram precisamente aqueles que Deus determinara

antes do dilúvio dos tempos de Noé (Gn 6.7). O dia do Senhor estava "perto" (Sf 1.7). Seria "o dia do sacrifício de Javé" (1.8), "o grande dia de Javé", "o dia de indignação", "dia de tribulação e angústia", "dia de tumulto e de destruição", "dia de nuvens e negridão", "dia de trevas e de escuridão", "dia de trombeta e gritos de guerra" (1.14-16).

Embora muitos profetas anteriormente tenham falado desse dia, foi Sofonias quem ressaltou com mais vigor a universalidade de seu julgamento enquanto, surpreendentemente, predizia a conversão das nações como um dos frutos desse dia. Sendo assim, exortava: “Cala-te diante do **Senhor** Deus, porque o dia do **Senhor** está perto, pois ele preparou um sacrifício e consagrou os seus convidados” (1.7). Isaías 13.3 já fizera alusão àquela festa sacrificial e aos hóspedes que eram os inimigos ferozes que o Senhor convocaria contra seu povo. Então, começaria o julgamento, contra Judá em primeiro lugar (Sf 1.4), pois o julgamento sempre começa na casa de Deus. Seria uma repreensão divina contra Judá por ter introduzido o culto a Baal, aos corpos celestiais e a Milcom (1.4-6).

A convocação para buscar a Javé

Judá deveria, pelo contrário, “seguir” (*biqqês*) e “buscar” (*daras*) Javé (Sf 1.6). Podia-se definir aquela busca: tratava-se de uma atitude de humildade *(‘ănāwâh*) que voltava a lançar sua confiança em Javé e aproximar-se dele (2.3; 3.12). Tal gente humilde da terra observava e praticava os mandamentos de Javé, porque a vontade de Deus também era a deles (2.3). Também eram conhecidos como aqueles que “temiam” a Deus e aceitavam a sua “correção” (*müsãr*), em Sofonias 3.7.[5]

Todos estes três termos vinculavam a mensagem do profeta à literatura sapiencial: tratava-se dos humildes, os tementes a Deus, e aqueles que aceitavam correção. Fariam parte do “restante” (*s*^{e}*’ênt* 2.7,9; cf. 3.13) ou “rebanho” *(sô’n,* 2.6) do futuro, que desfrutariam da bênção prometida de Deus depois de Javé ter triunfado sobre as nações.

Além do terrível e temível dia do Senhor, Sofonias via o raiar de uma nova era. Os deuses da terra desapareceríam; e, desde os países distantes da terra (“ilhas”, que significa aqueles países que cercam o mar Mediterrâneo), todos orariam a Javé (2.11). Semelhante significado pedagógico do julgamento das nações já tinha sido ensinado em Isaías 24—27. Agora, “cada uma do seu lugar” (Sf 2.11), onde tinha sua moradia, prestaria homenagem ao Senhor.

Conforme o resumo da ordem das promessas feito por Kapelrud[6], eram as seguintes: (1) os fiéis seriam escondidos no dia da ira (2.3); (2) o remanescente passaria a habitar pacificamente ao longo da orla marítima (2.7); (3) Israel tomaria vingança dos seus inimigos (2.9); (4) estrangeiros invocariam o nome

' ÍL 207 }—

do Senhor (3.9); (5) a vergonha e a iniquidade terminariam e cessariam para sempre (3.11-13). Estas promessas foram seguidas por um grito final e triunfante: **“O** Rei de Israel, o **Senhor,** está no meio de ti; daqui por diante, não temerás mal algum” (3.15).

A purificação da linguagem (“lábio”) das nações, que anteriormente tinha sido profanada pelos nomes dos deuses estranhos, era muito semelhante àquilo que Isaías prometera à Etiópia (Is 18.7) e ao Egito (19.18). Então, os pobres e os humildes se regozijariam, segundo conforme Isaías prometera em 29.19, e conforme a precaução que Conrad von Orelli pronunciou tão aptamente:

Se Sofonias não falou do mediador humano nos dias da redenção, que haveria de brotar do ramo de Davi, dá testemunho ainda mais poderoso do alvo divino, o qual até

o Messias teria de servir para cumprir, a saber: o futuro reino bendito de Deus, que, segundo este profeta também, teria seu centro em Sião, enquanto distribuiría vida e bênção pelo mundo inteiro [...] O alcance do plano divino, a universalidade do julgamento que deve servir aos propósitos deste plano, [e] a universalidade da redenção à qual se chegou, são assuntos nos quais Sofonias se demora com ênfase especial [...] Suas visões giram em torno dos pináculos da profecia de Isaías, iluminando-os a partir de uma consciência mais plena da vasta gama alcançada por eles.[7]

O livro de Habacuque

Infelizmente, nada se sabe sobre a pessoa de Habacuque. O texto apócrifo *Bel e o Dragão* chama-o de levita que assistiu Daniel em tempos de necessidade, mas poucos (ou ninguém) conferem algum valor histórico a essa alusão. Seu livro, no entanto, foi escrito por volta do fim do século VII a.C., à proporção que o poder babilônico caminhava, em ritmo acelerado, para ser a força dominante do Oriente Próximo. O livro parece ter data anterior à queda de Nínive, a capital assíria, em 612 a.C., bem como precede a completa destruição do Império Assírio, em 605 a.C.

O centro da mensagem de Habacuque se encontra na famosa declaração segundo a qual “o justo viverá por sua fé” (Hc 2.4). O tema é ecoado no Novo Testamento, em Gálatas 3.11; Romanos 1.17; e Hebreus 10.38.

O justo viverá pela fé

Se Sofonias ressaltava humildade e pobreza de espírito como exigências prévias para entrar nos benefícios da companhia dos fiéis, Habacuque exigia fé como

o requisito mais indispensável. Todos estes, porém, fazem parte do mesmo quadro. Sofonias ressaltava a idolatria e sincretismo religioso de Judá, ao passo que Habacuque ficava alarmado com o aumento de ilegalidade, injustiça, iniquidade e rebeldia. Seu próprio coração era tão sensível a estas coisas que clamava a Deus, pedindo alívio; ou ele mesmo teria de mudar ou o pecado do povo tinha de ser tratado por meio do julgamento (1.2-4)$_f$

A solução divina era tão direta como perturbadora para este profeta: os babilônios invadiríam Judá, punindo-o por seu pecado (1.5-11). Isto apenas aumentava a agonia do profeta, pois como Deus podia empregar um agente mais ímpio para punir um povo menos maldoso (1.12-17)?

A resposta àquela pergunta foi adiada até que fossem entregues os cinco ais em 2.6-20. Aqui, Habacuque lembrava a Babilônia, segundo a Assíria já tinha sido advertida em Isaías 10, que Deus era aquele que manejava o machado de julgamento e as nações, mesmo que fosse nas mãos de uma Assíria ou Babilônia; as nações, portanto, devem tomar cuidados especiais quanto às pessoas e os métodos envolvidos nas suas batalhas.

Não espanta que Habacuque tenha chamado sua mensagem de “fardo” ou “sentença” *{massa’,* 1.1). *Massa’* ocorre sessenta e sete vezes no Antigo Testamento[8], sendo provavelmente uma palavra derivada da raiz *ns’,* “erguer”, “levantar”. A primeira referência na qual esta palavra apareceu empregada para uma profecia com conteúdo detalhado foi em 2Reis 9.25-26. Ali, Jeú lembrava a Bidcar, seu ajudante, no momento da morte de Jorão, que o Senhor pronunciara este *massa’* contra Acabe, pai deste último: “Ontem vi o sangue de Nabote e de seus filhos, diz o **SENHOR;** neste campo mesmo te retribuirei, diz o **SENHOR”.** Foi assim que Jeú se referiu **à** profecia de Elias em

lRs 21.19,29, chamando-a de “fardo” ou “sentença”. Assim, *massa’* não podia ser nada menos do que uma “sentença” da parte de Deus (conforme a tradução correta de *Jerusalem Bible)* passada contra Acabe e seus filhos pelo assassinato de Nabote a fim de obter sua vinha.

Em Isaías, nove dos seus onze oráculos contra as nações estrangeiras foram designados *massã’(Is* 13.1; 14.28; 15.1; 17.1; 19.1; 21.1,11,13; 23.1). Naum (1.1) e Habacuque (1.1) tinham caracterizado suas mensagens por este nome (cf., mais tarde, Jeremias 23.33-40, onde se descreve o emprego zombeteiro que o povo fazia de *massã’,* e Zacarias 9 e 12). Todas estas profecias ressaltavam a nota grave e solene do seu conteúdo. As versões modernas que traduzem *massã’* como “pronunciamento” ou “oráculo” deixam de captar o aspecto de “veredicto” ou “sentença”. Habacuque obteve o veredicto de Deus contra o pecado de Judá

e contra a crueldade excessiva de Babilônia em executar o julgamento divinamente decretado contra Judá.

Mesmo em *massa’,* no entanto, havia algo além do julgamento divino. O oráculo central encontrado em Habacuque 2.4 era palavra de esperança e salvação. A importância desta palavra notável era indicada pelas instruções que a acompanharam, no sentido de gravá-la em tábuas de pedra claras de forma que qualquer transeunte pudesse lê-la facilmente (2.2). Este registro teria de testemunhar, nos dias posteriores, depois de a palavra ter sido cumprida, que Deus era fiel à sua palavra.

Esta palavra não avançou até chegar a uma condenação aberta da Babilônia, algo que Habacuque poderia ter esperado. De certa forma, esta condenação já fora pronunciada em Habacuque 1.11: “São culpados, estes cujo

deus é o próprio poder”. Aquilo que era necessário demonstrar a Judá, a Habacuque e às gerações futuras era o contraste marcante entre o caráter dos ímpios e o justo povo de Deus. Definir o caráter de alguém era praticamente determinar seu destino final.

Habacuque 2.4a descreveu o caráter da Babilônia: “Vede o arrogante! Sua alma não é correta nele”. Sua opinião insuflada de si mesmo e das suas realizações era exatamente o oposto da atitude do crente humilde e pobre de espírito preconizada por Sofonias. Em contraste com a arrogância e presunção deste líder ensoberbecido do reino da impiedade, havia a descrição do crente no versículo 4b: “Mas o justo viverá por sua fé”. Assim, os justos “não morreriam”, conforme Habacuque já prometera em 1.12b; pelo contrário, “viveríam” (2.4), malgrado os horrores do juízo iminente.

O que Habacuque e seus ouvintes entendiam com “viver por sua fé” *(be'emúnãtó)*<[9] A palavra, quando empregada para coisas físicas, significava “firmeza” (Êx 17.12), mas, no campo moral, significava “firmeza moral” ou “fidedignidade”, como, por exemplo, no viver diário e no comércio (Pv 12.17). Significava também, ao ser aplicada a Deus, que se podia confiar na fidelidade à sua palavra (Dt 32.4). Em Habacuque 2.4, a fé era simplesmente uma confiança inabalável na palavra de Deus. Em contraste com a disposição arrogante dos ímpios, o crente fiel, como Abraão em Gênesis 15.6 e Isaías em Isaías 28.16; 30.15, confiava de modo inalterável no Deus que prometera a salvação e no vindouro Homem da Promessa. Era entrega sólida, firme e total a Javé, “confiança humilde e sincera, como de criança, na credibilidade da mensagem divina de salvação”[9] [10].

Portanto, apesar das aspirações babilônicas de edificar um império, outra potência iria possuir a terra: “Pois, assim como as águas cobrem o mar, a terra se encherá do conhecimento da glória do **Senhor”** (Hc 2.14). Trata-se

claramente de um emprego de passagem mais antiga, em Isaías 11.9, com ligeiras modificações.

Habacuque, depois desta proclamação corajosa, orou em prol da rápida chegada triunfante do advento divino. Qualquer coisa que acontecesse como castigo aplicado pelos babilônios, ele orava para que isto tivesse efeito benéfico na obra de Deus, a fim de que o antigo plano da promessa fosse renovado e, assim, a misericórdia fosse misturada com a ira por vir.

Então, tomando emprestada a linguagem da revelação de Deus no monte Sinai (3.3 ss.) e de sua vitória pelas mãos de Josué quando o sol cessou de brilhar e a lua foi detida durante uma chuva de pedras (Js 10.12-14), Habacuque descreveu outra teofania que ainda estava para vir. Ele estava francamente amedrontado pelo aspecto aterrador da glória de Deus, conforme ela aparecia neste “dia de angústia”; seu júbilo e alegria, no entanto, achavam-se no mesmo Senhor em que já aprendera a colocar sua confiança e fé. A salvação do seu povo que Deus realizaria (3.13) incluiria a salvação do seu Messias, que “descobriria por completo os fundamentos [do líder do povo ímpio]” (3.13). Por ter sido esmagado o reino dos ímpios, já não poderia proteger os seus habitantes. A redenção do povo de Deus, contudo, era garantida. Com isto, o profeta ficou confiante e cheio de júbilo (3.16,18-19).

O livro de Jeremias

Jeremias recebeu seu chamado para ser um profeta às nações (Jr 1.5) enquanto, ao que tudo indica, ainda era jovem e morador do vilarejo de Anatote, apenas cerca de dois ou três quilômetros ao norte de Jerusalém, no ano de 627 a.C. Seu ministério cobriria alguns dos anos mais tempestuosos na história política do Antigo Oriente Próximo, estendendo-se de 627 até a década de 570 a.C.

A crise política foi provocada pelo avanço do Império Babilônico rumo ao ocidente e o sul. Jeremias seria testemunha, no início de seu ministério, dos movimentos de reforma do rei Josias de Judá, incluindo a descoberta do livro da lei de Deus, em 622 a.C. Porém, houve uma reviravolta negativa quando o rei Josias (com apenas 39 anos de idade) foi derrotado em 609 a.C., na passagem de Meguido, enquanto tentava deter a entrada do faraó Neco na disputa assírio-babilônica.

Assim, de 609 a.C. até a queda de Jerusalém, em 587 a.C., o profeta Jeremias conclamava a nação de Judá ao arrependimento de seus pecados e ao retorno para o Senhor. Tudo isso, porém, sem resultado algum. Babilônia conquistou a cidade de Jerusalém em 587 a.C., e, logo em seguida, o pequeno remanescente expulsou Jeremias para o Egito, depois de ele advertir-lhes que essa não era a vontade de Deus. Parece que o profeta morreu no Egito aproximadamente na década de 570 a.C.

A Palavra do Senhor

Jeremias era o profeta da "palavra do Senhor" (Jr 1.2). De acordo com James G. S. S. Thomson,[11] Jeremias empregou "Assim diz o **Senhor**" ou frases semelhantes cerca de cento e cinquenta e sete vezes, das trezentas e quarenta e nove ocasiões nas quais tais frases são empregadas no Antigo Testamento.

“Ponho as minhas palavras na tua boca” (1.9; 5.14), conforme Jeremias repetia como fundamento de sua autoridade para falar em nome de Deus. Se lhe aplicassem mais pressão para explicar a mecânica da sua recepção da revelação divina, ele então descreveria não somente como falava, mas também escrevia segundo o que Deus mandava (36.1-2). Baruque, o secretário de Jeremias, prestou o esclarecimento de que o profeta tinha o *hábito* de ditar (36.18, imperfeito no hebraico) enquanto Baruque escrevia (particípio ativo). Isto aconteceu por um longo período de tempo. O que Baruque escrevia vinha da boca de Jeremias, e o que Jeremias falava vinha da parte do Senhor.

Aquela palavra era mais do que uma revelação objetiva falada em benefício de outras pessoas. Era alimento para a alma do próprio profeta (15.16; cf. 1.4 ss.), “o regozijo e a alegria do meu coração”. Por outro lado, palavra do Senhor veio a ser opróbrio para ele (20.8), porque o ministério daquela palavra frequentemente parecia ser infrutífero (20.7-8), sem qualquer bom resultado. Mesmo assim, uma compulsão interior levou Jeremias a persistir ainda depois de ter resolvido desistir de falar em nome do Senhor. Deus colocara aquela palavra em seu coração, e ardia como fogo nos seus ossos até que fosse liberada. A maioria das chamadas confissões de Jeremias (11.18-23; 12.1-6; 15.10-20; 17.14-18; 18.18-23; 20.7-11) era conflitos tais como este. Em sua comunhão pessoal com Deus, tinha desnudado as profundezas da sua própria agonia de alma, enquanto clamava: “Violência e destruição” (20.8), e o povo, em troca disto, zombava dele. Jeremias pleiteava a sua causa diante do seu Senhor e buscava a vindicação da parte de Deus.

