

A natureza e a relação entre as diversas alianças
divino-humanas reveladas nas Escrituras

SELADO COM JURAMENTO

O COMPROMISSO PACTUAL
NO DESENROLAR
DO PROPÓSITO DIVINO



PAUL R.
WILLIAMSON

A natureza e a relação entre as diversas alianças
divino-humanas reveladas nas Escrituras

SELADO COM JURAMENTO

O COMPROMISSO PACTUAL
NO DESENROLAR
DO PROPÓSITO DIVINO



PAUL R.
WILLIAMSON

A natureza e a relação entre as diversas alianças
divino-humanas reveladas nas Escrituras

SELADO COM JURAMENTO

O COMPROMISSO PACTUAL
NO DESENROLAR
DO PROPÓSITO DIVINO



PAUL R.
WILLIAMSON

Selado com juramento © 2018 Editora Cultura Cristã. Publicado em 2007 em inglês com o título *Sealed With An Oath* © Paul R. Williamsom Todos os direitos são reservados. Tradução publicada com permissão da Inter-Varsity Press, Nottingham, Reino Unido.

1ª edição - 2009

Conselho Editorial Cláudio Marra (Presidente) Christian Brially Tavares de Med

W732s Williamson, Paul R.

Selado com juramento / Paul R. Williamson; tradução Giuliana Niedhardt – São Paulo : Cultura Cristã, 2018.

Título original: Sealed with an oath

Recurso eletrônico (ePub)

ISBN 978-65-5989-186-3

1. Teologia bíblica 2. Pacto I. Niedhardt, Giuliana II. Título

CDD – 231

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

abdr



ASSOCIAÇÃO
BRASILEIRA
DE DIREITOS
REPROGRÁFICOS

Respeite o direito autoral

E

EDITORIA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP 01540-040 – São Paulo – SP

Fones 0800-0141963 / (11) 3207-7099 – Whatsapp (11) 97133-5653

www.editoraculturacrista.com.br – cep@cep.org.br

Superintendente: Clodoaldo Waldemar Furlan

Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

À minha mãe, com amor e gratidão.

Sumário



[Capa](#)

[Folha de rosto](#)

[Créditos](#)

[Prefácio do autor](#)

[Abreviações](#)

[1. Teologia bíblica e o conceito de aliança](#)

[Teologia bíblica, aliança e unidade da Escritura](#)

[Lugar da aliança na erudição bíblica](#)

Papel do conceito de aliança na Escritura

Significado da terminologia de aliança utilizada na Escritura

2. Aliança e o propósito universal de Deus

Aliança em seu contexto bíblico-teológico

Criação e o propósito divino

A questão de uma aliança com Adão

3. Aliança universal de Deus com Noé

Introdução do conceito de aliança

Aliança e (re)criação

Ratificação da aliança universal

Obrigações humanas na aliança universal

Obrigações e sinal divino da aliança universal

Aliança universal de Deus em outros lugares do Antigo Testamento

Significado teológico da aliança universal

Aliança de criação?

4. Alianças programáticas de Deus com os patriarcas

Alianças patriarcais em seu contexto bíblico-teológico

Agenda programática

Alianças patriarcais

Herdeiros da aliança

5. Aliança nacional de Deus com Israel

Aliança nacional no contexto bíblico-teológico

Propósito revelador da aliança nacional

Ratificação da aliança no Sinai

Sinal da aliança mosaica: sábado

Significado pactual do tabernáculo

Posição pactual do sacerdócio levítico

Quebra e restabelecimento da aliança

Aliança e o culto de Israel

Renovação da aliança em Moabe

Renovações subsequentes da aliança nacional

6. Aliança real de Deus com Davi

[Contexto literário e histórico do oráculo dinástico](#)

[Foco promissório do oráculo dinástico](#)¹⁸

[Resposta de Davi ao oráculo dinástico](#)

[Reflexão subsequente sobre a aliança real](#)

[Aliança real nos profetas posteriores](#)

[Aliança real no propósito de Deus](#)

[7. Nova aliança de Deus prevista pelos profetas](#)

[Introdução](#)

[Texto de Jeremias sobre a “nova aliança”](#)

[Outras previsões de uma aliança futura](#)

[Outras possíveis alusões à “nova aliança” prenunciada](#)

[União das diversas vertentes](#)

[8. Nova aliança de Deus inaugurada por Jesus](#)

[Introdução](#)

[Nova aliança nos Evangelhos](#)

[Nova aliança em Atos](#)

[Nova aliança em Paulo](#)

[Nova aliança em Hebreus](#)

[9. Nova aliança de Deus consumada no reino escatológico](#)

[Referências bibliográficas](#)

[Sobre o autor](#)