As profecias de Jeremias podem ser divididas em três partes, sem incluir um capítulo introdutório que descreve o seu chamamento, e um capítulo histórico de desfecho: (1)

suas mensagens anteriores destinadas a Judá (cap. 2—24); (2) suas profecias de juízo e consolação (cap. 25—45); e (3) suas mensagens para as nações (cap. 46—51). Cada um destes grupos tinha sua própria contribuição diferenciada à teologia veterotestamentária.

A vaidade da religião externa

Na sua famosa Mensagem à Porta do Templo (Jr 7—10; cf. cap. 26), Jeremias demonstrou tanto o estilo como a essência do seu chamamento para profetizar em Judá. Enquanto o povo entrava na casa de Deus, Jeremias anunciou três proposições principais: (1) a frequência na casa de Deus não era substituto ao

—l t-----

verdadeiro arrependimento (7.4 ss.); (2) a observância de atos religiosos não era substituto à obediência ao Senhor (7.21 ss.); (3) a posse da palavra de Deus não era substituto à resposta positiva àquilo que a palavra declarava (8.8 ss.).

O povo chegara a ter uma confiança ímpia na forma externa da lei cerimonial e da teocracia. Sentia que estava imune a qualquer punição ameaçada por Deus, e sempre afirmava o lema: “Este **é.o** templo do **Senhor,** templo do **Senhor,** templo do **Senhor”** (7.4). Era como se usassem o templo de Deus como amuleto de pé-de-coelho que traz boa sorte. Deus não podia nem queria tomar por assalto seu próprio santuário e moradia — assim pensava Judá! Para onde Deus iria, se abandonasse o templo? Judá, neste ínterim, continuava a roubar, assassinar, adulterar, jurar falsamente, queimar incenso a Baal e andar após outros deuses — então, vinha e ficava descaradamente na presença de Deus,

dizendo: “Estamos seguros! Apenas para continuardes a praticar todas essas abominações?” (7.10).

Antes, clamava Jeremias, Judá ainda veria o que aconteceria. Não era tanto o sacrifício por si mesmo que Deus procurava receber — era, muito mais, a obediência que precedia ao sacrifício. Ele não falara “em prol de” *(‘al divrê)* holo-caustos, mas, sim, recomendava aquilo que Moisés ressaltara em Deuteronômio: “Andai em todo o caminho que eu vos ordenar, para que vos corra tudo bem” (7.22-23; cf. Dt 5.33).

Semelhantemente, aquela palavra deveria ter feito Judá corar de vergonha, mas transformou-a em pomada para curar superficialmente a ferida deste povo. Havia, na realidade, uma rejeição descarada daquela palavra. Todas estas farsas, no entanto, não levariam Judá a lugar algum. O vazio de semelhante religião sem coração e sem dedicação levaria diretamente até o dia da ira de Deus contra Judá, e, em última análise, contra todas as nações.

Jerusalém, o trono de Javé

Em predição muito espantosa, Jeremias anunciou o seguinte (3.16-17):

E, naqueles dias, quando vos tiverdes multiplicado e frutificado na terra, diz o **Senhor,** nunca mais se dirá: “A arca da aliança do **Senhor!”.** Ela não lhes virá ao pensamento, nem dela se lembrarão, nem a visitarão, nem se fará outra. Naquele tempo chamarão a Jerusalém o trono do **Senhor,** e todas as nações nela se reunirão em nome do **Senhor.** Não mais andarão conforme a teimosia do seu coração maligno.

As antigas promessas de Gênesis 1.28 ainda eram lembradas enquanto o plano da promessa de Deus chegava à sua conclusão naquele dia final. Por estranho que parecesse, aquele objeto mais de toda a adoração de Israel já não teria significado, nem sequer viria à mente de quem quer que fosse; isto porque a presença de Deus já não precisaria de um símbolo quando ele próprio seria claramente discernível.

A renovação da promessa: profetas do século VII a.C. r — ^

Jeremias, ao dizer isso, claramente pronunciava sentença sobre as instituições cerimoniais da legislação mosaica, que tinham sido dadas com obsolescência embutida. Eram apenas modelos da realidade, que existia à parte destas cópias temporárias. Repetidas vezes, Moisés recebera a advertência de que o taberná-culo tinha que ser construído conforme um “modelo” (Êx 25.9,40; 26.30; 27.8) ou “plano” que lhe fora mostrado na montanha. Aqui, Jeremias desenvolveu aquela ideia, ao declarar que haveria um dia em que já não seriam necessários. Em vez de entronização simbólica entre os querubins, Deus seria entronizado em Jerusalém. Como declaração da interioridade, da imediação de acesso a Deus, e da autorrevelação de Deus, esta palavra não podería ser superada.

Então, as nações seriam atraídas para a glória de Deus (3.17; cf. Is 2.2-3; Mq 4.1-2), e o coração obstinado de Judá e Israel seria tratado e transformado por uma obra que Jeremias ainda estava para descrever.

Javé, nossa justiça

O “Renovo justo”, já anunciado em Isaías 4.2, é o mesmo descendente de Davi previsto em Jeremias 23.5-7 e 33.14-22. O nome especial dado a este “Renovo” ou “Ramo”

(*semah*) é “Javé, Nossa Justiça” (*YHWH sidqênü),* nome que faz lembrar o “Emanuel”, “Deus está conosco”, de Isaías.

Este nome era compartilhado com Jerusalém, uma vez que esta cidade haveria de ser o trono de Javé. Assim, o domínio e o reino deste novo e final descendente de Davi seriam conforme os interesses da retidão. Ele procederia sabiamente, e a retidão do povo de Deus seria fundamentada não em qualquer instituição, lei ou ação externa, mas, sim, no caráter de Javé. Naquele dia, Javé estabeleceria e protegeria a retidão do Seu povo.

De especial significância em Jeremias 33.14-22 era a obra do “Renovo”, que seria a culminação de várias profecias antigas: (1) a aliança noaica quanto à perpetuidade das estações; (2) a aliança abraâmica quanto à semente incontável; (3) a aliança com Fineias quanto à perpetuidade do sacerdócio; e (4) a aliança davídica quanto ao reino eterno de sua semente. Em cada caso, estas alianças tinham sido declaradas “perpétuas” ou “eternas”, e também eram eternas nas projeções de Jeremias.

A nova aliança *£

O coração da teologia do Antigo Testamento e da mensagem de Jeremias era seu ensino sobre a nova aliança em Jeremias 31.31-34. Esta mensagem de Jeremias, colocada no contexto do “Livro da Consolação” (cap. 30—33), alcançou os pináculos altaneiros de um Isaías (Is 40—66). As seis estrofes de Jeremias 30—31 eram de significância especial: (1) 30.1-11, a grande angústia de Jacó no dia do Senhor; (2) 30.12—31.6, a ferida incurável de Israel foi sarada; (3) 31.7-14, os primogênitos de Deus são restaurados à terra; (4) 31.15-22, Raquel chorando pelos seus filhos no exílio; (5) 31.23-34, a nova aliança; e (6) 31.35-40, a aliança

inviolável concedida a Israel.[12] Notemos que o contexto inteiro, os capítulos 30—33, meticulosamente vinculou a estrofe da nova aliança com a restauração da nação judaica.

É a quinta destas seis estrofes que constituiu a maior passagem didática acerca da continuidade e descontinuidade entre o Antigo e o Novo Testamento. É, porém, precisamente neste ponto que a [perplexidade do teólogo bíblico chega ao auge: por que chamar esta aliança de *"nova* aliança", especialmente quando se considera que a maior parte do conteúdo apresentado na "nova" não passa de repetição daquelas promessas que já eram conhecidas na aliança abraâmico-davídica?

Quais eram os itens essencialmente novos que "não era como" (31.32) a antiga aliança ("não mais", 31.34 [duas vezes])?

1. *Seu nome.* Este é o único lugar no Antigo Testamento em que ocorre a expressão "nova aliança" (31.31); parece, no entanto, que tal conceito era bem mais difundido. Tomando por base conteúdo e contextos semelhantes, as seguintes expressões podem ser consideradas equivalentes às da nova aliança: a "aliança eterna" em sete passagens (Is 24.5; 55.3; 61.8; Jr 32.40; 50.5; e, mais tarde, em Ez 16.60; 37.26); um "novo coração" e um "novo espírito" em três ou quatro textos (Jr 32.39 [LXX]; e, mais tarde, em Ez 11.19; 18.31; 36.26); uma "aliança de paz" em três passagens (Is 54.10; e, mais tarde, em Ez 34.25; 37.26); e "uma aliança" ou "minha aliança", que se coloca no contexto de "naquele dia" em três passagens (Is 42.6; 49.8; 59.21; ver também Os 2.18-20). Isto totaliza dezesseis ou dezessete passagens de maior importância sobre a "nova aliança".

Mesmo assim, Jeremias 31.31-34 permaneceu sendo o trecho clássico do assunto, conforme se constata por várias linhas de evidência. Foi esta passagem que estimulou Orígenes a dar aos últimos vinte e sete livros da Bíblia o nome de "o Novo Testamento"[13]. Foi, também, o trecho veterotestamentário com maior extensão no Novo Testamento — em Hebreus 8.8-12, parcialmente repetido em Hebreus 10.16-17. Além disso, foi assunto de nove outros textos do Novo Testamento: quatro textos que tratavam da Ceia do Senhor (Mt 26.28; Mc 14.24; Lc 22.20; ICo 11.25); duas referências paulinas a "ministros de uma nova aliança" e o futuro perdão dos pecados de Israel (2Co 3.6; Rm 11.27); e três referências adicionais em Hebreus (9.15; 10.16; 12.24; cf. as duas grandes passagens didáticas supramencionadas).

2. *Seus contrastes.* Jeremias 31.32 explicitamente contrastou esta nova aliança com uma aliança antiga feita com Israel na época do êxodo. Repetidas vezes,

—I 215 J—

Jeremias ressaltara este tipo de antítese em sua mensagem: "Nunca mais se dirá isto, mas aquilo"; "não mais isto, mas aquilo" (3.16; 23.7-8; 31.29; cf. 16.14-15). Assim, Jeremias procurava fazer uma revisão dos valores pervertidos de Israel e das suas muletas religiosas. Ezequiel mais tarde empregou a mesma fórmula — "nunca mais se citará" (18.2 ss.) — para introduzir máximas em uso corrente entre o povo como forma de juramento ou declaração religiosa, máximas que precisam de correção devida a ênfase exagerada em apenas um aspecto do ensino inteiro.[14]

A verdade é que Jeremias não achava falta na aliança sinaítica. Tanto Jeremias quanto, posteriormente, o escritor aos Hebreus eram enfáticos em sua avaliação do problema

da aliança feita nos dias de Moisés. O problema era com o *povo,* e não com o Deus que fez a aliança nem com a lei moral ou as promessas reafirmadas a partir dos dias dos patriarcas e incluídas naquela antiga aliança. O texto de Jeremias 31.32 explicitamente apontou o dedo acusador quando disse: “eles quebraram a minha aliança, mesmo sendo eu o senhor [marido] deles”. Foi assim também em Hebreus 8.8-9: “Repreendendo-os [...] pois *eles* não permaneceram na minha aliança” (grifo nosso).

O verbo *hêpêrü* (“quebraram”) não se restringiu à aliança sinaítica ou tipos obrigatórios de alianças, em contraste com os tipos promissórios feitos a Abraão e Davi, pois o mesmo verbo ocorreu na aliança abraâmica (Gn 17.14: “quem for incircunciso [...] será extirpado do seu povo, pois violou [*hêpar*] a minha aliança”).[15] Até a aliança eterna e irrevogável com Davi continha algumas qualificações que definiam a invalidação, frustração ou destruição *individuais* dos benefícios daquela aliança (lCr 22.13; 28.7; SI 132.12), mas isso não impediria a transmissão da aliança ao seu fim, no plano de Deus. Jeremias, na verdade, tinha argumentado, em 31.35-37, que as estrelas cairiam do céu e os planetas girariam fora das suas órbitas antes de Deus abandonar sua promessa total à nação de Israel.

3. *Sua continuidade.* A melhor análise da estrutura de Jeremias 31.31-34 foi feita por Bernhard W. Anderson.[16] A expressão *ne’üm YHWH* (“diz o **Senhor”)** apareceu quatro vezes: duas vezes na primeira seção, indicando seu início (31.31a), e sua conclusão (31.32b); e duas vezes na segunda seção, marcando, outra vez, seu início (31.33a) e seu fim (31.34b). Na segunda seção (31.34), havia também duas orações culminantes com *ki* (“porque”, 31.34b,34c).

Quando discriminados, os itens de continuidade que se acham nesta passagem da nova aliança ficam sendo: (1) o

mesmo Deus das alianças, “minha aliança”; (2) a mesma lei, “minha torá” (não é algo diferente do que foi entregue no Sinai); (3) a mesma comunhão divina prometida na antiga fórmula tríplice: “Eu serei vosso Deus”; (4) a mesma “semente” [“descendência”] e “povo”, “eles serão meu povo”; e (5) o mesmo perdão: “perdoarei a sua maldade”.

Mesmo os aspectos de interioridade, comunhão, individualidade e perdão tinham sido ou indiretamente indicados ou plenamente conhecidos na aliança feita com os pais. Deuteronômio 6.6-7; 10.12; e 30.6 insistira que Israel colocasse as palavras da lei sinaítica no seu coração. De fato, os Salmos 37.31 e 40.8 deram a entender que, para algumas pessoas, a situação já era assim: “Sim, tua lei está dentro do meu coração”. O perdão divino também era celebrado naquela fórmula frequentemente repetida: **“Senhor, Senhor,** Deus misericordioso e compassivo, tardio em irar-se e cheio de bondade e de fidelidade; que usa de bondade com milhares; que perdoa a maldade, a transgressão e o pecado” (Êx 34.6-7; Nm 14.18; Dt 5.9-10; SI 86.15; Joel 2.13; Jn 4.2; e, mais tarde, Ne 9.17,31). Na realidade, ele removia a transgressão “como o Oriente se distancia do Ocidente” (SI 103.8-12).

Isto posto, a palavra “nova” neste contexto significaria a aliança “renovada” ou “restaurada” (cf. acadiano *edêsu,* “restaurar” templos, altares ou cidades arruinadas; hebraico *hodes,* palavra vinculada à lua nova; e ugarítico *hadat,* “renovar a lua”). Concluímos, portanto, que esta aliança era a renovação e expansão da antiga promessa abraâmico-davídica.

4. *Seus novos aspectos.* Havia, também, alguns itens de descontinuidade. Empregando todas as dezessete passagens acima, alguns dos itens seriam:

(1) conhecimento universal de Deus (Jr 31.34); (2) paz universal na natureza, e ausência de equipamentos militares (Is 2.4; Os 2.18; Ez 34.25; 37.26); (3) prosperidade material universal (Is 61.8; Os 2.22; Jr 32.41; Ez 34.26-27); (4) santuário de eterna duração no meio de Israel (Ez 37.26, 28); e (5) a possessão universal do Espírito de Deus (J1 2.32 ss.).

Nesta lista, a nova aliança transcende todas as proclamações anteriores das bênçãos de Deus. Assim sendo, a nova aliança é mais abrangente, mais eficaz, mais espiritual e mais gloriosa do que a antiga — de fato, tanto é assim que, *em comparação,* parecería totalmente diferente da antiga aliança. Na verdade, porém, era nada menos do que o progresso da revelação no antigo, mas sempre renovante, plano da promessa de Deus.

A “nova” promessa começou com a “antiga” promessa feita a Abraão, Moisés e Davi; e sua renovação perpetuou todas aquelas promessas e muito mais.

5. *Seus destinatários.* Assim como as promessas abraâmica e davídica foram feitas diretamente a cada um destes homens, também a nova aliança foi feita com toda “a casa de Israel e a casa de Judá”. Ora, se parece que este destinatário de Jeremias 31.31 foi por demais restrito, e, portanto, de aplicação limitada em tempos pré-cristãos, assim também eram as promessas a Abraão e a Davi.

Nisto, porém, encontra-se a solução de todas estas passagens, porque a “semente” que tiraria benefício das promessas abraâmica e davídica incluía todos os fiéis de todas as eras. Da mesma forma, os benefícios da nova aliança eram aplicáveis a todos os fiéis, pela mesma razão. George N. H. Peters demonstrou que: “temos referências bem claras a ... [uma] renovada aliança

abraâmica, juntamente com a davídica, [como] sendo uma característica diferenciada de, e fundamental para, o período messiânico — p. ex., Miquéias 7.19-20; Ezequiel 16.60-63; Isaías 55.3”[17].

Basta notar que a nova aliança também fazia parte daquela era messiânica! Aqui, então, havia um novo ponto firme para enfrentar o antigo empasse. A nova aliança, de fato, era endereçada a um Israel nacional restaurado do futuro; mesmo assim, em virtude de sua vinculação específica com o plano da promessa de Deus abraâmico e davídico, era apropriado falar de uma participação gentílica nesta aliança, naquela época e no futuro. Os gentios seriam adotados e enxertados na aliança de Deus com o Israel nacional.[18]

O século VII foi o grande momento de destruição iminente para a nação; não obstante, em meio às advertências fiéis dos servos de Deus, veio uma série de promessas de esperança, das mais espetaculares.

[Capítulo 10]

1

Walter A. Maier forneceu o conteúdo substancial desta nossa definição, em *The Book of Nahum.* St. Louis: Concordia Publishing House, 1959, p. 149-150. Sua defesa das doutrinas de Naum nas p. 70-87 é excelente, e sem comparação em outras obras sobre Naum.

2

George E. Mendenhall, “The ‘Vengeance’ of Yahweh”, *The Tenth Generation.* Baltimore: Johns Hopkins Press, 1973, p. 69-104.

3

Ver as jactâncias de Assurbanxpal e Salmaneser coligidas em D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylon,* 1.146-148,213; 2.319,304, conforme citação por Hobart Freeman, *Nahum, Zephaniah, and Habakkuk.* Chicago: Moody Press, 1973, p. 36-38.

4

F. C. Fensham, “Legal Activities of the Lord According to Nahum”, *Biblical Essays: Proceedings of the Twelth MeetingofDie ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika”,* ed. A. H. van Zyl. Potchefstroom, 1969, p. 18.

5

Ver a excelente discussão da terminologia de Sofonias em Arvid S. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah.* Oslo: Universitetsforlaget, 1975, p.. 55-102.

6

Kapelrud, *Message ofthe Prophet*, p. 91.

7

Conrad von Orelli, *The Old Testament Prophecy of the Consummation of Gods Kingdom Traced in Its Historical Development,* trad. J. J. Banks. Edimburgo; T. & T. Clark, 1889, p. 322.

8

Ver J. A. Naudé, *“Massã’* in the Old Testament with Special Reference to the Prophets”, *Biblical Essays,* p. 91-100. Ver também o estudo feito por P. A. H. de Boer, “The Meaning of

Massã[1] ”, *Oudtestamentische Studièn.* Leiden: E. J. Brill, 1948, p. 214 ss. Ver ainda Walter C. Kaiser Jr., *“Massã’ ”*, em *Theological Wordbook of the Old Testament,* 2 vol., ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr. e Bruce K. Waltke. Chicago: Moody Press, 1980, 2:601-602 [publicado em português com o título *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 1998).

9

Devo a von Orelli, *Old Testament Prophecy,* p. 325, esta análise da palavra **münâh*.

10

Von Orelli, *Old Testament Prophecy,* p. 326.

11

James G. S. S. Thomson, *The Old Testament View of Revelation.* Grand Rapids: Eerdmans, 1960, p. 60-61.

12

Este esboço foi sugerido por Charles A. Briggs, *Messianic Prophecy.* Nova Iorque: Scribners, 1889, p. 246247. Esboço essencialmente idêntico é dado por George H. Cramer, “Messianic Hope in Jeremiah”, *Bibliotheca Sacra (*1958): 237-246.

13

T. H. Home, *Introduction to the Criticai Study and Knowledge ofthe Holy Scriptures, 2* vol. Nova Iorque: R. Carter and Brothers, 1858,1:37. Ver também Geerhardus Vos, *Biblical Theology.* Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p. 321 [publicado em português com o título *Teologia bíblica.*

São Paulo: Cultura Cristã, 2010]. Albertus Pieters ofereceu a mesma avaliação em *The Seed of Abraham.* Grand Rapids: Eerdmans, 1950, p. 61.

14

Atentar também para Ezequiel 12.22; cf. 12.27 e Jeremias 12.23. Para uma discussão com conclusões diferentes, ver Moshe Weinfeld, “Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel”, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 88 (1976): 17-55.

15

Observar a importância crucial atribuída à diferença entre alianças condicionais e incondicionais em Charles Ryrie, *Dispensationalism Today.* Chicago: Moody Press, 1965, p. 52-61, e a forte negação disso em O. T. Allis, *Prophecy and the Church.* Filadélfia: Presbyterian and Reformed Publishing House, 1945, p. 31-48. Ver D. F. Payne, “The Everlasting Covenant”, *Tyndale Bulletin* 7-8 (1961): 10-17: “Uma Nova Aliança? Sim, mas apenas os detalhes sem importância da Antiga’ eram obsoletos, e nem mesmo o autor de Hebreus, segundo parece, conseguiu chegar ao ponto de chamar de obsoleta’ a Antiga Aliança”.

16

Bernhard W. Anderson, “The New Covenant and the Old”, *The Old Testament and Christian Faith,* ed. Bernhard W. Anderson. Nova Iorque: Harper and Row, 1963, p. 230, n. 11.

17

Geqrge N. H. Peters, *The Theocratic Kingdom,* 3 vol. Grand Rapids: Kregel, 1957, 1:322. Ver também Francis Goode,

“Gods Better Covenant with Israel in the Latter Day”, *The Better Covenant,* 5.ed. Filadélfia: Smith, English & Co., 1868, p. 239-271.

18

Para discussão mais detalhada acerca das implicações neotestamentárias, ver Walter C. Kaiser Jr., “The Old Promise and the New Covenant”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 15 (1972): 11-23

O reino da promessa: os profetas exílicos

O pior acontecera. Jerusalém caíra em 587 a.C., e a maioria dos seus cidadãos entrou em cativeiro de setenta anos na Babilônia. Agora chegariam ao fim, dentro em breve, as notas ominosas de ameaças, e a nova ênfase da teologia profética seria a libertação e o novo nascimento de Israel, o povo de Deus.

O contemporâneo mais jovem de Jeremias, Ezequiel, tinha sido deportado com o rei Joaquim em 597 a.C., cerca de uma década antes de Jerusalém ter sido destruída pela Babilônia. Daquele lugar de exílio, ele continuava a advertir Judá na primeira seção de seu livro (Ez 3.22—24.27). Nas suas profecias, meti-culosamente datadas, passou a advertir as nações durante as horas escuras do cerco e da queda de Jerusalém (cap. 25—32). (Notem-se a predição da queda em 24.21-23 e o relatório do acontecimento em 33.21, enquadrando as mensagens às nações.) A partir de então, os oráculos de esperança e promessa assumem seu lugar em Ezequiel 33—48. Com o término da antiga ordem davídica, somente sobrara um lugar para ir: ao novo Davi, com seu trono e seu reino. Isto se tornou a esperança que sustentava um povo que perdera todos os símbolos externos da esperança; era, também, o enfoque total e absoluto de Ezequiel e Daniel.

O livro de Ezequiel

O profeta Ezequiel era filho de Buzi, sacerdote da família de Zadoque (Ez 1.3). À semelhança de Jeremias e Zacarias, Ezequiel combinava os ofícios de sacerdote e profeta.

Conquanto haja muito debate acerca de sua idade exata quando foi levado para o exílio na Babilônia, o mais

provável é que tivesse vinte e cinco anos. Isso se pressupõe a partir de Ezequiel 1.1, que começa com “no trigésimo ano” — parece ser referência ao tempo de seu chamado para o ministério profético. Aquele ano está relacionado, no versículo seguinte, ao “quinto ano do cativeiro do rei Joaquim” (1.2), que foi levado cativo na mesma época, 597 a.C.; assim, o quinto ano de seu cativeiro é 592 a.C.

-{ 219]—

As profecias de Ezequiel, num dos livros bíblicos com maior número de datas, vai de 592 a 571 a.C. Depois de descrever seu chamado e comissão em Ezequiel 1—3, os capítulos 4—24 contêm profecias contra Judá e sua capital, Jerusalém, seguidos pelos capítulos 25—34, com profecias contra as nações estrangeiras, e concluindo com uma palavra divina sobre a restauração de Judá e Jerusalém no dia final, capítulos 33—48.

O reino do Bom Pastor

Ezequiel, sacerdote por filiação, foi vocacionado para ser vigia de Israel. Seu ministério estava repleto das mais exóticas ações simbólicas levadas a efeito pelos os profetas. Ele gostava de alegorias e parábolas, fazendo uso delas com mais frequência do que seus colegas. Em suas mãos, o emprego de linguagem apocalíptica recebeu novo ímpeto, especialmente na terceira seção da sua obra. Foi sobretudo sua visão inaugural que explicou o tema da sua obra: a glória de Deus.

A linguagem de Ezequiel era, muitas vezes, de estilo repetitivo. Uma das frases mais frequentes era: “Então sabereis que eu sou o **Senhor”.** Ela apareceu cinquenta e quatro vezes, sem contar outras dezoito expansões da mesma frase. A santidade de Deus era também ressaltada

em contraste com a pecaminosidade de Israel, especialmente na parábola da esposa infiel (16.1-63), na parábola das duas irmãs (23.1-49), e a revisão histórica em 20.1-31, com sua frase repetida: “Mas eu agi por amor do meu nome, para que ele não fosse profanado à vista das nações, no meio das quais eles estavam” (20.9,14,22).

A partir do primeiro momento, porém, Ezequiel deixou bem claro que, a despeito do pecado profundo de Israel, Javé se lembraria de sua aliança com a nação, exatamente como prometera que faria, nos dias da juventude dela (16.60):

Mas eu me lembrarei da minha aliança, que fiz contigo nos dias da tua juventude, e firmarei *[hêqim:* (1) estabelecer aquilo que ainda não subsiste ou (2) fazer ficar de pé, ratificar, estabilizar, ressuscitar aquilo que já está presente] contigo uma aliança eterna.

Neste caso, *hêqim,* “estabelecei” se entende melhor com o significado de número dois: era uma ratificação daquilo que já existia. Naturalmente, seria necessário julgar a nação por causa do seu pecado, conforme Ezequiel 16.59 notou:

Eu te tratarei de acordo com o que fizeste, pois desprezaste o juramento, quebrando (*thãpêr*, o *l*^{e} de circunstâncias concomitantes) a aliança.

Mesmo assim, as promessas e suas bênçãos continuariam!

A glória de Javé

O trono de Deus domina cada cena e palavra do livro de Ezequiel (1.4-28). A visão deste trono constituía a chamada de Ezequiel enquanto se assentava ao lado do “rio” Quebar; e sua magnificência era suficiente para assegurar o profeta de que, à semelhança do carro celestial do trono de Deus, que facilmente podería levar sua presença para o leste, oeste, norte ou sul, assim também aquela mesma presença de Deus estaria com ele.

A cena era muito similar àquela que João haveria de experimentar na ilha de Patmos, enquanto escrevia o livro do Apocalipse (cap. 4—5). No caso de Ezequiel, tratava-se de uma plataforma de cristal em cima da qual estava um trono de safira, com alguém entronizado tendo a semelhança e aparência de um homem (1.26). A plataforma era sustentada por quatro criaturas vivas, que, por sua vez, estavam associadas às rodas as quais, segundo parece, eram semelhantes às roldanas dos móveis modernos: podiam girar em qualquer direção sem precisarem de um mecanismo de orientação. Tudo isto era pontuado com o lampejo dos raios, o estrondo do trovão, e um arco-íris envolvendo a cena inteira. Obviamente, a figura central não era outra pessoa senão o Santo entronizado — personagem estonteante cuja aparência irradiava fogo e brilho.

Quanto ao significado de tudo isto, a Ezequiel foi dito que era “a aparência da glória de Javé” (1.28b). A conexão entre o fogo e a presença do Senhor era bem conhecida em Israel. Moisés tivera experiência dela na ocasião de sua chamada diante da sarça ardente. Israel, quando estava no deserto, via o pilar de fogo; Elias, no monte Carmelo, teve uma experiência da poderosa presença consumidora de Deus; na realidade, somente Daniel (7.9 ss.) haveria de descrever detalhadamente seu encontro com “o ancião de dias”. Uma coisa, porém, era certa: o puro peso, gravidade (*kãbêd*, “ser pesado”; depois: “glorificar”) da sua

presença evocava em Ezequiel uma atitude de adoração (1.28b), pois sentia que estava na presença imediata de Deus. Este encontro com Javé consolaria e dirigiría o profeta, além de plasmar a sua mensagem inteira. Deus triunfaria, apesar do mui trágico fracasso de Israel. Sua promessa não morrería; continuaria firme.

A presença de Deus continuaria a acompanhar o seu profeta, a sua promessa, o remanescente, e seu reino futuro; mesmo assim, sua presença deixaria seu lugar de residência onde ele tinha habitado desde os dias das peregrinações de Israel. Quando Ezequiel foi transportado numa visão para o templo em Jerusalém (8.2-4), para ali ser testemunha ocular dos horríveis pecados de Judá cometidos bem dentro da casa de Deus, tornou-se claro que a glória de Deus já não podería permanecer ali. Havia ali absurdos indizíveis tais como “a imagem dos ciúmes” (talvez postes da deusa Aserá, cf. 2Cr 33.7,15) erigida no templo (8.3b); o culto prestado a animais (8.7-13); mulheres chorando em ato de magia por Tamuz, o deus sumeriano da vegetação (8.14-15); e a adoração ao sol (8.16-18).

A única sequela possível era aquela registrada em Ezequiel 10.18: “Então a glória do **Senhor** saiu de sobre a entrada do templo”. De fato, para Judá, seu

governo, seu fingimento religioso, e suas instituições religiosas, tratava-se de Icabode: “Foi-se a glória”!

Javé, o santuário

Durante aqueles tempos de exílio, o próprio Javé seria o verdadeiro templo dos verdadeiros fiéis:

“Embora os tenha mandado para longe entre as nações e os tenha espalhado pelas terras, eu lhes servirei de santuário por um pouco de tempo, nas terras para onde foram” (Ez 11.16-20).

Os homens haveriam de aprender que o próprio Javé era mais importante do que edifícios e todos os pomposos ornamentos. Ainda mais, ele haveria de restaurar o povo à terra, num dia futuro, trazendo-os de todos os países para onde tinham sido dispersados (11.17). Somente naquele futuro todas as antigas abominações seriam removidas, e uma nova capacidade interior, implantada no povo — seu homem interior se transformaria de tal modo que Ezequiel não poderia chamar a transformação de outra coisa senão um “novo espírito”, “um só coração”, e um “coração de carne” (11.19). Essa já fora a antiga visão de Isaías 4.2-6 e Jeremias 30—31.

O novo reino davídico

Ezequiel 17 é alegoria do cedro do Líbano (i.e., a casa de Davi) com sua acusação formal contra o último descendente de Davi, Zedequias, que confiou no Egito em vez de confiar em Javé. Nem tudo foi perdido, porém, porque esta história terminou em 17.22-24 com a promessa de uma ponta de galho, um renovo tenro no ponto mais alto desse cedro majestoso, que cresceria até sobrepujar todas as demais árvores (reinos).

A águia babilônica levaria a ponta mais alta do cedro para o cativeiro, mas Deus exaltaria o humilde. Mais uma vez, Javé quebraria outro renovo, desta vez tirado do galho transplantado, e plantaria esta nova muda de volta nos altos montanhosos de Israel. Ali, aquilo que parecia ser de total insignificância cresceria até se tornar em árvore poderosa debaixo da qual todas as aves dos céus

procurariam abrigo. Todos os çÇínos da terra viriam àquela nova árvore, reconhecendo a inferioridade deles e a superioridade dela.

Novamente, a ideia central era o tema do novo Soberano Mundial da parte de Deus, vindo de origens humildes (cf. Is 7.14 ss.; 9.6 ss.; 11.1 ss.; Mq 4.1 ss.). Embora Zorobabel fosse a próxima personagem davídica a governar, e embora tenha sido transplantado do exílio na Babilônia para Sião, é claro que ele não esgotou os termos universais desta passagem.