Prefácio do autor



O presente estudo foi concebido como um artigo de dicionário para o New Dictionary of Biblical Theology, da IVP. Parte do artigo original foi posteriormente expandido de modo a servir como uma contribuição mais específica ao Dictionary of the Old Testament: Pentateuch, da IVP. Ao longo de um período de gestação mais longo do que o previsto, o material continuou crescendo e desenvolvendo-se até atingir sua forma atual. Em muitos aspectos, porém, ele continua a ser uma obra em progresso e certamente não é apresentado como uma análise exaustiva do tema. Para isso, um volume muito maior e (para este autor, pelo menos) um tempo muito mais longo seriam necessários. Espere-se, entretanto, que este estudo ofereça um panorama instigante das diversas alianças divino-humanas na Escritura e alguns esclarecimentos sobre o papel da aliança na teologia bíblica. O afastamento mais radical do esquema tradicional de aliança é minha abordagem dupla às tratativas de Deus com Abraão. Essa abordagem baseia-se nas ideias de meu orientador do doutorado, Dr. T. D. Alexander, e é defendida em muito mais detalhes em minha monografia anterior, *Abraham, Israel and the Nations*. Ali, os leitores interessados encontrarão o argumento detalhado que o presente volume precisará, muitas vezes, tomar como pressuposto.

O objetivo do presente estudo é destacar a importância da aliança para a teologia bíblica e explorar o papel deste conceito no desdobramento do propósito divino. O primeiro capítulo analisa algumas questões importantes que devem ser abordadas em qualquer investigação bíblico-teológica da aliança, especialmente o significado dessa ideia bíblica. A conclusão é que a aliança é essencialmente “um compromisso solene selado com um juramento que garante o cumprimento de promessas ou obrigações assumidas por uma ou ambas as partes”. A principal função desse antigo tema teológico, introduzido pela primeira vez no contexto do dilúvio, é entendida do seguinte modo: promover o propósito divino criativo de bênção universal.

O segundo capítulo, por conseguinte, situa a ideia de aliança no contexto bíblico-teológico, a saber, o propósito de Deus em estender seu governo e bênção a todo o mundo – um plano divino posto em risco, porém não erradicado, pela rebelião humana. A sugestão de que o relacionamento prelapsariano da humanidade com Deus também deveria ser descrito como uma forma de aliança é explorada, mas rejeitada.

Os cinco capítulos seguintes examinam cada uma das principais alianças divino-humanas declaradas no Antigo Testamento. A aliança universal com Noé é globalizante, servindo principalmente para garantir a sobrevivência futura da criação divina, a despeito da rebelião humana. Em vez de ser compreendida como a renovação de uma aliança anterior estabelecida na criação, essa aliança noética é considerada a aliança com a criação aludida em outros textos do AT (Jr 33.19-26), a qual garante o cumprimento final do propósito criador de Deus.

Esse propósito é esclarecido ainda mais por outro grande avanço na história do conceito de aliança: as promessas de Deus a Abraão. Dois aspectos distintos, porém relacionados, da agenda programática de Deus – a saber, nacionalidade e a bênção internacional (Gn 12.1-3) – são solenemente confirmados por duas alianças estabelecidas entre Deus e Abraão. O aspecto nacional das promessas de Deus é o principal foco no restante das narrativas patriarcais, e começamos a ver seu cumprimento na multiplicação dos israelitas no Egito, no êxodo e na conquista.

A grande aliança seguinte, estabelecida com a nação de Israel no Sinai, define as obrigações pactuais daqueles em quem a promessa nacional de Deus a Abraão é realizada. A fim de mediar bênçãos aos outros, Israel deve ser um exemplo do reino de Deus na terra vivendo segundo a lei mosaica. Apesar de muitas renovações, esta foi uma aliança que, no fim, pareceu ter fracassado. Israel não cumpriu suas obrigações, comprometendo, assim, a agenda internacional de Deus.

Enquanto a dimensão nacional da promessa atingiu seu cumprimento na época de Davi (2Sm 7.1), o avanço pactual seguinte concentra-se especificamente na descendência real prometida a Abraão (Gn 17.6,16). Como sugerido na própria narrativa de Abraão, essa descendência real serviria como ponte entre os aspectos nacional e internacional das promessas ancestrais de Deus: dessa forma, a aliança real estabelecida com Davi e sua dinastia retoma as trajetórias reais e internacionais da narrativa de Abraão e identifica, de forma mais explícita, a

semente conquistadora por meio da qual a bênção internacional viria.

O fracasso e a incapacidade inerente de Israel de mediar bênçãos às nações são tratados diretamente pelo principal fenômeno pactual: uma nova aliança, por meio da qual todas as outras encontrariam cumprimento definitivo. O capítulo 7 mostra como esta nova aliança é prevista na literatura profética do Antigo Testamento, e o capítulo 8 examina como o Novo Testamento retrata seu cumprimento – juntamente com todas as alianças divino-humanas anteriores – na pessoa de Jesus Cristo e no reino por ele inaugurado.

Assim, ao traçar a trajetória da aliança desde sua concepção, no período primitivo até sua consumação nos novos céus e na nova terra, este estudo destaca que a aliança é não apenas um dos temas teológicos mais significativos da Escritura, como também um agente de extrema importância na união da Escritura como um todo.