O remanescente herdaria todas as antigas promessas dadas a Davi e Abraão. E o reino de Deus triunfaria sobre todas as nações; de fato, sob o abrigo daquele

reino habitariam todos os tipos de nações (ou, conforme a figura oriental gostava de expressá-lo, todas as aves dos céus e todos os animais de todos os tipos buscariam abrigo nela).

O rei legítimo

Uma última prestação na progressiva doutrina da promessa se acha na primeira seção de Ezequiel (21.26-27). À medida que o profeta desencadeava sua mensagem de destruição contra Jerusalém, o templo e a terra de Israel (cf. 20.45 — 21.17), recebeu ordens para marcar as encruzilhadas onde o rei da Babilônia, no seu avanço, teria de resolver se tomaria a estrada do sudeste, para os amonitas, ou a estrada para Jerusalém. Muito embora Nabucodonosor empregasse adivinhações (belomancia, necromancia e hepatoscopia, 21.21), Javé já tinha determinado que a sorte caísse para ele continuar seu caminho até Jerusalém (21.22).

Quanto ao perverso príncipe davídico, Zedequias, ele deveria remover seu “diadema” (*misnepet*) e o sumo sacerdote, sua “coroa” (tiara ou turbante, ‘“*tãrâh,* cf. Êx 28.4,37,39; 29.6; 39.28,31; Lv 8.9; 16.4). Isto porque o reino e o sacerdócio, conforme tinham sido conhecidos até aquele ponto na história de Israel, seriam abolidos e sofreriam interrupção por algum tempo. Continuariam em ruínas até que o advento daquele que foi nomeado por Javé os reivindicasse *('ad bô’ ‘aser lô hammispãt,* “até que venha aquele a quem pertence por direito”, 21.27).

Esta passagem é de notável semelhança a Gênesis 49.10 e seu uso críptico de “Siló”. Sem dúvida, Ezequiel estava deliberadamente relembrando a promessa messiânica dada a Judá como esperança única de Judá na sua hora de tragédia. Quando as linhagens de Davi e de Arão tinham deixado de levar avante a sua missão divina, então os símbolos da promessa teriam de cessar até que Aquele a quem pertenciam o reino e o sacerdócio *simultaneamente* viesse reivindicá-los. Na sua vinda, o diadema e a tiara seriam dados a este novo e último Rei-Sacerdote, o Messias.

Neste ínterim, a contrapartida do Messias continuava a manifestar-se em uma série de antimessias. Havia o rei da Babilônia em Isaías 14.12 ss., e, agora, o rei de Tiro em Ezequiel 28.11 ss. Cada mensagem era endereçada não tanto a uma figura histórica, mas a alguém que epitomava o representante final (Anticristo) da semente da Serpente, conforme a profecia em Gênesis 3.15. A história não era contenda entre meros mortais; era, paralelamente, batalha sobrenatural pelo domínio[1]; Satanás tinha sua própria sucessão de tiranos que correspondiam à divina linhagem davídica, além da sua própria pessoa culminante, o tirano dos tiranos.

O Bom Pastor

Se alguma passagem estava no cerne da contribuição de Ezequiel ao avanço da promessa, esta era Ezequiel 34.11-31: “Eu, eu mesmo, procurarei as minhas ovelhas, e as buscarei [...] Cuidarei delas com justiça”. Sem dúvida, esta passagem serviu de plano de fundo para a mensagem de Jesus sobre o “Bom Pastor”, em João 10.

Naturalmente, o quadro do pastor indica o Soberano benevolente a quem se podia confiar o papel de liderança. Estas notícias, vindo, nesta ocasião, imediatamente após a queda de Jerusalém, eram deveras boas novas, pois informavam da existência de um líder que recolheria a nação ferida e espalhada. Esta mesma figura do terno pastor aparece em Salmos 78.52-53; 79.13; 80.1; Isaías 40.11; 49.9,10; Jeremias 31.10; e, posteriormente, em Zacarias 11.

Prometeu-se alívio para este rebanho tão surrado, numa era escatológica, “no dia de nuvens e de escuridão” (34.12; cf. J12.2; Sf 1.15). Então Javé destruiria os opressores (“a gorda e a forte”) que tinham espoliado os fracos (34.16).

Assim como Jeremias 30.9 indicara um novo Davi vindouro, assim também Ezequiel 34.23-24 prometeu:

E sobre elas levantarei um só pastor, o meu servo Davi, que cuidará delas e lhes servirá de pastor. **E** eu, o **Senhor,** serei o seu Deus, e o meu servo Davi será príncipe no meio delas; eu, o **Senhor,** disse isso.

Já a esta altura, estes temas são muito familiares. O Servo de Deus é aquela personagem representativa que, segundo

a promessa, haveria de englobar o grupo inteiro conhecido como “semente” de Abraão, Isaque, Jacó e Davi. Parte da fórmula tríplice aparece aqui também: “Eu serei o seu Deus”. Isto também fazia parte da antiga doutrina da promessa (ver 34.30 para uma repetição mais plena da fórmula). E, quando Deus indicava Davi, facilmente voltava à mente a promessa da dinastia, reino e trono eternos. Ezequiel gostava muito de chamar aquele Rei davídico futuro de “príncipe” (*nãsí').* De fato, em vinte de trinta e oito vezes que a palavra foi empregada, “príncipe” se refere a um Rei davídico vindouro, o Messias.

Como se fosse para garantir que os leitores e ouvintes desta mensagem fariam a ligação entre esta palavra acerca do Bom Pastor e a antiga promessa, Ezequiel recebeu ordens para denominar de “aliança de paz” da parte de Deus esta promessa a respeito de um “príncipe” davídico futuro e seus efeitos paradisíacos sobre a natureza (34.25). Este é apenas um nome alternativo para a nova aliança, pois sua expulsão de todos os animais ferozes, e seu quadro de segurança, fertilidade e produtividade, são semelhantes àquilo que Isaías (11.6-9) e outros profetas esperavam (Os 2.22; Joel 3.18; Amós 9.13-14; e, mais tarde, Zc 8.12). A “paz” daquela aliança é a *harmonia* restaurada que existe num mundo no qual as coisas *funcionam* conforme deveriam operar, sem intrusões negativas ou decepções devastadoras.

—[224]-

A nova purificação e o novo nascimento

Há uma passagem que chega perto de igualar-se à majestade e ao escopo da passagem da nova aliança em Jeremias: Ezequiel 36.25-35. Aqui, Ezequiel prometeu que Javé, “por causa de [seu] santo nome” (não por causa de

Israel, 36.22a,32a; cf. 36.22b,32b), vindicaria Israel, ao reunir os israelitas de todos os países para onde tinham sido dispersados. Assim, “atrayés de” Israel, todas as nações da terra reconheceriam que Deus cumprira aquilo que prometera, e, sendo assim, sua santa reputação e pureza de caráter permaneceriam imaculadas.

Isto, porém, ainda não era nem metade do assunto. Mais importante era o fato de que aqueles que haveriam de entrar na nova aliança através da fé pessoal experimentariam aquilo que Conrad von Orelli declarou com tanta clareza como:

a purificação ou justificação (36.25), e o *novo nascimento* positivo por meio do Espírito de Deus (36.26-27), em consequência do qual o povo doravante terá a capacidade e a vontade de guardar os mandamentos divinos [...] O próprio Senhor teria de aspergir este povo impuro [...] O coração humano, fonte de toda a volição e inclinação (Dt 30.6), de todo o desejo e esforço, é impróprio para o serviço de Deus (Gn 8.21), conforme demonstra a totalidade da história de Israel [...] Deus dará ao seu povo aceito um novo coração, tendo o mesmo relacionamento com o coração velho que a carne tem com a pedra, a saber: em vez de um coração duro, obstinado, sem receptividade, haverá um coração sensível à palavra e vontade de Deus, receptivo a tudo quanto é bom, ou, conforme disse Jeremias, como uma tábua mole na qual Deus pode escrever sua santa lei.

E o novo Espírito que vai encher estes corações receptivos será o Espírito de Deus, que impulsiona à guarda dos mandamentos divinos [...] Cada indivíduo *nasceu de novo* da água e do espírito... Embora a felicidade externa, que é o fruto desta obra interior da graça, apresente-se segundo as limitações do Antigo Testamento (36.28-29), o próprio ato

da graça, de onde surge a paz com Deus, é visto com clareza divina.[2]

Não é de estranhar que Jesus tenha se maravilhado por Nicodemos nada saber a respeito do novo nascimento e da obra do Espírito Santo (Jo 3.10). Como mestre dos judeus, deveria conhecer bem esta passagem, e, portanto, o ensinamento sobre este assunto. Os homens poderíam ser purificados pelo mesmo Senhor que, pela dádiva do Espírito, faria neles um transplante de coração, dando-lhes novo nascimento. Atividades semelhantes do Espírito já tinham sido enumeradas em Joel 2.28-32 e Isaías 42.1; 44.3; 59.21. Então, um povo purificado voltaria a viver numa terra purificada, como o jardim do Éden (36.35), onde a bênção edênica mais uma vez reinaria inconteste (36.37-38).

Israel reunido e restaurado

É muito provável que o vale onde Ezequiel recebeu sua visão dos ossos secos, em Ezequiel 37.1, tenha sido o mesmo lugar onde recebeu sua primeira revelação da destruição iminente de Jerusalém (3.22). Neste caso, o livro teria sido encaixado de modo ímpar entre os dois eventos maravilhosos.

Os ossos secos espalhados eram a casa inteira de Israel (37.11) à qual Ezequiel, conforme a ordem frustrante que recebera, deveria “profetizar” (37.4). Enquanto obedecia, o milagre do reajuntamento ocorreu pela palavra de Deus pregada e a poderosa obra de Deus.

Estes homens, porém, conquanto tivessem sido restaurados, ainda não tinham sido revivificados; estavam mortos! Sendo assim, Ezequiel recebeu a ordem de “profetizar” outra vez, e o hálito e a vida entraram naqueles que tinham sido mortos (37.9).

O ensino foi expressamente dado por Ezequiel 37.12-14:

Eu abrirei as vossas sepulturas; eu vos farei sair das vossas sepulturas e vos trarei à terra de Israel [...] E porei em vós o meu Espírito, e vivereis; e vos porei na vossa terra.

Sendo assim, o Israel restaurado seria como Adão, em cujas narinas foi soprado o fôlego da vida. Este capítulo, portanto, não trata da doutrina da ressurreição pessoal do corpo, mas, sim, da ressurreição nacional.

Ademais, os dois irmãos separados, ou seja, as dez tribos do norte, José ou Efraim, e as duas tribos do sul, Judá e Benjamim, voltariam a ficar unidas, sob um novo Davi, naquele dia de ressurreição nacional, de acordo com Ezequiel

37.15-28. Naquela passagem, Ezequiel recebeu a ordem de juntar dois pedaços de madeira, marcados, respectivamente, Judá e José, para formar *um só pedaço* (37.16-19). Então, formariam, pela primeira vez depois de 931 a.C., *"uma só* nação" (37.22a), sob *"um só* rei" (v. 22b), com o único Deus (v. 23), tendo *"um só* pastor, meu servo Davi" (v. 24). E este estado duraria "eternamente" (v. 25) como parte da "aliança perpétua" de Deus (v. 26).
O "tabernáculo de Javé estaria com eles" (cf. os temas de "descanso" e "lugar" da história profética da era de Josué): "Meu tabernáculo permanecerá com eles; eu serei o seu Deus e eles serão Ojtiieu povo. E as nações saberão que eu sou o **Senhor** que santifico Israel, quando o meu santuário estiver no meio deles para sempre" (v. 27-28).

Ezequiel, com aquele tema fundamental, passou a dar descrição pormenorizada da terra restaurada de Israel, depois de ter tratado da batalha com Gogue e Magogue nos capítulos 38—39. Naquela terra, um novo templo voltaria

a ser a obra arquitetônica dominante. Deste templo sairia uma torrente de vida que crescería em profundidade e poder, enquanto avançava na direção do mar outrora conhecido como mar Morto (cf. Sl 46.4-5; Is 33.13-24; J1 3.9-21). Ao longo das suas margens, havia árvores de vida que davam folhas medicinais e frutas mensais num quadro da nova Jerusalém como paraíso restaurado.

No entanto, Ezequiel 40—48 é meramente descrição ideal e simbólica, ou é realidade profética? Considerando a profundidade da ideia aqui, cada uma destas categorias talvez seja um pouco simplista. Em nosso ponto de vista, haverá um templo verdadeiro, recolocado no meio da terra. Ali, a adoração ao Deus vivo continuará, conforme é descrita aqui eíh termos daqueles aspectos concomitantes do culto conhecidos nos dias em que Ezequiel escrevia. (Comparar isto com a maneira de os profetas descreverem as armas das batalhas escatoló-gicas futuras em termos dos implementos de guerra conhecidos naqueles dias, a saber: arcos e flechas, lanças e cavalos.)

Certamente, quando Ezequiel descrevia o rio da vida e as frutas, estava se aproximando mais da terminologia apocalíptica tal como a encontramos mais tarde no Apocalipse de João. Há, isto sim, a certeza da realidade de um céu restaurado e de uma terra restaurada — “o nome dela será O **Senhor** está aqui”, na Nova Jerusalém de Israel (Ez 48.35). A conclusão da profecia de Ezequiel, portanto, é expansão e elaboração adicional de Isaías 65 e 66, que falam dos novos céus e da nova terra. Aqui, a ênfase recai no fato de o Senhor ter seu tabernáculo no meio do seu povo adorador, em que a natureza é curada e restaurada ao seu plano e produtividade originais.

O livro de Daniel

Daniel, cujo nome significa “Deus é meu juiz”, era estadista exílico e mediador da revelação divina para Israel e as nações. Nascido em família não identificada da nobreza de Judá, algum tempo antes da reforma de Josias em 622 a.C„ foi levado a Babilônia por Nabucodonosor, junto aos primeiros cativos de Judá, em 605 a.C.

Daniel era refém, servindo para provar a boa-fé de Judá diante do contínuo domínio de Babilônia sobre Judá. Assim, no terceiro ano do rei Jeoaquim (Dn 1.1,3), ele e seus três amigos (Hananias, Misael e Azarias) foram colocados em um curso de três anos na Babilônia, em preparo para algum tipo de serviço real (1.4,5).

O tema do livro pode muito bem ser representado por Daniel 2.44:

Durante o reinado desses reis [gentios], o Deus do céu levantará um reino que não será jamais destruído. A soberania desse reino não passará a outro povo, mas ele destruirá e consumirá todos esses reinos, e subsistirá para sempre.

Desse modo, vê-se a soberania de Deus no reino permanente que Deus enfim levantará, após o último dos impérios humanos e seus líderes chegarem ao fim decisivo, conforme determinação do próprio Deus.

Daniel prefere empregar o nome mais genérico de Deus, *’elõhím*, restringindo a utilização do nome pessoal de Javé (= **Senhor)** a sua oração em Daniel 9. Agindo assim, Daniel indicou que esse Senhor não era somente o Deus dos judeus, mas o Deus sobre todas as nações. Portanto, é chamado “o Altíssimo” (4.17; 5.18), o “Deus dos deuses” e o “Senhor dos reis” (2.47). Deus controla toda a história, de tal modo que ela termine com o desfecho que

lhe determinara, e não algum fim escolhido por qualquer governante humano em benefício próprio.

O sucesso do reino prometido

A teologia de Daniel é claramente a antítese dos reinos sucessivos da raça humana. Em contraste com estes reinos, há o reino de Deus, sempre presente, que triunfará no fim. Ele é central à mensagem de Daniel. Exilado com Ezequiel[3], Daniel olhou para além da catástrofe do colapso de Jerusalém e da linhagem davídica, para aquele prometido e eterno reino de Deus, que triunfaria sobre todos os obstáculos observáveis à época.

A pedra e o reino de Deus

O sonho de Nabucodonosor registrado em Daniel 2 armou o palco desta profecia. Descreve-se uma imagem colossal que se compõe de quatro metais, cada um com menos valor do que o anterior. Aumentam-se a fraqueza e a divisão ao proceder-se da cabeça até chegar aos dedos dos pés. Esta imagem representa a alternativa humana àquela "Pedra" que cai sobre o pé do colosso, esmagando e esmiuçando a imagem inteira. Depois disto, a "Pedra" torna-se um grande reino que enche a terra inteira. A "Pedra" faz lembrar a "Pedra Angular" de Isaías (Is 28.16), enquanto os metais claramente se identificam como os quatro impérios que se iniciavam com a Babilônia, seguida pelo domínio repartido da Média-Pérsia, Greco-Macedônia, e o Império Romano ou Ocidental.

A interpretação dada em Daniel 2.44 era clara como cristal: no futuro, Deus suscitará um reino que jamais será destruído, que durará para sempre.

O ancião de dias

O paralelo ao sonho de Nabucodonosor (Dn 2) é a visão de Daniel no capítulo 7. Havia quatro reinos, como antes; e a cabeça de ouro que Nabucodonosor viu, identificada com a Babilônia no capítulo 2, era o “leão” que Daniel viu (7.4). O tronco e braços de prata que o monarca viu em Daniel 2 parecem ser o “urso” de Daniel (7.5), mais tarde identificado com o carneiro tendo dois

chifres (8.20) — nada menos do que a Média e a Pérsia. O ventre e quadris de bronze ou cobre em Daniel 2 se transformam, em Daniel 7.6, em um leopardo com quatro cabeças e quatro asas. Este é o mesmo que o bode peludo visto por Daniel, que desenvolveu quatro chifres pequenos em Daniel 8.21-22, representando Alexandre Magno da Grécia e os quatro generais que o sucederam. A imagem com pernas de ferro e barro que Nabucodonosor viu tornou-se uma fera assustadora e indescritivelmente horrível-'em Daniel 7.7. Este é um quadro do Império Romano ou Ocidental, que, por fim, foi dividido entre dez reis mais um anticristo jactancioso (7.24-25) que subjugaria três dos dez reis e gritaria contra o Altíssimo e consumiría os santos de Deus por um período designado de tempo, até à chegada do reino eterno de Deus (7.25b-27).

Em Daniel 7, surgem os mesmos quatro impérios mundiais; desta vez, porém, surgiam sucessivamente saindo do mar tempestuoso. Outra vez, quando o tempo deles se esgotou, depois de o soberano que surge de entre os dez chifres do quarto animal ter feito o pior que podia contra o Deus do céu e seus santos, o “ancião de dias” se aproximou em julgamento. Daniel disse, nos versículos 13 e 14:

Eu estava olhando nas minhas visões noturnas e vi que alguém parecido com filho de homem vinha nas nuvens do

céu. Ele se dirigiu ao ancião bem idoso [ancião de dias] e a ele foi levado. E foi-lhe dado domínio, e glória, e um reino, para que todos os povos, nações e línguas o servissem; o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino é tal que não será destruído.

Em contraste com a natureza animal dos impérios humanos, um Mediador *humano* vem da parte do Deus Altíssimo, alguém cujo rosto e pessoa imediatamente fazem lembrar a visão de Ezequiel e de Isaías. Assim, o Messias vindouro não somente seria o verdadeiro Davi, como também seria o verdadeiro Filho do homem[4], combinando em sua pessoa a elevada vocação da humanidade e a posição reservada exclusivamente para Deus. Sua origem celestial foi ressaltada pelo fato de que “vinha nas nuvens do céu” (7.13, que é mais explícita do que a pedra que caía, em 2.34), e sua divindade foi sublinhada pelo reino e domínio permanente e indestrutível que lhe foi dado (7.14).

Aquelas potências mundiais governadas por impulsos selvagens, sensuais e egoístas que eram horripilantes, com feições distorcidas, chifres, dentes e apetites carnívoros, agora enfrentariam o juízo divino enquanto o ancião de dias tomava seu assento na corte celestial. Suas vestes eram de branco brilhante e puro como neve, os cabelos eram como lã pura, e seu trono era como chamas de fogo. O julgamento seria de acordo com o que estava escrito nos livros (7.10), e

tronos de julgamento estavam estabelecidos na terra (7.9). O séquito do ancião de dias era imenso: milhares de milhares o serviam e ficavam de pé diante dele (cf. o séquito celestial do juiz, em Zc 14.5).

Os santos do Altíssimo

Os “santos do Altíssimo” (Dn 7.18,22,27; no texto aramaico, *qaddisê ‘elyônín)*[5]*,* aos quais foram dados o reino e o domínio após o julgamento das nações, pertenciam à mesma linguagem que a “nação santa” *(gôy qãdôs,* Êx 19.6) ou o “povo santo” *('am qãdôs,* Dt 7.6; 26.19) da era mosaica, ou a “semente” prometida a Eva e aos patriarcas. A Israel já tinha sido prometido um grande reino no Antigo Testamento (Nm 24.7; Is 60.12; Mq 4.8), e este reino deveria ser governado pelo vindouro rei davídico. É de interesse mais do que passageiro que “os santos” pertenciam a Deus (notar o genitivo possesivo) e formavam um remanescente, assim como Isaías falara de uma “santa semente” *(zera‘ qõdês,* Is 6.13)[6] que permanecería após as repetidas destruições.

As setenta semanas

O futuro de Jerusalém e da nação de Israel foi esboçado para Daniel, à medida que entendia que os setenta anos de cativeiro profetizado por Jeremias (Jr 29.10) quase tinham chegado ao fim. Aquele futuro consistia em setenta períodos de sete ou semanas (Dn 9.20-27) dispostos em três grupos: (1) um grupo de sete semanas; (2) outro grupo de sessenta e duas semanas; e (3) um grupo final de uma semana. Daí, setenta semanas, formando quatrocentos e noventa anos, deviam ser divididas em 49, 434, e 7 anos, respectivamente. O propósito desta extensão adicional do tempo, antes de a consumação esperada começar, foi descrito nos seis infinitivos do versículo 24:

Para fazer cessar a transgressão

Para dar fim aos pecados

Para expiar a iniquidade

Para trazer a justiça eterna

Para selar a visão e a profecia

Para ungir o santíssimo [lugar/pessoa]

A ordem dos eventos antes da chegada da plena redenção incluía a libertação completa do pecado e da culpa, a cessação da atividade profética, e a introdução do reino da retidão com seu santuário ungido em Sião, conforme a predição em Ezequiel 40—48, Zacarias 3.9 ss., e seus antecessores.

-í 230 5-

A maior parte dos comentadores concorda que os quatrocentos e noventa anos começaram com o decreto de Artaxerxes, baixado no vigésimo ano de seu reinado, em 445 a.C. (Ne 2.1-8)[7], que permitiu a reedificação da cidade de Jerusalém; esses anos continuaram até se completarem quatrocentos e oitenta e três daqueles quatrocentos e noventa anos anunciados, até à primeira vinda do Messias. Há, porém, grandes diferenças entre os comentaristas quanto à existência de um hiato de duração indeterminada entre as primeiras sessenta e nove semanas, ou quatrocentos e oitenta e três anos, e a última semana de sete anos, ou se aquela semana também se esgotou no decurso do primeiro século cristão — durante a perseguição da igreja primitiva, simbolizada pelo martírio de Estêvão. A primeira posição mostra a anotação temporal de *“depois* [do período] de sessenta e duas semanas” (9.26) e a morte do Messias (cerca de 30 d. C.) e a destruição do templo (70 d. C.) como indicadores de temporização não sequencial diferente da sequência linear anterior à época; por outro lado, o segundo destes dois grupos tende a equacionar o “ungido” e o “príncipe” do versículo 26, argumentando em

prol da completação da septuagésima semana durante o século I d. C.

A nosso ver, o “ungido” (*mãsíah*, 9.26), “o ungido, o príncipe” *(mãsiah nãgid,* v. 25) é o mesmo que o “filho do homem” de 7.13, que voltará à terra em triunfo após ter sofrido a morte na terra.

O insolente chifre pequeno

Em contraposição ao remanescente santo de Deus no dia final, ficará o “chifre pequeno” (Dn 7.8), “príncipe” (9.26b-27), ou “rei” que “fará conforme bem entender; ele se exaltará e se engrandecerá sobre todo deus, e dirá coisas terríveis contra o Deus dos deuses” (11.36).

Assim como o rei da Babilônia em Isaías Meo rei de Tiro em Ezequiel 28 funcionavam como representantes do mal último e futuro no desafio dele contra Deus e seu povo, também Daniel viu a aparência de alguém que acabou sendo Antíoco (Epifânio) IV. Sua profanação do altar do santuário ao sacrificar sobre ele um porco (11.31) e sua violação da sua aliança eram parte integrante daquele Anticristo final, que viria como “besta” (Ap 13), o “homem do pecado” (2Ts 2), ou o “chifre pequeno” ou “príncipe” de Daniel. Isto não significava que Daniel estava indeciso entre um personagem histórico ou escatológico, para cumprir aquilo que ele queria dizer. Pelo contrário, o sentido era um só do começo até ao fim.

Como a escola posterior antioquena de interpretação explicava pelo seu princípio de “Theoria”, ao profeta foi concedida uma visão do futuro em que

viu não somente o cumprimento final como conclusão da palavra que pronunciou, mas também viu e falou de uma ou

mais das personagens ou meios que tanto se harmonizavam com um ou mais dos aspectos daquele cumprimento final, tornando-se eles uma parte coletiva ou corporativa da predição única. O apóstolo João descreveu, de forma semelhante, seu entendimento desta pessoa: “o anticristo está vindo, já muitos anticristos se têm levantado” (Ijo 2.18). Em conjunto, incorporavam uma “semente” [“descendência”] inteira (Gn 3.15) da “Serpente”; tinham, no entanto, de vez em quando, seus representantes que eram apenas sinais ou arautos do Anticristo final, assim como cada filho escolhido dos sucessivos patriarcas e descendentes de Davi reinantes era representante, embora fazendo parte integrante do significado único a respeito da verdadeira Semente, Servo e Davi que estava para vir.

A ressurreição futura

“Naquele tempo”, “tempo de tribulação como nunca houve desde que existiu nação”, Deus livraria seu povo e introduziría seu reino eterno (Dn 12.1). A com-pletação projetada da promessa, com seu domínio, trono, e reino, seria alcançada.

Como se descreve em Isaías 26.19, Deus restauraria à vida aquele piedoso grupo de fiéis, por meio de uma ressurreição corpórea dos mortos. Uma classe desfrutaria da vida eterna, porque seus nomes estavam escritos no livro (Dn 12.1-2). A outra classe seria ressurreta para a vergonha eterna e desprezo, i.e., sua condenação (cf. Is 24.22; 66.24). A Jó tinha sido garantido que, assim como uma árvore brotaria outra vez mesmo depois de ter sido cortada, também um homem viveria de novo (Jó 14.7,14). Na realidade, ele ansiava pela oportunidade de ver seu Redentor com os próprios olhos, mesmo depois de os vermes terem destruído seu corpo (19.25-27).

Portanto, enquanto o colosso de tentativas humanas para tiranizar os homens chegou ao fim com a irrupção do reino de Deus e de seu Rei, conforme a promessa antiga, mas renovada, surgiu um poderoso rei final que era a consumação de todo poder e reinos, o antimessias. O Messias de Deus, no entanto, facilmente vencería aquele maligno, introduziría seu próprio reino, e daria aquele domínio reto e eterno a seus “santos”, muitos dos quais ele ressuscitaria corporalmente do pó da terra; e eles brilhariam como estrelas para todo o sempre.

{ Capítulo 11]

1

Anthony Williams, “The Mythological Background to Ezekiel 28:12-19”, *Biblical Theology Bulletin* 6 (1976): 49-61.

2

Conrad von Orelli, *The Old Testament Prophecy of the Consummation of Gods Kingdom Traced in Its Historical Development,* trad. J. J. Banks. Edimburgo: T. & T. Clark, 1889, p. 322 (grifos do autor).

3

Não hesitamos em defender um Daniel do século VI. Esta data, embora extremamente impopular entre os estudiosos bíblicos, ainda tem de ser defendida com bases evidenciais, e não por motivos doutrinários. Ver os argumentos de meu colega Gleason L. Archer Jr., *A Survey ofOld Testament Introduction,* ed. rev. Chicago: Moody Press, 1974, p. 377-403 [publicado em português com o título *Merece Confiança* o *Antigo Testamento?* São Paulo: Vida Nova, 19791, e a bibliografia por ele citada.

4

Ver E.). Young, “Daniels Vision of the Son of Man” em *The Law and the Prophets,* ed. J. Skilton. Nutley: Presbyterian and Reformed Publications, 1974, p. 425-451.

5

Para os defensores mais recentes do ponto de vista israelita, e para maciça bibliografia, ver Vern S. Poythress, “The Holy Ones of the Most High in Daniel vii”, *Vetus Testamentum* 26 (1976): 208-213; e Gerhard F. Hasel, “The Identity of the Saints of the Most High in Daniel 7”, *Biblica 56* (1976): 173-192.

6

Fato notado por Hasel, “Identity of the Saints”, p. 191.

7

A palavra para “decreto” é, literalmente, “palavra”. Conforme estudo lido por Dr. Allan MacRae na reunião anual de 1976 da Sociedade Teológica Evangélica, aquela “palavra” era a mesma dada por Jeremias. Assim, ele favoreceria dois hiatos, de duração não especificada, entre a sétima semana e sessenta e duas semanas, e entre a sexagésima nona e a septuagésima semana, respectivamente.

O triunfo da promessa: tempos pós-exílicos

Com a permissão do rei persa, Ciro, divinamente predita, mas não menos surpreendente, uma pequena porção da nação exilada voltou a Jerusalém, sob a liderança de um representante da casa real davídica, o governador Zorobabel, e o sumo sacerdote Josué. A cada passo, porém, as lembranças da sua total derrota sob os babilônios ficavam por demais evidentes.

Ainda enquanto lutavam para lançar de novo os alicerces daquele importantíssimo símbolo da presença de Deus, seu santuário, o desânimo tomou conta deles; e o projeto inteiro veio a ficar totalmente paralisado durante dezesseis longos anos (Ed 4.24). Tudo estava errado: faltavam-lhes os meios, faltava-lhes a disposição, e, enfim, até a vontade de construir o templo; cada tentativa deles tinha de enfrentar a oposição constante tanto de dentro do seu pequeno grupo como de fora (3.12-13; 4.1-22). Assim teria ficado a situação, se Deus, graciosamente, não tivesse enviado os profetas Ageu e Zacarias (5.1).

O livro de Ageu

Ageu, ao lado de Zacarias, foi um dos profetas de Deus usados para incentivar os exilados que tinham retornado de Babilônia. O famoso Cilindro de Ciro registrou como o conquistador persa de Babilônia permitiu, em 539 a.C., que a população exilada em Babilônia ficasse livre e retornasse a seus próprios países. Consequentemente, em 538 a.C., um pequeno grupo de judeus (não chegou a quinhentos mil) percorreu a jornada de mil e quinhentos quilômetros de volta a Jerusalém e, imediatamente, começou a lançar as fundações de seu templo, em 537 a.C. Contudo, surgiu tamanha dissenção que o projeto teve de ser abandonado,

e, pelos próximos dezesseis anos, as estacas das fundações ficaram incompletas e sem sinais ou expectativas de conclusão.

Em 520 a.C., Deus enviou Ageu e Zacarias para incentivar o povo a novamente retomar a tarefa abandonada, tudo para a glória de Deus. Foi essa, então,

£2ÍíJ-

a ocasião para as quatro mensagens de Ageu. Existem somente duas rápidas referências a Ageu, uma em Esdras 5.1 e outra em Esdras 6.4.

A casa de Deus

O problema teológico deste período era apenas o seguinte: onde se podia achar a atividade e a presença de Deus, em meio à letargia espiritual do povo de Deus? Por certo, não estava no estado político desmantelado nem no templo destruído. Dessa forma, as circunstâncias da vida forçaram os homens a alargar seu modo de pensar sobre a promessa interna de Deus enquanto parecia que suas circunstâncias externas estavam em grandes dificuldades.

Aqueles dezesseis anos de indiferença para com a construção da casa de Deus, no entanto, revelaram-se caros demais, não somente à custa do desenvolvimento espiritual de Israel, mas também na forma dos seus reveses materiais recentes. Como poderia haver progresso material, se não era acompanhado por correspondente desenvolvimento e crescimento espiritual?

No ano 520 a.C., Ageu enfrentou a desculpa irreverente do povo no sentido de o tempo ainda não ser oportuno (um modo de, na realidade, culpar a Deus por não ter-lhes

concedido mais prosperidade a fim de que erigissem o templo), pedindo ao povo que aplicasse a mesma lógica às suas próprias moradias luxuosas (Ag 1.2-4). Como, questionou o profeta, conseguiram construir suas próprias casas, se a economia, a conjuntura e a situação política internacional eram tão adversas?