Como todos os projetos de mesma natureza, esta obra não poderia ter sido concluída sem a ajuda e assistência de outros. Gostaria de aproveitar esta oportunidade, portanto, para exprimir minha sincera gratidão àqueles cujas orações têm sido uma tremenda fonte de encorajamento. Os alunos da graduação e pós-graduação aos quais tive o privilégio de lecionar na Moore College, bem como algumas pessoas da igreja St. Helen's, em Bishopsgate, foram ouvintes de muitas ideias contidas no presente volume. O reitor e o conselho da Moore College ofereceram-me generosamente uma licença, possibilitando um período de escrita sem a interrupção de responsabilidades docentes ou administrativas. O apoio de meus colegas na Moore College foi de grande ajuda. Em particular, Philip Kern e Peter O'Brien conseguiram tempo em meio a uma agenda ocupada para ler e comentar os primeiros rascunhos deste estudo. Sou também muito grato ao professor D. A. Carson, Philip Duce e a equipe editorial da IVP, cujas ideias e observações ajudaram a aguçar meu próprio raciocínio e a aumentar a clareza de expressão em vários pontos. Embora todas estas contribuições tenham, sem dúvida, aprimorado o produto final, somente eu sou o responsável por quaisquer deficiências que porventura tenham subsistido.

Por último, mas não menos importante, quero expressar agradecimento à minha família – Karen, Matthew e Andrew – cujo amor e apoio são um deleite constante e cujos interesses diversos fornecem um equilíbrio saudável às minhas produções teológicas. Agradeço também à minha mãe, cuja fé cristã e perseverança foram instrumentais em minha própria salvação e cuja bondade,

generosidade e amor permaneceram, apesar de numerosas provações. Dedico este livro a ela, com amor e gratidão.

Paul R. Williamson

Abreviações



AB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary, D. N. Freedman (org.), 6 v., Garden City, 1
AnBib	Analecta Biblica
AOTC	Apollos Old Testament Commentary
ASV	American Standard Version
AT	Antigo Testamento
AV	Authorized Version
Bib	Biblica
BJ	Bíblia de Jerusalém
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BST	The Bible Speaks Today
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CC	Continental Commentaries
CRBS	Currents in Research: Biblical Studies
CTJ	Calvin Theological Journal
ESV	English Standard Version
GKC	Gesenius' Hebrew Grammar, E. Kautzsch (org.), A. E. Cowley (trad.
HBT	Horizons in Biblical Theology IBHS An Introduction to Biblical Hel
J.-M.	Joüon, P., A Grammar of Biblical Hebrew, 2v., T. Muraoka (org. e tr:
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JPS	Jewish Publication Society
JSJSup	Journal for the Study of Judaism Supplements
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement

lit.	literalmente
MSJ	The Master's Seminary Journal
NASB	New American Standard Bible
NCBC	New Century Bible Commentary
NEB	New English Bible
NIBC	New International Biblical Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDOTTE	New International Dictionary of Theological Terms
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIVAC	New International Version Application Commentary
NJB	New Jerusalem Bible
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NKJV	New King James Version
NLT	New Living Translation
NovT	Novum Testamentum
NRSV	New Revised Standard Version
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NT	Novo Testamento
NVI	Nova Versão Internacional
OTL	Old Testament Library
PNTC	Pillar New Testament Commentaries
RB	Review biblique
REB	Revised English Bible
RevExp	Review and Expositor
RSV	Revised Standard Version
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SOTS	Society for Old Testament Studies
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
TE	Tradução em inglês
TEV	Today's English Version
TM	Texto massorético
TNIV	Today's New International Version
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TynB	Tyndale Bulletin
UF	Ugarit-Forschungen
VT	Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

WTJ Westminster Theological Journal

Teologia bíblica e o
conceito de aliança



Teologia bíblica, aliança e unidade da Escritura

Em termos de linguagem teológica, “teologia bíblica” é possivelmente um dos conceitos mais difíceis de se definir. Embora estudiosos de todas as opiniões usem alegremente a terminologia, eles não necessariamente têm a mesma coisa em mente.¹ Para alguns, ela simplesmente se refere a ideias teológicas expressas na Bíblia, quer em parte, quer no todo. Assim, pode descrever a teologia de determinado livro ou corpus (por exemplo, a teologia de Isaías ou a teologia do Pentateuco),² a teologia de uma das partes do cânone cristão (isto é, a teologia do Antigo Testamento ou a teologia do Novo Testamento) ou até mesmo uma síntese da doutrina bíblica.³ Apesar de todas essas reflexões teológicas certamente pertencerem a um domínio mais amplo, como disciplina teológica distinta, a teologia bíblica é possivelmente mais bem considerada como uma iniciativa holística, traçando trajetórias teológicas ao longo da Escritura sem explorar conceito, tema ou livro bíblico fora do todo em que estão inseridos. Cada conceito, tema ou livro é considerado, em última instância, em termos de sua contribuição à metanarrativa da Bíblia, normalmente considerada como uma história de salvação que progride rumo a Jesus Cristo e nele culmina. Como Rosner (2000, p. 3) definiu recentemente, “a teologia bíblica preocupa-se especialmente com a mensagem teológica global da Bíblia. Ela busca compreender as partes em relação ao todo e, para tal, deve trabalhar com a interação mútua das dimensões literária, histórica e teológica dos diversos corpora e com as inter-relações destas dentro de todo o cânone das Escrituras”. É dentro dos parâmetros de tal estrutura bíblico-teológica (que alguns batizaram de “teologia pan-bíblica”) que o presente estudo analisará a natureza e a relação entre as diversas alianças divino-humanas reveladas nas Escrituras.