Na realidade, o fato de o templo permanecer em “ruínas” (*hãrêb*, 1.4) tornara-se desgosto tão grande para Javé que ele convocou uma “seca” (*hõreb*, v. 11) sobre as ceifas deles (observe o jogo de palavras). Mais uma vez, onde o *preceito* de Deus não tinha sido respeitado, a penalidade de Deus foi empregada para atrair a atenção do povo. Assim, o pequeno grupo dos que voltaram estava semeando mais e ceifando menos, comendo e bebendo sempre mais, e gozando disto sempre menos, usando mais e mais roupas, e sentindo sempre menos os efeitos aquecedores delas, e ganhando sempre mais, tendo, porém, a capacidade de negociar sempre menos (1.6). É com isto que deveríam se comover e considerar cuidadosamente (1.5,7; cf. 2.15,18). Nem todo revés isolado devia ser interpretado como mais uma evidência da disciplina divina contra a nação. Quando, porém, estas calamidades começaram a chegar numa série de sempre maior severidade, de maneira a afetar o prestígio e o bem-estar da nação inteira, então aquela nação deveria saber que era a mão de Deus que estava contra ela, e os cidadãos deveríam voltar-se a ele. Este princípio foi anunciado pela primeira vez em Levítico 26.3-33, sendo empregado pela maioria dos profetas, especialmente Amós 4.6-12.

Por estranho que pareça, o povo respondeu e obedeceu à palavra do Senhor e à voz de Ageu, o profeta (1.12). Deus acrescentou seu antigo nome e sua promessa com as palavras: “Eu sou convosco” (1.13; 2.4), à medida que seu

Espírito despertava a liderança e o povo para trabalhar na casa do Senhor (1.14).

A prova de que Deus ainda habitava com Israel, conforme a antiga promessa dada em conexão com o tabernáculo (Êx **29.45-46)** e a fórmula tríplice, podia-se perceber no fato de que ele fazia seu Espírito habitar entre eles (Ag **2.5).** Ademais, o pequeno início daquele segundo templo se vinculava diretamente com o destino, glória e honra a serem recebidos no futuro templo de Deus descrito por Ezequiel e outros; porque Ageu perguntou diretamente em **2.3:** "Dentre vós, os sobreviventes, quem viu *este* templo [casa] ná sua primeira glória?". Depois, ele proclamou corajosamente: '"Farei tremer todas as nações; as coisas preciosas de todas as nações serão trazidas, e encherei *este* templo [casa] de glória, diz o **Senhor** dos Exércitos" **(2.7).** Todos os três templos do passado e futuro eram o único e o mesmo, ao partilharem do esplendor do reconhecimento universal dado ao templo de Javé naquele dia final. De fato, as nações derramariam suas riquezas para aquela casa em conhecimento da soberania de Javé, conforme as visões em Isaías **54.11-14; 60;** Jeremias **3.14-18;** e Ezequiel **40—48.** Dessa forma, os homens não deviam desprezar as coisas pequenas feitas no nome, poder e plano de Deus.

A futura convulsão cósmica

Antes, porém, que tal dia chegasse, haveria uma convulsão de alcance mundial nos campos físico, político e social (Ag **2.6,21-22).** Isto estava bem de acordo com o tema profético, já familiar, do "dia do Senhor". Os julgamentos divinos e o triunfo indiscutível de Deus foram descritos por Ageu em termos empregados para conquistas do passado, quando Deus agira decisivamente em prol de Israel — por

exemplo, no mar Vermelho quando “caíram os cavalos e os seus cavaleiros”, ou na libertação por Gideão quando cada um caiu “pela espada do seu próximo”. Assim, Javé sacudiría os céus e a terra, “derrubaria” (cf. Sodoma e Gomorra) o trono dos reinos e destruiría a força dos reinos das nações **(2.22).**[1]

O anel de selar de Deus

O segredo desta convulsão na casa real de Davi tornou-se claro em 2.23 quando Ageu declarou que “naquele dia” Javé tomaria Zorobabel, um descendente de Davi, “servo” de Deus, e faria dele “um anel de selar” (*hôtãm*). Portanto, a derrocada dos reinos era para exaltar a pessoa davídica vindoura. Assim, Zorobabel, o atual herdeiro ao trono de Davi, tinha, em seu ofício e pessoa, um valor que seria elevado a posição excepcionalmente gloriosa quando a catástrofe de alcance mundial lançaria todos os impérios conflitantes para seu término final.

Este “anel de selar” era o selo de autoridade que tinha sido abruptamente tirado de Jeoaquim (também chamado Jeconias e Conias) em Jeremias 22.24, porque Deus rejeitara sua liderança. O emprego de selos na marcação de bens

e documentos era bem conhecido no Antigo Oriente Próximo; o anel de selar, portanto, era sem dúvida a insígnia real empregada nas autorizações e autenticações do poder e prestígio daquele governo (cf. o anel de selar em Ct 8.6, Eclesiástico 17.22). Este novo descendente de Davi será o sinal divino para o mundo de que ele pretendia cumprir sua antiga promessa. As “misericórdias de Davi” eram “certas”, “fiéis” ou “imutáveis” (Is 55.3). Mesmo o

título de “meu Servo” era mais do que a linguagem polida da corte. Nos lábios de Javé, era clara referência àquela entidade coletiva, com um indivíduo final que incorporava o grupo inteiro, conforme já fora anunciado por Isaías no século VIII a.C. (p. ex., Is 42.1).

O livro de Zacarias

Zacarias (que significa “Deus lembrou-se”) era filho de Berequias e neto de Ido (Zc 1.1); ele profetizou para o regressado remanescente exílico de Judá nos anos de 520—518 a.C. (1.1; 7.1). Contemporâneo de Josué, o sumo sacerdote, e de Zorobabel, o governador (Ed 5.1,2; Zc 3.1; 4.6; 6.11), Zacarias pregou a necessidade de arrependimento e a conversão ao Senhor Deus, caso esse regressado remanescente esperasse contar com a presença, poder e glória de Deus.

O cerne de sua mensagem, bem como das oito visões noturnas que lhe foram dadas, pode ser visto em Zacarias 4.6: ‘“Não por força nem por poder, mas pelo meu Espírito’, diz o **Senhor** dos Exércitos”.

A convocação ao arrependimento

Com oito visões noturnas (Zc 1.7—6.8) e duas mensagens de aflição (9—11; 12—14), o sacerdote-profeta Zacarias traçou o crescimento do reino de Deus, a partir dos seus começos humildes até sua vitória triunfante contra toda força opositora. Trabalhando lado a lado com Ageu, Zacarias proclamou a mais intensa chamada ao arrependimento já dada por qualquer profeta do Antigo Testamento (1.1-6), em novembro de 520 a.C. O mal que “chegara” (*hissígú*, v. 6) à nação na catástrofe de 586 a.C. e nos setenta anos de exílio era exatamente o que Moisés advertira, com o mesmíssimo vocabulário de Deuteronômio 28.15,45.

Oito visões noturnas

Nas oito visões que mutuamente se complementam, Zacarias recebeu um quadro total como resposta divina àqueles que questionavam a validade do antigo plano da promessa e do futuro de Sião. Na primeira visão, o relatório dos quatro cavaleiros era desanimador, pois as nações da terra estavam descansadas e em conforto (Zc 1.11), a despeito das repetidas ameaças de

destruição iminente. Na oitava visão, no entanto, os quatro carros já tinham completado sua obra de execução do julgamento de Deus em todas as direções (6.1-8). O modo de realização de tudo isto foi descrito na segunda visão, em que os quatro chifres (1.18-21) — o mesmo, sem dúvida, que as quatro potências mundiais sucessivas vistas por Daniel — foram humilhados e quebrados por quatro ferreiros levantados por Deus.

Conquanto o juízo tivesse de ser pronunciado sobre as nações, Jerusalém passaria por uma reconstrução, alargamento e;',exaltação (2.1 ss.): “Eu mesmo serei um muro de fogo ao seu redor e serei a glória no meio dela” (2.5; cf. Is 60.19; Ap 21.23); e “eu venho e habitarei no meio de ti’, diz o **Senhor.** ‘Naquele dia, muitas nações se ajuntarão ao **Senhor** e serão o meu povo; habitarei no meio de ti, e saberás que o **Senhor** dos Exércitos me enviou a ti”’ (Zc 2.10-11).

Meu Servo-Renovo, a Pedra

O estabelecimento externo da cidade de Deus como residência pessoal de Javé devia ser precedido por uma obra divina de purificação interior. Isto porque Zacarias, em sua quarta visão, viu o sumo sacerdote Josué trajado de vestes sujas, de pé na presença dos anjos do Senhor, tendo

as acusações de Satanás lançadas contra si. Para o acusador, o Senhor ordenou silêncio; para o sumo sacerdote sujo, no entanto, ordenou a remoção das vestes imundas, a fim de vesti-lo com trajes novos e finos. A culpa da nação inteira repousava sobre o sumo sacerdote, e todo o povo estava imundo (cf. Ag 2.11-14). Havia, também, a promessa do restabelecimento do ofício de sumo sacerdote depois de uma longa interrupção (Zc 3.7). “A maldade desta terra”, Deus a tirará “num só dia” (v. 9). Sendo assim, Josué, representante daquele “reino de sacerdotes” (Êx 19.6) era um “sinal” (*môpêt*, 3.8).

Foi algo maravilhoso que o sumo sacerdócio existisse mesmo depois da longa interrupção do exílio, mas ele também era um sinal do futuro. O advento do verdadeiro representante de Deus, do único adequado, era o Messias, que é aqui chamado por três títulos.

O “Renovo” ou “Rebento” de Zacarias 3.8 e 6.12 era outro nome próprio para o último descendente de Davi, que surgiría do meio da obscuridade, já conhecido em Isaías 4.2 e Jeremias 23.5-6. O fato de aparecer como o “Servo” em conexão com o sacerdócio não pode ser mera coincidência. Aqui fica bem claro que o “Renovo” ou “Servo” não somente seria sucessor de Davi, mas também de Josué. Assim como Isaías declarara que o Servo daria sua vida em substituição por muitos, desse modo removendo suas iniquidades, da mesma forma também Zacarias 3.9 prometeu que o Messias assim faria “num só dia”.

Se, porém, o “Servo-Renovo” representava o primeiro advento do Messias, a “Pedra”, como em Daniel 2.34-35, representava o segundo advento do Messias. Assim, na passagem mais pormenorizada de Zacarias 6.9-15, Zacarias recebeu ordens para fazer “coroas” da prata e do ouro trazidos da Babilônia. Este evento

S-

resume as oito visões noturnas e o escopo delas num único ato — dádivas principescas vindas da distante Babilônia eram apenas precursoras das riquezas das nações que viriam em grandes quantidades para Jerusalém, quando o Renovo Messias for recebido como Rei dos reis e Senhor dos senhores. Estas dádivas foram transformadas em coroa para o Sacerdote-Rei, o "homem" cujo sobrenome era o "Renovo", que "edificaria o templo do **Senhor",** "se assentaria no seu trono e governaria" e "seria sacerdote no seu trono" (6.12-13). O mesmo Senhor que ajudou na edificação daquele segundo templo reinaria como Sacerdote e Rei — ambos os ofícios em uma só Pessoa! A perspectiva delineada por Zacarias em 8.20-23 era que numerosos povos viriam buscar o Senhor residente em Jerusalém, ao ponto de dez homens pegarem na barra das roupas de um judeu, dizendo: "Iremos convosco, porque temos ouvido que Deus está convosco". Foi esta a perspectiva esboçada por Zacarias, em 8.20-23.

O mesmo Sacerdote-Rei era o tema de Salmo 110; no caso, ele era rei conquistador; ao passo que aqui, em Zacarias 6, ele está entronizado em domínio pacífico.

O rei da humildade e retidão

Quando Zacarias começou a tratar da primeira das suas mensagens de aflição, predisse o progresso vitorioso daquele que conheceriamos pelo nome de Alexandre Magno (Zc 9.1-8). O tema já tinha sido proposto: viria julgamento no qual Deus destruiria as potências mundiais dos gentios que também tinham o domínio sobre Israel. O verdadeiro Rei de Israel estava para vir, e sua investidura no ofício seria simbolizada por sua chegada montado num jumento (9.9, cf. Jz 5.10; 10.4; 12.14).

Seu caráter era “justo”, a mesma descrição empregada por Isaías (9.7; 11.4-5; 32.1). Mas também tinha sido “libertado” e era, portanto, caracterizado como livre doador da graça de Deus aos outros. Ele era “humilde” ou até “aflito”, o mesmo conceito atribuído ao “Servo do Senhor” em Isaías 53.7, e vinha “montado num jumento”, símbolo de quem era investido com poder e autoridade real (lRs 1.38). Este era o novo Rei de Israel. Ele era manso, e mesmo assim era vitorioso sobre todos; destruiria os implementos da guerra (Zc 9.10a) e, mesmo assim, reinaria em paz sobre toda a terra (9.10b). Este segundo quadro era idêntico ao de Isaías 9.1-7; 1F. 1 -9; e Mq 5.2-5. “Governe ele de mar a mar, e desde o rio [Eufrates] até as extremidades da terra”, proclamara Salmo 72.8 (cf. Zc 9.10b).

Mesmo depois de Israel ter sido restaurado à sua terra após o exílio na Babilônia, a perspectiva de uma nação reunida e reunificada ainda apareceu em Zacarias 10.9-12. A importância desta passagem e sua avançada data pós-exílica (518 a.C.) não deve passar despercebida àqueles que interpretam a promessa da terra de modo espiritual ou como bênção temporal, que, segundo interpretação alternativa, declarou que a terra foi perdida por uma nação rebelde em razão de

sua falta de obediência à parte dela da aliança condicional e bilateral. O texto argumenta contra isso. A esperança de retorno à terra, conforme prometido aos patriarcas, agora ardia com mais brilho, apesar do gradual espalhamento de Israel.

O pastor ferido ***$***

Israel tivera governantes (pastores) malignos, que tiravam vantagens do seu rebanho, mas o Bom Pastor foi de início aceito, depois rejeitado, e vendido por trinta moedas de prata (Zc 11.7-14). Enquanto dominava sobre eles no passado, empregara duas varas chamadas “Graça” e “União” (*no‘am*, *hôblím);* quando, porém, estas duas varas foram quebradas, chegou ao fim o poder que este reinado fraternal exercia em nome de Deus. Assim, o Senhor era frequentemente destituído da nação — de fato, a destituição era feita até por seu representante davídico. Então, em recompensa e apreço pelo serviço dele, pesaram o preço que se pagava por um escravo (Êx 21.32): trinta moedas de prata! O Pastor veio a ser o Pastor-Mártir (Zc 13.7-9) das ovelhas que rejeitaram sua liderança.

Em outra seção (12.10—13.1), o povo prantearia Aquele que transpassa-ram, como se chora amargamente pelo primogênito. O Pastor não merecia pessoalmente o sofrimento, mas sofria em prol dos pecados do seu povo.

Naquele dia, porém, o Espírito seria derramado sobre o povo, o Espírito divino de graça e súplica, em verdadeira penitência de coração e tristeza genuína pela rejeição do Messias. E, como Ezequiel tinha predito que o Espírito de Deus daria o conhecimento de Javé e do Salvador, assim este mesmo Espírito traria convicção e arrependimento nos corações de Israel.

Aquele dia final de vitória

Ainda havia uma batalha decisiva a ser ganha por Javé. Naquele dia, ele juntaria as nações da terra enquanto tentavam tratar de modo decisivo e conclusivo da “questão judaica” (Zc 14.1-2). Aquele foi o próprio dia selecionado pelo Senhor dos Exércitos para sair e lutar contra aquelas nações (v. 3). Com grandes convulsões na natureza, o

Senhor da Glória desceria com nuvens (Dn 7.13), junto a todos os seus santos (Zc 14.5), estabelecendo seus pés no monte das Oliveiras (14.4-5). Então, a história e o primeiro aspecto do grande plano salvador da promessa divina chegariam ao fim no mais decisivo triunfo já testemunhado. Ele também permaneceria vencedor sobre todos os homens, nações e a natureza (14.9 ss.) A santidade ao Senhor seria o motivo dominante daí em diante (14.20 ss.), enquanto a riqueza das nações se reuniria para adoração ao rei presente, a “Semente” prometida (14.14 ss.) de Eva, Abraão, Isaque, Jacó e Davi. Dezessete vezes, nesta segunda mensagem de aflição de Zacarias 12—14, Zacarias proclamara: “naquele dia”; vinte e duas vezes indicara “Jerusalém”; e treze vezes, “as nações”. Somente estas estatísticas podem corretamente identificar o tempo, os temas e os participantes ressaltados

nestes capítulos: era a hora mais gloriosa da história da terra, na medida em que seu Criador, Redentor e Monarca Reinante voltava para completar aquilo que já há muito tempo prometera fazer.

O livro de Malaquias

Debate-se muito se o nome Malaquias — que significa “meu mensageiro” — é um nome ou título. Conquanto existam um pouco mais de indícios de que seja o nome próprio do profeta, o mais importante é notar que Malaquias ministrou algum tempo depois do exílio, pois o culto a Deus já se tornara superficial e carecia de verdadeira integridade. Porém, por não fazer referência alguma a Esdras ou Neemias, a redação do livro deve provavelmente ser situada antes das reformas de 445 a.C. feitas por esses dois homens. Isso implicaria um tempo cerca de 450 a.C.

O profeta abriu sua mensagem com afirmação categórica, dizendo: “Eu sempre vos amei, diz o **Senhor”** (Ml 1.2). Somando a isto Malaquias 3.6 — “Eu, o **Senhor,** não mudo” —, é possível asseverar que o tema do livro é o “amor imutável de Deus ao seu povo”[2].

O mensageiro divino da aliança

Mais um profeta enviado de Deus, agora no fim do século V a.C., respondia às zombarias incrédulas e blasfemas de um povo imerso nas suas próprias misérias, queixando-se assim: “Onde está o Deus da justiça?” (Ml 2.17).

A resposta de Malaquias foi simples: “Virá o Senhor, a quem vós buscais” (3.1). No entanto, antes da sua vinda, Javé enviaria um mensageiro para preparar o caminho diante de si (3.1), assim como Isaías também profetizara (40.1 ss.), porque era necessário que a humanidade estivesse moralmente pronta para semelhante advento. Quando, no entanto, o mensageiro da aliança (*mala’k habh^{e}rit,* 3.1) chegasse ao seu templo, não seria outro senão o Messias prometido, porque o dia da sua vinda era também o dia do Senhor mencionado com tanta frequência pelos profetas (3.2).

“O Senhor” (*hã’ãdôn*, notem-se o artigo e a forma no singular) virá ao “seu templo”; assim sendo, ele era JaVe (cf. Is 1.24; 3.1; 10.16,33). Este “anjo (ou mensageiro) da aliança” era o mediador por meio do qual o próprio Senhor tomaria sua habitação em seu próprio templo. Esta nova residência no templo foi parcialmente realizada pela graciosa presença de Deus no templo que foi edificado como resposta à pregação de Ageu e Zacarias, e assim chegou ao fim a ausência da glória de Deus, imposta por ele mesmo, mencionada em Ezequiel 11.23.

—[2-10 J-

Malaquias, porém, agora viu também uma habitação pessoal deste “anjo da aliança” (3.1), o Messias vindouro, no seu templo. Ademais, tão intensa era esta presença que conteria um perigo terrível para todos os pecadores. Malaquias perguntou: “Mas quem suportará o dia da sua vinda? Quem permanecerá de pé quando ele aparecer?” (3.2). Deste modo, tratava-se de uma repetição da promessa feita na ocasião do êxodo: Javé haveria d§ manifestar-se de modo especial na pessoa do anjo teofânico. Foi o que prometera em Êxodo 23.20-21: “Eu envio um anjo à tua frente [...] pois nele está o meu nome” (cf. 32.34; 33.2).

Assim, a geração de Malaquias, como os ouvintes de Amós no século VIII a.C. (Am 5.18,20) estava errada ao ansiar pelo dia do Senhor como se aquele dia fosse uma panaceia para um povo despreparado. A presença do Senhor podería significar que todos seriam consumidos, porque não haveria meio de misturar a santidade divina com os seus corações endurecidos (cf. Êx 33.3).

Seria necessário que os corações dos homens fossem testados como em fornalha ou pelo sabão, a fim de remover as escórias ou sujeira do pecado. Tal julgamento cairia especialmente sobre os sacerdotes (Ml 3.3), que precisariam de ser purificados antes de ser empregados no serviço dele.

O precursor é primeiramente chamado “mensageiro” (3.1) e, depois, “o profeta Elias” (4.5). Provavelmente não devemos pensar em Elias, o tesbita, algo que é às vezes encorajado pela trasladação de Elias para o céu sem passar pela experiência da morte. Mas, na analogia do novo ou segundo Davi, assim também haveria um novo ou segundo

Elias. Seria um homem no “espírito e poder” de Elias, assim como Jesus indicou João Batista e disse que ele era Elias, porque vinha “no espírito e poder de Elias” (Mt 11.14; 17.11; Lc 1.17). Portanto, a obra do segundo Elias também seria tornar os corações dos pais para os filhos, e dos filhos para os pais, em reconciliação. Se os homens não quisessem voluntariamente se dedicar ao Senhor de coração total, ele seria forçado, de modo último e final, a visitar a terra com “maldição” (*hêrem*, 4.6). Esta “maldição” era uma “interdição” ou “dedicação involuntária” de tudo ao Senhor, mediante a qual ele finalmente tomava aquilo que por direito lhe pertencia, como repreensão contra a recusa absoluta de dar a ele qualquer parte.

Malaquias, no entanto, tinha a certeza de que tudo não terminaria na escuridão e no desespero:

“Mas o meu nome é grande entre as nações, do oriente ao ocidente [do nascente ao poente]; e em todo lugar oferecem ao meu nome incenso e uma oferta pura; porque o meu nome é grande entre as nações”, diz o Senhor dos Exércitos. (Ml 1.11)

O sucesso de Javé era tão extensivo geograficamente como o circuito do sol, e seus locais de culto se situavam não somente em Jerusalém, mas “em *todo* lugar” onde homens e mulheres trariam “ofertas puras” — em outras palavras,

um culto não estragado por mãos ou corações impuros. O nome de Deus seria “grande” e altamente exaltado entre as nações gentílicas do mundo. Sendo assim, a discussão mosaica do “local” e das ofertas chega ao clímax pela universalidade do evangelho e a pureza de adoração e culto desconhecida na história passada ou presente, mas sem dúvida uma parte real do futuro.

Os livros de Crônicas, Esdras, Neemias e Ester

Os livros de Crônicas são conhecidos, em hebraico, por *dibrê hayyãmim,* que significa, literalmente, “os acontecimentos dos dias”. O título ocorre apenas uma vez em Crônicas (lCr 27.24), mas trinta e duas vezes nos livros de Reis, uma em Neemias (12.23) e duas em Ester (6.1; 10.2).

O autor mais provável dos livros de Crônicas é Esdras, alistado como escriba em Esdras 7.6. A tradição talmúdica de *Baba Bathra* (15a) também identificou Esdras como o autor. Visto que Esdras regressou a Jerusalém em 457 a.C., e a lassidão espiritual e moral se infiltrou após a reconstrução do templo em 520—516 a.C., é sugestão muito boa dizer que a melhor época para Esdras recordar seu povo acerca de suas raízes espirituais e nacionais seria na época em que Neemias servia como governador em seu primeiro retorno, em 445 a.C., e novamente em 432 a.C.

Dois propósitos principais parecem fornecer ao escritor de Crônicas o motivo para a composição desses livros: (1) remontar a linhagem de Davi a Adão e concentrar-se naquele reinado em toda sua supremacia militar e interesse vital na adoração e culto; e (2) tomar a afirmação programática de 2Crônicas 7.14 (“se o meu povo, que se chama pelo meu nome, humilhar-se, orar e buscar a minha presença, e se desviar dos seus maus caminhos, então ouvirei dos céus, perdoarei os seus pecados e sararei a sua terra”) como base para os cinco aviva-mentos registrados na história de Judá. Esses avivamentos, bem como os lemas da afirmação programática de 2Crônicas 7.14, foram:[3]

"Humilhar-se"	2Cr11—12	Rei Roboão

"Buscar a minha face"	2Cr 14—16	Rei Asa
"Orar" *	2Cr 17—20	Rei Josafá
"Desviar-se dos seus maus	2Cr 29—32	Rei Ezequias
caminhos"		
"Humilhar-se"	2Cr 34—35	Rei Josias

Esses avivamentos do passado tornaram-se a base para compelir mudança na vida da nação durante os dias pós-exílicos, bem como no futuro distante e próximo.

Os livros de Esdras—Neemias eram considerados originalmente, pelos judeus, como uma única obra. Ademais, os versículos de abertura da obra, se comparados aos versículos finais de Crônicas, demonstram que Esdras — Neemias continuaram a história dos livros dê Crônicas, uma vez que as repetições verbais são tão óbvias. Portanto, Esdras é visto como o autor dessa obra conjunta, além dos livros de Crônicas.

O centro dessa obra é a restauração e reforma da comunidade de Deus. Em sentido mais amplo ainda, concentra-se no Senhor, que continuava trabalhando soberana e graciosamente em prol de seu povo. Assim, quando o muro ao redor de Jerusalém foi reconstruído por Neemias, todos os inimigos “ficaram

atemorizados e muito abatidos, pois perceberam que tínhamos feito esta obra com o auxílio do nosso Deus” (Ne 6.16).

Da mesma forma, embora o livro de Ester tenha sido escrito, ao que tudo indica, a fim de explicar a origem da Festa de Purim, seu propósito maior é identificar a divina mão da providência nos detalhes fortuitos da vida. O rei Assuero é o mesmo que o rei Xerxes I (486—465 a.C.).

O livro de Ester começa em Susã, o palácio de inverno dos reis persas, no terceiro ano do rei Xerxes (483 a.C.). Ester ganhou o concurso que buscava uma nova rainha que substituísse a rainha Vasti, que se recusara a aparecer diante de convivas do rei bêbados. Ester era órfã judia que vivia em Susã com seu primo mais velho, Mardoqueu (ou Mordecai). Seu nome hebraico era Hadassa (Et 2.7), que significa “murta”.[4]

O cerne da mensagem do livro de Ester encontra-se na mensagem de Mardoqueu a Ester, em 4.13-14:

Não imagineis que, por estares no palácio do rei, serás a única a escapar entre os judeus, pois, se te calares agora, socorro e livramento surgirão de outra parte para os judeus, mas tu e a tua família sereis eliminados. Quem sabe se não foi para este momento que foste conduzida à realeza?

O reino é do Senhor

No fim da longa subida histórica de Israel, começando na inexistência e culminando com o status de nação, e da destruição para um estado enfraquecido no período pós-exílico, o Cronista (talvez um ou mais escritores de Esdras, Neemias, Ester, 1 e 2Crônicas) selecionou aqueles

eventos e palavras históricos do reino davídico e salomônico que poderíam ser utilizados para projetar a

imagem da consumação escatológica antecipada da promessa no novo Davi. Seu esperado reino seria o clímax da antiga promessa, e essa perspectiva reacen-deria as esperanças em meio às trevas do fraco crescimento durante o período pós-exílico.

O povo da promessa

O Cronista tinha a visão de um Israel reunido num dia futuro com a capital em Jerusalém, de modo semelhante aos dias gloriosos de Davi e Salomão. Quarenta e uma vezes em Crônicas e oito vezes em Esdras—Neemias apareceu a expressão “todo Israel”, além de frases adicionais, tais como “toda a casa de Israel” ou “todas as tribos de Israel”. Este tema de “todo Israel” realmente sublinhava a descrição profética da reunificação futura do reino dividido em um só reino unido (p. ex„ Is 11.13; Os 1.11; Jr 3.18; Ez 37.15).

O povo seria o povo de Deus, uma congregação (*'êdâh*) unida de Israel enquanto viviam, amavam e adoravam a Javé com coração íntegro [ou perfeito] *(lèbãb sãlêm).* Esta expressão ocorre nove vezes em Crônicas, de um total de trinta vezes no Antigo Testamento inteiro, mas há, no todo, cerca de trinta referências em Crônicas a “coração” no sentido de relacionamentos certos ou errados. Conforme disse o profeta Hanani ao rei Asa:

Porque os olhos do Senhor passam por toda a terra, para que ele se mostre forte para com aqueles cujo coração é íntegro para com ele. (2Cr 16.9)

Vida na promessa

A Torá ou lei de Deus era o padrão mediante o qual o povo de Deus recebia instrução. O Cronista se refere trinta e uma vezes ao nome de Moisés, comparado com doze vezes em Samuel—Reis; e a palavra “Torá” foi empregada quase quarenta vezes em Crônicas, comparando-se com apenas doze vezes em Samuel—Reis. Catorze vezes a lei foi designada “a Torá do Senhor”, ou “de Deus” ou “do Senhor Deus”[5].

Em Neemias 8, conta-se como Esdras trouxe a Palavra de Deus consigo, lendo-a ao povo que escutava atentamente (v. 8-9). Enquanto lia, Esdras “dava explicações” (v. 8, *sôm sekel).* Como o rei Josafá anteriormente enviara um

grupo de homens para instruir o povo de Judá na Torá do Senhor (2Cr 17.9), assim agora Esdras nestes tempos pós-exílicos

tinha-se disposto no coração para buscar a Lei [Torá] do SENHOR e a

praticá-la, e a ensinar em Israel os seus estatutos e normas. (Ed 7.10)

Assim como a Salomão fora prometida a bênção dos benefícios da promessa incondicional de Deus à casa de Davi, “se” tomasse o cuidado de observar tudo quanto o Senhor ordenara a Moisés (lCr 22.12; 28.7), também “todo Israel” foi conclamado a andar de “todo o coração” conforme tudo quanto Deus ordenara na lei de Moisés. Aquele seria o caminho de vida e de bênção. O plano eterno de Deus era parte integrante deste equilíbrio entre soberania divina e responsabilidade humana.

Embora seja verdade que o Cronista mais frequentemente ressaltava o aspecto da agência divina em eventos

humanos, em contraste com a narrativa paralela registrada em Samuel—Reis (que se concentrava na agência humana), havia uma mensagem no livro que ressaltava ambos os aspectos da soberania divina e da responsabilidade humana. Nos casos em que os homens estavam claramente errados, Deus ainda permitiu que a causa ou situação ficasse de pé, “porque esta coisa foi feita da minha parte”, disse Javé. Por exemplo, no caso de Roboão ter rejeitado o sábio conselho de reduzir os impostos, quando o recusou, assim dividiu o reino, mas “esta mudança vinha de Deus, para confirmar a palavra que o **Senhor** tinha dito a Jeroboão, filho de Nebate, por intermédio de Aías, o silonita” (2Cr 10.15, cf. 11.4).[6]

Esta apresentação dual dos eventos da história de Israel durante os dias pós-exílicos também levou à técnica de referências indiretas a Deus ao escrever histórias, como o livro de Ester. Ronald M. Hals[7] desenvolveu argumento excelente em prol da causalidade divina em tudo, mesmo ausente o seu nome: as referências oblíquas, mas relevantes, a “outra parte” *(mãqôm a’hêr,* Et 4.14); a forma passiva em Ester 9.22, “o mês em que a tristeza *foi transformada* em alegria”; e aquelas coincidências (?) bem cronometradas da insônia do rei (6.1) ou a leitura de favores antigos de Mardoqueu prestados ao rei (v. 2). Mesmo a pergunta “quem sabe?” de Ester 4.14b não é pergunta de desespero ou de frustração, mas, sim, artifício retórico que contém sua própria resposta para os que refletem com cuidado nos acontecimentos.[8]

O reino da promessa

A promessa de Deus, dada a Davi, foi repetida em lCrônicas 17.14: “mas eu o confirmarei na minha casa e no meu reino para sempre, e o seu trono será estabelecido para sempre”.

Assim Davi bendisse Javé na sua oração de ações de graças pelas dádivas voluntárias tão generosas e abundantemente supridas por Israel em resposta à necessidade de um templo a ser edificado por Salomão.

Ó, Senhor, tua é a grandeza,

o poder, a glória, a vitória e a majestade, porque tudo quanto há no céu e na terra é teu.

Ó, Senhor, o reino **é** teu,

e tu te exaltaste como chefe sobre todos.