A validade da iniciativa, entretanto, não está isenta de desafios.⁴ Talvez o mais grave deles, tanto na construção de tal teologia bíblica de modo geral quanto na “aliança” de modo específico, diga respeito às implicações da diversidade teológica na “unidade universal da Escritura”. De fato, dada a presença de tamanha diversidade teológica, é impossível, para muitos estudiosos, falar sobre a “unidade” de qualquer parte do cânone. Assim, a maioria das principais escolas rejeita qualquer ideia de uma teologia unificada do Antigo Testamento,

preferindo pensar em termos de teologias do Antigo Testamento.⁵ De uma ótica semelhante, a maior parte dos estudiosos contemporâneos do Novo Testamento rejeita a possibilidade de se construir uma única teologia do Novo Testamento, embora nem todos assumam a posição radical defendida por Räsänen. Este, seguindo a liderança de Baur, identifica uma disparidade teológica entre autores do Novo Testamento tão grande que a tarefa de se construir uma teologia única do Novo Testamento é completamente minada.⁶

Diante de uma premissa tão negativa sobre a extensão da diversidade teológica dentro do cânone das Escrituras, é, sem dúvida, difícil ver como a teologia bíblica (conforme definida acima) pode ser aceita como um objeto acadêmico legítimo: “A teologia bíblica não pode ser sustentada se não houver unidade (ao menos subjacente) na teologia da Bíblia”.⁷ Sem essa unidade fundamental, é inconcebível a construção de qualquer teologia bíblica coerente de um conceito geral como a aliança. Embora não se possa negar que a Escritura tem, de fato, vozes multifacetadas, por vezes em relação dialética,⁸ a questão central não é se ela fala com uma só voz ou muitas, mas se essas muitas vozes – independentemente de suas ênfases distintas – estão seguindo a partitura do mesmo hino teológico. Os estudiosos evangélicos alegam tradicionalmente que este é o caso e que a chave para desbloquear essa sinfonia teológica é a metanarrativa da Bíblia, descrita acima. Assim, embora uma investigação sobre a unidade da Escritura fuja claramente ao escopo da presente pesquisa, espera-se que ela demonstre como a trajetória bíblico-teológica da aliança ilustra, ao menos, uma maneira pela qual as numerosas e diversas vozes da Escritura unem-se em perfeita harmonia.

Lugar da aliança na erudição bíblica

É evidente que, desde a fase inicial da era cristã, o valor do conceito de aliança na teologia bíblica era reconhecido. Isso é notavelmente refletido na nomenclatura canônica aplicada à Escritura cristã: Antigo e Novo Testamentos.⁹ Ao que tudo indica, entretanto, foi só a partir da época da Reforma que uma teologia bíblica foi construída em torno deste conceito específico. Isto foi feito por Johannes Cocceius (1603-1669), cuja tentativa de interpretar a Bíblia holisticamente dando lugar central a “aliança” não só lançou as bases para a teologia federal ou pactual (por exemplo, como apresentada no magnum opus de H. Witsius em 1677), como também prenunciou ênfases mais recentes ao identificar a aliança como a principal trajetória bíblico-teológica que pode ser traçada ao longo da história da salvação.

Embora a centralidade do conceito de aliança tenha sido pressuposta pela teologia reformada nos anos que se seguiram, certa divergência eclodiu quanto à natureza exata e o número das alianças existentes (por exemplo, na famosa Controvérsia Marrow [1718-1723] da Igreja da Escócia o debate girou em torno da “aliança da graça” e sua relação com a “aliança da redenção”).¹⁰ Com o advento da modernidade, entretanto, novas questões começaram a surgir no que diz respeito tanto à antiguidade do conceito de aliança na história de Israel quanto à sua importância teológica como uma ideia bíblica. Apesar de este debate ter acontecido, em grande parte, no domínio dos estudos sobre o Antigo Testamento, mais recentemente – com o impacto do diálogo ecumênico pós-holocausto e o conceito de “nomismo pactual”, de E. P. Sanders – os estudos sobre o Novo Testamento também se envolveram em sua própria controvérsia pactual. Uma vez que a discussão destes últimos será retomada em um capítulo posterior, limitaremos nosso foco aqui à discussão da aliança nos estudos do Antigo Testamento.¹¹

Wellhausen e crítica da fonte

Em sua obra extremamente influente *Prolegomena to the History of Israel*,¹²

Wellhausen reconstruiu a história da religião israelita desde (o que ele percebeu ser) sua fase primitiva – baseado na convicção de um vínculo natural e indestrutível entre Yahweh e Israel – passando pelos imperativos éticos acentuados dos profetas (o ponto alto, para Wellhausen) até a descida ao legalismo no período pós-exílico. De acordo com essa reconstrução, a apresentação do relacionamento de Israel com Yahweh em termos de aliança foi um desenvolvimento relativamente tardio, influenciado, de modo especial, pela pregação dos profetas.¹³ Wellhausen acreditava que, por meio dela, “o vínculo natural entre os dois [Yahweh e Israel] foi interrompido, e o relacionamento passou a ser visto como condicional”.¹⁴ A partir disso, a noção de aliança ou pacto desenvolveu-se naturalmente.¹⁵

Ao passo que alguns estudiosos aceitaram, de modo geral, as conclusões de Wellhausen em relação à antiguidade e à historicidade das tradições do Sinai, outros rejeitaram a acentuada dicotomia que ele demarcou entre a religião israelita primitiva e aquela que surgiu por meio da pregação dos profetas do século 8º a.C., sustentando a existência de um núcleo histórico nas tradições do Sinai que refletia uma espécie de sistema pactual.¹⁶

Crítica de forma e tradição

O efeito da crítica da forma, com sua ênfase nas narrativas como contos folclóricos (em alemão, Sagen), foi aguçar ainda mais as questões históricas: até que ponto o complexo de histórias servidão-êxodo-deserto estava enraizado em fatos históricos? Apesar de um núcleo dessas informações ser geralmente reconhecido, a controvérsia continuou com respeito à antiguidade e historicidade do conceito de aliança.¹⁷ Dentre aqueles que aceitavam a antiguidade do conceito em Israel, vários entendiam seu significado primitivo de uma forma muito diferente, a saber, como um pacto de proteção mútua feito entre diversas tribos hebraicas que viviam nas proximidades do Sinai, somente mais tarde reinterpretado teologicamente como um relacionamento divino-humano do qual Israel era parte. Isto suscita a dúvida se tal aliança (isto é, feita entre diferentes grupos sociais) poderia ou não também ter abrangido uma aliança com o próprio Yahweh e, como tal, constituído um dos aspectos distintivos, fundamentais, da fé israelita – conforme argumentado por Robertson Smith e vários outros.¹⁸

Todavia, foram necessárias explicações para a escassez de referências a tal

aliança na literatura dos profetas do século 8º a.C. Soluções para este problema incluíram as seguintes: (a) o registro do ato formal era desnecessário, contanto que o relacionamento divino-humano permanecesse intacto; (b) a presença de numerosas imagens da aliança (por exemplo, Yahweh como rei, pai ou dono da vinha) nos profetas e a frequente representação de Yahweh em conflito com Israel indicam que o conceito de obrigações pactuais está presente mesmo sem o termo aliança; (c) sua ausência na profecia em geral (não apenas pré-exílica) é por causa da ênfase profética em realidades espirituais e éticas em vez de obrigações formais da aliança; (d) o conceito de aliança não foi suficientemente desenvolvido nessa fase, levando a uma compreensão empobrecida do relacionamento divino-humano. Embora todas essas explicações tenham encontrado apoio em alguns estudiosos do Antigo Testamento, nenhuma foi persuasiva o suficiente para garantir um consenso.

Eichrodt, Mowinckel e Noth

No entanto, um novo consenso sobre a antiguidade e a importância não só da aliança do Sinai, como também de outras tradições pactuais no Antigo Testamento (notadamente, a abraâmica e a davídica) começou a surgir no período após a Primeira Guerra Mundial.¹⁹ Os três principais fatores que levaram a este novo consenso são listados por Nicholson da seguinte forma:

1. Conforme foi argumentado em um momento anterior, a aliança era considerada uma característica necessária da religião israelita como uma religião de “eleição” em oposição a uma religião “natural”. Acadêmicos como Hempel, Weiser e Gallinger afirmavam que a aliança era fundamental para a singularidade da religião israelita, fato salientado ainda mais por Eichrodt em sua obra monumental *Theology of the Old Testament*, a qual empregou memoravelmente a aliança e sua teologia relacionada como principal conceito organizador da teologia do Antigo Testamento.²⁰

2. Uma nova área de pesquisa, o papel do ritual na religião israelita, evidenciou-se na década de 1920. Influenciada por Gunkel, Gressmann, Pedersen e Grønbech, a obra pioneira de Mowinckel sobre o estudo de Salmos (1921-1924) alegou que a (renovação da) aliança estava por trás da festa de ano novo de Israel (Tabernáculos), na qual o parentesco com Yahweh era anualmente encenado ou “atualizado” neste drama ritual, e que ela (aliança) era o elo entre

“bênção” individual e comunitária.²¹ Weiser (1925) foi mais longe, afirmando que a festa de ano novo era, na verdade, uma festa própria de renovação da aliança. A teoria de uma festa pactual recorrente também está refletida na monografia de referência de Alt (1934) sobre as origens da lei israelita. Esta premissa de uma festa recorrente que incluía a leitura da lei divina levou à conclusão de que os profetas do século 8º a.C. eram “impositores” da aliança, cujo ensinamento ético claramente pressupunha a tradição da aliança inerente ao ritual de Israel.