Tanto riquezas como honra vêm de ti; tu dominas sobre tudo,

e há força e poder na tua mão;

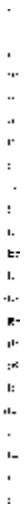
na tua mão está a força e o fortalecimento. (lCr 29.11-12)

Este "reino de Javé", que estava "sob o poder dos descendentes de Davi" (2Cr 13.8), pertencia ao Senhor. O rei de Israel era meramente o vice-regente de Deus, devendo seu ofício a Deus e simbolicamente continuando o reino como penhor da ocupação triunfal daquele trono por Deus. Assim, para ajudar os espíritos desanimados de um povo pisoteado, o Cronista revivificou a imagem do reino no auge da sua maior potência, a fim de expor as glórias do reino do Messias.

Portanto, o enfoque sobre o templo, as ordenanças vinculadas ao templo, e a ênfase dada à música e à oração em tempos de avivamento e adoração eram doxologia apropriada àquele a quem pertencia o reino e cujo reinado já começara entre os que creem, mas ainda haveria de exercer domínio total sobre os céus e a terra. Aquela antiga

palavra profética de promessa não fracassara, nem viria a fracassar.

Esta mensagem visava um auditório bem maior do que os próprios israelitas, porque o propósito total das listas genealógicas em lCrônicas 1—9 não se esgotou quando servia meramente para autenticar aqueles que não tinham certeza quanto à sua linhagem e que queriam ser incluídos no sacerdócio dos dias de Zorobabel. Exibia, outrossim, a conexão da nação com a raça humana inteira e assim se dirigia a todos os descendentes de “Adão”. A palavra não era tão direta quanto em Gênesis 12.3: “Na tua (de Abraão) semente [descendência] serão benditas todas as nações da terra”. A inferência da genealogia, no entanto, e a explícita reivindicação da promessa feita a Davi segundo foi desdobrada na teologia do reino do Cronista deixaram claro que toda a humanidade foi afetada pela enormidade da obra escatológica de Deus.



[Parte 2]

Teologia bíblica do

Novo Testamento

[Introdução]

1

Para explicações adicionais desta característica da profecia, ver Walter C. Kaiser Jr„ *Back Toward the Future: Hints for Interpreting Biblical Prophecy* (1989). Reimp. Eugene: Wipf and Stock, 2003, p. 51-60.

2

Ver Walter C. Kaiser Jr., *Malachi: Gods Unchanging Love* (1984). Reimp. em *The Preachers Commentary,* vol. 23, ed. Lloyd J. Ogilvie. Nashville: Thomas Nelson, 1992, p. 449-513.

3

Walter C. Kaiser Jr., *Revive Us Again: Your Wakeup Callfor Spiritual Renewal.* Ross-shite: Christian Focus Publishers, 2001.

4

Para mais detalhes, ver Walter C. Kaiser Jr., *A History of Israel From the Bronze Age Through the Jewish Wars.* Nashville: Broadman and Holman, 1998, p. 434-437. Ver também J. Stafford Wright, “The Historicity of Esther”, em *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. Barton Payne. Waco: Word, 1970, p. 37-47.

5

Estas estatísticas são tiradas de Jacob M. Myers, “The Theology of the Chronicler”, *The Anchor Bible: I Chronicles.* Garden City: Doubleday, 1974, lxxviii ss. A bibliografia sobre a teologia do Cronista continua a crescer. Algumas das contribuições mais antigas, com boas bibliografias, são:

Roddy L. Braun, “The Message of Chronicles: Rally Round the Temple”, *Concordia Theological Monthly* 42 (1971): 502-514; P. Ackroyd, “The Theology of the Chronicler”, *Lexington Theological Quarterly* 8 (1973): 108-116; Phillip Roberts, “An Evaluation of the Chronicler’s Theology of Eschatology Based on Synoptic Studies Between Samuel-Kings and Chronicles” (dissertação de mestrado, Trinity Evangelical Divinity School, 1974); John Goldingay, “The Chronicler as a Theologian”, *Biblical Theology Bulletin 5* (1975): 99-126; H. G. M. Williamson, “The Ascension of Solomon in the Books of Chronicles”, *Vetus Testamentum* 26 (1976): 351-361.

6

Para passagens adicionais, ver lCrônicas 10.13; 11.9; 21.7; 2Crônicas 12.2; 13.18; 14.11-12; 16.7; 17.3,5; 18.31; 20.30; 21.10; 22.7; 24.18,24; 25.20; 26.5,7,20; 27.6.

7

Ronald M. Hals, “Comparisons with the Book of Esther”, em *The Theology of the Book ofRuth.* Filadélfia: Fortress Press, 1969, p. 47-53.

8

Poucos interagiram com as criativas sugestões de cânone J. Stafford Wright, “The Historicity of the Book of Esther”, em *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. Barton Payne. Waco: Word, 1979, p. 37-47.

O advento da promessa: Jesus, o Messias

cerca de 6 a.C. — cerca de 6 d.C.

Começar uma teologia do Novo Testamento é começar no tempo e no espaço em que o autor divino começou, isto é, com cinco personagens principais, todos os quais tiveram o privilégio de levar adiante o plano da promessa de Deus: João Batista; seu pai, Zacarias; a Virgem Maria; Simeão, o ancião; e a profetisa Ana. Contudo, embora cada um deles tenha desempenhado um papel no anúncio daquilo que era novo, também vinculavam essa novidade ao que Deus já havia dado como cumprimento e garantia do futuro no Antigo Testamento.

A linha de continuidade com a obra pretérita de Deus na história de Israel era tão forte quanto suas promessas de realização de novas obras, ainda que essas novas revelações tivessem também alguns traços de descontinuidade. Juntas, essas cinco testemunhas constituem a ponte entre o Antigo Testamento e o Novo, indicando ao mesmo tempo que Deus estava prestes a fazer uma nova obra que levaria o progresso da revelação para além das fronteiras do Antigo Testamento.

João Batista: o chamado ao arrependimento e a preparação para o reino de Deus

A história de João Batista[1] encontrada nos quatro evangelhos totaliza cento e noventa e quatro versículos, sendo quarenta e sete deles em Mateus, vinte e oito em Marcos, oitenta e cinco em Lucas, e trinta e quatro no evangelho de João.[1] [2] Toda essa visibilidade conferida á vida e ao ministério do precursor do Messias surpreende se

levarmos em conta que dezessete dos vinte e sete livros do Novo Testamento têm um número total de versículos inferior à cobertura combinada dada a João Batista nos evangelhos.[3] Isso é sinal, sem dúvida, do significado e da importância da mensagem e da obra do Batista.

De todos esses versículos, porém, apenas cerca de trinta reproduzem suas palavras, sendo que pouco mais da metade de todas elas é constituída por declarações distintas ou diferenciadas, enquanto as outras são ditos paralelos ou duplicados encontrados nos outros autores dos evangelhos. Contudo, some-se a isso a surpreendente estatística segundo a qual desses dezoito ou vinte versículos, há mais de cinquenta alusões ou referências a declarações do Antigo Testamento, seja em substância, seja em forma, ou ambas as coisas. Mais incrível ainda é o fato de que mais de quarenta dessas cinquenta citações e alusões remetem a três profetas do Antigo Testamento: Isaías, Malaquias e Jeremias.[4]

Não há dúvida de que João Batista viveu e respirou a mensagem vetero-testamentária e de que ele vinculava seu ministério diretamente ao do Antigo Testamento. Desse modo, João lançou, de fato, a ponte sobre o abismo imaginário que muitos haviam interposto, equivocadamente, entre os dois Testamentos. Na verdade, os nomes “Antigo Testamento” e “Novo Testamento” remontam ao pai da igreja Orígenes (cerca de 185 — cerca de 254 d.C.), e não às Escrituras! A página mais terrível na maior parte das traduções da Bíblia é aquela que aparece em branco entre os dois Testamentos. Se a intenção é indicar simplesmente a existência de um intervalo de quase quatrocentos anos entre Malaquias e Mateus, por que não colocar também uma página em branco entre Gênesis e Êxodo pela mesma razão? Não é

isso, porém, o que acontece; por que, então, fazê-lo depois de Malaquias?

Acrescentem-se a esses cento e noventa e quatro versículos dos evangelhos outras sete alusões a João Batista no livro de Atos (1.4-5; 1.21-22; 10.36-39;

11.15-16; 13.24-25; 18.24-26; 19.1-7)[5]. Juntos, eles constituem os testemunhos mais antigos sobre João, todos eles possivelmente restritos ao século I d.C., além de uma obra externa, *Antiguidades judaicas* (18.116-19), de Flávio Josefo, escrita por volta de 93 d.C.[6]

Tão impressionante quanto as citações do Antigo Testamento é a forma abrupta com que João é apresentado, como se o autor do evangelho quisesse enfatizar a relação do Batista com o profeta Elias, que também aparece de maneira igualmente brusca em IReis 17.1.[7] João irrompe num cenário que,

■[25 i J

aparentemente, não registrara o surgimento de nenhum ministério profético durante quase quatrocentos anos. Então, de repente, lá está ele: a voz do que clama no deserto conclamando as pessoas a se preparar e a se arrepender pela súplica do perdão dos pecados, porque o Messias estava às portas. Catherine M. Murphy diz de forma contundente: “João Batista inaugura as boas novas do reino de Deus da mesma forma com se quebra uma garrafa de champanhe no casco de um novo navio”[8]. João lançou, por assim dizer, o que seria chamado posteriormente de “era que há de vir” (Hb 6.5 NVI) ou “últimos dias” (Hb 1.2).

Embora João pregasse em uma área desolada e desértica, grandes multidões afluíam para ouvi-lo, a despeito do fato

de que ele não dizia coisas agradáveis para a cultura da época. Ele não tinha plataforma política, tampouco fazia campanha contra Roma ou contra qualquer outra força da sociedade. Gente de todas as classes sociais ia para o deserto ouvir aquele que dizia ser tão somente o precursor d'Aquele que viria. A chegada desse personagem real que ele anunciava, da linhagem de Davi, exigia uma preparação moral e espiritual: era tempo de todos os mortais se arrependerem e de produzirem frutos de arrependimento em retidão e justiça, em todos os aspectos da vida.

Mas que hora de chegar a Israel! Fazia séculos desde que Deus falara por intermédio de um profeta. Quem esclareceria àqueles ouvintes que haviam ido ao deserto o significado dos eventos que os rodeavam? De que maneira se daria o fim da opressão de Judá pelos gentios, sobretudo a opressão imposta a eles pelos exércitos imperiais de Roma? É certo que havia de vez em quando algumas pequenas rebeliões políticas e militares contra os romanos, mas o que significavam diante de um império tão poderoso? Outros movimentos, como a remota comunidade de Cunrã (ou Qumran), isolada da sociedade às margens do mar Morto, preocupavam-se em descobrir novos significados para as Escrituras do Antigo Testamento. Todavia, sua ênfase era de caráter mais legalista, apesar de recorrerem a uma forma nova de "interpretação *pécher*" para elucidar a mensagem dos profetas pela qual se atribuíam novos valores às profecias sobre reinos que há muito tempo não existiam mais, com pouca ou nenhuma base canônica que permitisse essas novas equações com nomes de nações ou de líderes encontrados no texto. A comunidade do mar Morto se retirara para o deserto especialmente para estudar a lei divina enquanto aguardava a vinda do reino de Deus. A águia imperial no alto dos .estandartes das legiões romanas de

ocupação testemunhava de maneira eloquente que o povo judeu estava longe de ser livre. A resposta de Deus a toda essa aspiração à mudança e à liberdade foi mandar um homem de nome João, que pregava o arrependimento, porque o reino de Deus estava prestes a ser manifestado.

Somente Lucas faz um relato sobre a vida pregressa de João: ele era, de fato, filho de Zacarias, sacerdote do grupo de Abias, e de Isabel, da família de Arão (Lc 1.5-6), que era parente (não exatamente “prima”, conforme algumas traduções) da Virgem Maria (1.35), que visitou Isabel e com ela permaneceu durante três meses imediatamente antes do nascimento de João, seis meses depois (1.56). O nome hebraico de João era *Yohanan,* que lhe foi dado por orientação divina (1.13), apesar da oposição dos vizinhos e parentes (1.58-63), que queriam dar a ele o nome do pai, Zacarias. João nasceu em uma “cidade de Judá’, de nome não revelado, situada em uma “região montanhosa” Ele era seis meses mais velho do que Jesus (1.36-37; cf. 2.6); porém, o mais importante é que ele era o precursor de Jesus, o Messias, de que falaram as profecias.

Pouco se sabe da infância de João, mas o que é conhecido limita-se apenas ao seu crescimento espiritual. Gabriel, o anjo da anunciação, disse: “[Ele] será cheio do Espírito Santo desde o ventre materno” (1.15). Já naquela época antes da era neotestamentária, João desfrutava da presença e do ministério do Espírito Santo, desde o ventre materno! Isso é assombroso, porque até a presente data muitos acham que a presença do Espírito Santo no Antigo Testamento não era norma na vida do crente. Seja, porém, como for, João era “cheio do Espírito Santo”!

Como consequência dessa bênção divina, um anjo disse a Zacarias: “Ele converterá ao Senhor, seu Deus, muitos israelitas” (1.16). Não bastasse isso, seu ministério seria “no

espírito e no poder de Elias” (1.17a), com o mesmo resultado mencionado também em Malaquias (Ml 4.6): ele iria “reconduzir o coração dos pais aos filhos, e os rebeldes à prudência dos justos, a fim de constituir um povo preparado para o Senhor” (Lc 1.17b). Havia uma preparação moral e espiritual necessária para que homens e mulheres desfrutassem dos resultados da promessa de Deus há muito esperada. A vinda do Messias era certa e segura, mas para participar dela era preciso estar preparado.

A pregação do evangelho da promessa por João

A essência da mensagem desse homem circunspecto do deserto, de acordo com Mateus 3.2, era a seguinte: “Arrependei-vos porque o reino do céu chegou”. Ambas as partes dessa mensagem eram igualmente importantes: (1) o arrependimento (do grego *metanoia,* literalmente, “mudança de mente”) era necessário; e (2) o reino messiânico prometido haveria de irromper em breve como nunca antes se vira.

O arrependimento, que em geral enfatiza basicamente a tristeza pelo pecado, bem como a mudança genuína de coração e mente, é mais bem traduzido no pensamento ocidental por “conversão”[9], porque requeria uma reviravolta básica, isto é, uma mudança de direção. João não só pregou a necessidade de tristeza piedosa e mudança de direção de volta a Deus em oposição ao ego ou

1

Entre os livros mais recentes sobre João Batista, incluem-se: Sergei Bulgakov, *The Friend ofthe Bridegroom: On the Orthodox Veneration ofthe Forerunner,* trad. Boris Jakim. Grand Rapids: Eerdmans, 2003; e Catherine M. Murphy, *John*

the Baptist: Prophet of Purityfor a New Age. Collegeville: Liturgical Press, 2003.

2

As passagens que se referem a João são: Mt 3.1-16; 11.1-19; 14.1-12; 16.14; 17.12-13; Mc 1.2-10; 14-15; 6.14-29; 8.28; 9.11-13; Lc 1.5-25; 57-80:3.1-22; 7.18-35;9.7-9; 20.4-6; Jo 1.6-8, 15-37; 3.23-30; 5.33-35; e 10. 40-41.

3

Esses livros (e inúmeros versículos) são os seguintes: Gálatas (149); Efésios (151); Filipenses (104); Colossenses (94); ITessalonicenses (89); 2Tessalonicenses (47); ITimóteo (113); 2Timóteo (83); Tito (46); Filemom (25); Tiago (107); lPedro (104); 2Pedro (61); ljoão (105); 2João (13); 3João (14); e Judas (25).

4

As estatísticas relativas a esses cento e noventa e quatro versículos foram extraídas de J. Elder Cumming, *John: The Baptist, Forerunner and Martyr.* Londres, Marshall Brothers, s.d., p. 104-105.

5

As referências ao livro de Atos são discutidas em Murphy, *John the Baptist,* p. 9-13.

6

João aparece no Alcorão (3.39; 6.85; 19.1-15; 21.89-90) como Yahya', sendo apresentado como profeta; porém, seu testemunho data de cerca de 600 d.C. Há outros evangelhos apócrifos conhecidos como gnósticos e ebionitas, cuja

datação também não é do século I. Ver *The New Testament Apocrypha,* v. 1, ed. Wilhelm Schneemelcher, trad. R. M. Wilson. Louisville: Westminster/John Knox, 1992.

7

Cumming, *John: The Baptist,* p. 34.

8

Murphy, *John the Baptist,* p. 1.

9

Conforme disse acertadamente George E. Ladd, *A Theology of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1974, p. 38-39 [publicado em português com o título *Teologia do Novo Testamento.* São Paulo: Hagnos, 2003].