3. A teoria anterior de Weber a respeito de uma confederação israelita de tribos, parecida com as anfictionias gregas posteriores, foi firmemente estabelecida por Noth (1930). De acordo com Noth, a fundação desta liga ou confederação de 12 tribos estava refletida em Josué 24, o que pressupõe uma situação histórica completamente distinta das narrativas do Sinai. Neste sentido, a aliança em Siquém foi o meio pelo qual as tribos israelitas da aliança no Sinai incorporaram, em sua comunidade, outros israelitas que já estavam estabelecidos na terra.²²

Embora nem todas essas ideias fossem novas, elas receberam novo impulso pela maneira detalhada e convincente com que foram apresentadas. Porém, como Nicholson (1986, p. 34-44) sugere, outros fatores significativos contribuíram claramente para o novo consenso: (a) o renascimento do interesse pela teologia do Antigo Testamento (em oposição a uma abordagem puramente do tipo “história das religiões”); (b) a ênfase da neo-ortodoxia (por exemplo, Karl Barth) na revelação sobrenatural e seu ataque contra a “teologia natural” criaram um clima mais favorável à ideia de revelação na história e ao discernimento da singularidade da fé de Israel; (c) o desafio renovado de validar a relevância do Antigo Testamento como parte da Escritura cristã (associado ao surto de antissemitismo na Alemanha); (d) uma mudança de ênfase na escola da “história das religiões” – de uniformidade e semelhança para singularidade e individualidade de crenças nacionais – levou inevitavelmente a um foco na ideia de aliança; (e) a influência crescente do estudo da sociologia da religião, especialmente a de Max Weber, que enfatizou a função de crenças religiosas nas estruturas e atividades da sociedade – daí a importância especial da aliança para a sociedade israelita.²³

Além da antiguidade e importância da aliança do Sinai, também se chegou a um acordo quanto à origem e natureza das outras duas principais alianças do Antigo Testamento, a saber, a abraâmica e a davídica. A antiguidade delas foi igualmente defendida com bases sociológicas.²⁴ Este consenso geral sobre a

antiguidade das principais alianças do Antigo Testamento permaneceu praticamente incontestado até que a reconstrução subjacente da história de Israel e, em particular, a hipótese de anfictionia de Noth, foram alvo de ataques crescentes durante o início dos anos 1960 a meados dos anos 1970.²⁵

Supostos paralelos com tratados

Outro fator que impulsionou o estudo da aliança em meados do século 20 foi a recuperação de tratados do antigo Oriente Próximo, o que forneceu novos esclarecimentos sobre a origem e a relevância do conceito de aliança no antigo Israel.

A sugestão, em meados do século 20, de paralelos evidentes entre alianças seculares do antigo Oriente Próximo – em especial, os tratados hititas do segundo milênio – e determinadas partes de Deuteronômio pareceu servir como um golpe crítico ao consenso anterior (seguindo Wellhausen) de que a aliança era uma inovação relativamente tardia na história de Israel. Fundamentando suas conclusões no estudo pioneiro de Korošec sobre as estruturas dos tratados hititas, vários acadêmicos identificaram estruturas análogas no material bíblico.²⁶

Esses estudiosos insistiram no fato de que os documentos dos tratados hititas refletiam uma notável coerência de forma, descrita por Mendenhall da seguinte maneira:

1. Título/preâmbulo, com nomes do suserano e vassalo;
2. Prólogo histórico – breve história das relações entre os países;
3. Disposições, gerais e detalhadas;
4. Depósito e leitura pública do texto;
5. Lista de deuses testemunhas do tratado;
6. Maldições/bênçãos pela(o) violação/cumprimento do tratado.

Mendenhall, cujo estudo passou a ser extremamente influente na área, concluiu, com base nesses supostos paralelos, que as tribos de Israel não eram ligadas por laços de sangue, mas por uma aliança fundamentada em religião e moldada segundo tratados entre suseranos e vassalos estabelecidos pelo grande rei hitita. Deste modo, a forma de aliança refletida em tradições do Antigo Testamento, como em Êxodo 20–24 e Josué 24, poderia ser datada dessa época.

Em contraste com os tratados hititas do segundo milênio, a forma dos tratados assírios posteriores era considerada mais simples e variada, sem prólogo histórico (com a possível exceção de um único tratado assírio) e com as testemunhas citadas antes das disposições. Portanto:

1. Título/preâmbulo;
2. Testemunhas;
3. Disposições;
4. Maldições/bênçãos.

Assim, Mendenhall defendia que, quando os impérios surgiram novamente, em especial a Assíria, no século 7º a.C., a estrutura do tratado entre suseranos e vassalos era particularmente diferente e, por conseguinte, a ideia de aliança em Israel deve remeter, pelo menos, à época mosaica (isto é, à última parte do segundo milênio a.C.).

No entanto, embora a estrutura citada dos tratados hititas fosse aceita de modo geral (cf. Hillers, 1969), outros observaram com McCarthy (1963) que o quarto elemento (depósito e leitura pública) era o menos frequente; portanto, omitiram-no da estrutura (ou incluíram-no como parte das disposições detalhadas) e apresentaram as disposições como duas partes distintas:

- Disposições gerais;
- Disposições detalhadas.²⁷

Além disso, embora McCarthy concordasse com Mendenhall que Israel utilizou formas de tratados do antigo Oriente Próximo para descrever seu relacionamento especial com Yahweh, ele foi muito mais cauteloso quanto ao uso da forma literária para defender uma data antiga das passagens relacionadas do Antigo Testamento. Deste modo, apesar de reconhecer paralelos entre tratados e Deuteronômio (ou, de forma mais precisa, Ur-Deuteronômio), ele concordava com a datação crítica convencional deste último nas reformas de Josias (isto, século 7º a.C.).

Seguindo McCarthy em grande medida, Weinfeld (1965, 1972) destacou mais semelhanças, sugerindo que os autores de Deuteronômio estavam familiarizados com os tratados assírios, embora o livro que tivessem produzido não fosse um documento de aliança ou tratado em si. De modo específico, ele observou que o amplo conjunto de maldições em Deuteronômio 28 faz paralelo com as listas maiores de maldições presentes nos tratados assírios. Além do mais, ressaltou uma quantidade significativa de ideias compartilhadas, tais como a da fidelidade exclusiva. Embora Weinfeld reconhecesse algumas “discrepâncias” significativas (tais como a ausência de prólogo histórico nos tratados assírios e uma diferença substancial no objetivo em relação ao código de leis central de Deuteronômio), ele acreditava que elas poderiam ser explicadas (a) por uma lacuna em nosso conhecimento dos tratados assírios de vassalagem (cf. “concessões reais” neoassírias, as quais refletem o “prólogo histórico”) e (b) pela suposta mistura em Deuteronômio de dois tipos originalmente distintos de aliança, uma “aliança de lei” e uma “aliança de vassalagem”.

Logo, apesar de, aparentemente, defender a antiguidade da aliança na religião israelita no início, as pesquisas sobre os paralelos bíblicos com os tratados entre suseranos e vassalos pareceram sugerir o contrário, e os estudiosos ficaram divididos mais uma vez.

“Retorno” a Wellhausen (Perlitt, Nicholson)

Críticas mais incisivas aos supostos paralelos com tratados vieram de Perlitt (1969) e Nicholson (1986), os quais basicamente resgataram a opinião de Wellhausen de que o conceito de aliança foi um desenvolvimento relativamente tardio na história da religião israelita, posterior ao material deuteronômico.²⁸

Rejeitando por completo a abordagem via crítica da forma de Mendenhall, bem como a da escola comparativa de religiões, Perlitt datou o conceito completamente desenvolvido de aliança do período pós-exílico e alegou que todas as referências pré-deuteronômicas a uma B\$řT podem ser descartadas com base na crítica da fonte.²⁹

Também descartando supostos paralelos entre tratados de suseranos e vassalos como “becos sem saída”, Nicholson fez as seguintes observações incisivas para sublinhar que a analogia é imprecisa e, portanto, fundamentalmente falha:

1. Deuteronômio não é um documento legal no mesmo sentido que os tratados do antigo Oriente Próximo;
2. Deuteronômio não é um tratado em sua forma de apresentação, mas um discurso de despedida de Moisés;
3. A legislação deuteronômica aborda muitas questões não estritamente pertinentes à relação entre suseranos e vassalos;
4. Deuteronômio contém dois prólogos, diferentemente de qualquer coisa encontrada nos tratados do antigo Oriente Próximo;
5. A designação de “Yahweh como Rei” chama atenção em Deuteronômio por sua ausência.

Nicholson suscitou a questão da adequação de tal analogia para o relacionamento entre Yahweh e seu povo:

Não obstante todas as referências contidas nos tratados ao “amor” do suserano pelo vassalo e do vassalo pelo suserano, ao suserano como “pai” e ao vassalo como “filho”, tais relações, sem dúvida, dificilmente eram assim. Os vassalos não “amavam”, como regra, aqueles que os conquistavam, subjugavam e dominavam. (...) Dizer aos israelitas que Yahweh os “ama” da mesma forma que um suserano (por exemplo, Assurbanipal ou Nabucodonosor) “ama” os vassalos e que eles deveriam “amar” Yahweh como os vassalos “amam” os suseranos certamente teria sido uma representação bizarra do amor de Yahweh e de seu

compromisso com o povo, bem como do amor e compromisso com o qual o povo era chamado a responder.³⁰

Embora Nicholson possa questionar, com razão, a pertinência da analogia em aplicações exageradas, o fato de – como ele claramente admite – tal linguagem de “amor” e “filhos” ser utilizada tanto em textos de aliança, como Deuteronômio, quanto em tratados extrabíblicos do antigo Oriente Próximo certamente sugere que os paralelos com os tratados não são totalmente becos sem saída, podendo, talvez, servir para aumentar nossa compreensão de como esta linguagem deve ser interpretada nos contextos bíblicos de aliança.³¹

Apesar de várias vozes de protesto,³² parece que, na linha principal de estudos contemporâneos, o consenso dominante é o de que a noção de uma aliança divino-humana foi um desenvolvimento relativamente tardio na história de Israel. Isso é refletido, por exemplo, na recente e informativa introdução de McKenzie à aliança (2000). Apesar de se poder objetar à circularidade de seu raciocínio em diversos pontos, fica bem claro que, independentemente das origens sociopolíticas, para ele, o conceito (ou imagem) de uma aliança divino-humana “recebeu plena expressão relativamente tarde na história de Israel” (2000, p. 25). Assim, conforme mostrou esta breve análise de estudos do Antigo Testamento, o estudo histórico-crítico sobre a aliança voltou ao que era no início, e a abordagem dominante nos principais estudos do Antigo Testamento deve muito mais a uma reconstrução crítica da história de Israel do que à teologia narrativa do texto bíblico canônico.

Prestando mais atenção a esta última, importantes contribuições de estudiosos evangélicos surgiram na segunda parte do século 20. Ao definir aliança como um “pacto de sangue soberanamente administrado” (1980, p. 15), o estudo de Robertson interessa-se principalmente pelas relações entre as diversas alianças divino-humanas na Escritura. Conforme o título de seu livro sugere,³³ ele associa cada uma das alianças a Cristo, retratando seu relacionamento em termos de um propósito único, abrangente, que cada administração pactual expande até seu cumprimento final em Cristo. Infelizmente, entretanto, Robertson impõe a essa estrutura bíblica pelo menos duas alianças adicionais – uma “aliança da criação” (isto é, uma aliança iniciada com Adão) e uma “aliança da redenção” (isto é, o que outros teólogos reformados descrevem como “aliança da graça”), por meio da qual “o propósito original da criação é alcançado – ou até excedido” (1980, p. 63).

Dumbrell (1984) aborda o assunto a partir de uma perspectiva bem semelhante, afirmando que todas as principais alianças na Escritura são desenvolvimentos de uma “aliança original com a criação”, implícita nas histórias da criação e atestada em diversos outros textos bíblicos. Logo, há, em essência, uma aliança divino-humana com várias fases desde seu início na criação até sua consumação na nova criação.³⁴

Adotando uma abordagem bastante diferente, mas ainda atuando dentro de uma estrutura reformada, o estudo de McComiskey (1985) distingue dois tipos de aliança no Antigo Testamento: um tipo incondicional, promissório, e um tipo obrigatório, administrativo. McComiskey situa a abraâmica (Gn 15) e a davídica na primeira categoria e entende a aliança da circuncisão (Gn 17), a aliança mosaica e a nova aliança em termos da última categoria. A importância dessa distinção entre a aliança retratada em Gênesis 15 e a descrita em Gênesis 17 será explorada no presente estudo (veja principalmente o capítulo 4).

Em uma tentativa ousada de trilhar um meio-termo entre o dispensacionalismo clássico e a teologia reformada, Walton (1994) oferece uma discussão sobre aliança a partir daquilo que chama de perspectiva “reveladora”.³⁵ Sua principal tese é a de que aliança é, acima de tudo, um veículo para a revelação (progressiva) de Deus ao seu povo e às nações. Embora Walton tenha, sem dúvida, realçado um aspecto negligenciado da função das alianças divino-humanas, reduzi-las a revelação parece ser excessivamente reducionista. Assim sendo, apesar de utilizar sua ênfase na função reveladora da aliança, o presente estudo operará com uma definição diferente para o conceito de aliança (veja p. 44 a seguir).

Infelizmente, a despeito de essas investigações bíblico-teológicas de acadêmicos evangélicos terem certamente contribuído de modo significativo para nossa compreensão da teologia bíblica actual, elas são, em grande parte, ignoradas nas discussões predominantes. Mesmo assim, suas percepções são certamente relevantes para os interessados em uma teologia bíblica holística da aliança. A presente pesquisa, por mais que difira nas conclusões em vários pontos, pretende partir do importante fundamento que estes últimos estudiosos estabeleceram.

Papel do conceito de aliança na Escritura

A aliança é, sem dúvida, um dos temas mais importantes na teologia bíblica, algo demonstrado não só pelas classificações tradicionais aplicadas às respectivas partes da Bíblia cristã, como também pelo fato de que o conceito se evidencia em momentos cruciais ao longo da Bíblia. Ela sustenta o relacionamento de Deus com Noé, Abraão, Israel, o sacerdócio levítico e a dinastia davídica. Além disso, é usada no tocante ao relacionamento de Deus com o “Israel” reconstituído do futuro. Por conseguinte, embora “teologia bíblica” e “teologia pactual” certamente não devam ser confundidas como sinônimos, a aliança é, indiscutivelmente, um dos principais temas teológicos da Bíblia.

Aliança como tema teológico recorrente

Apesar de a terminologia aplicada às principais alianças divino-humanas na Escritura ser bem uniforme (isto é, noética, abraâmica, mosaica, davídica, nova), há menos acordo quanto ao número exato de tais alianças e da relação entre elas. Com efeito, ao passo que muitos reconhecem apenas os relacionamentos divino-humanos aos quais a terminologia é expressamente aplicada, outros (principalmente dentro de círculos reformados) identificaram várias alianças adicionais, incluindo uma abrangente “aliança de graça”.

Este último conceito situa-se claramente no cerne do que se conhece como “teologia pactual”. Desde o auge da teologia federal no século 17,³⁶ os teólogos pactuais insistem que todas as alianças pós-lapsarianas entre Deus e os seres humanos são sustentadas e unidas por uma “aliança de graça”. Essa meta-aliança, compreendida como substituta de uma “aliança de obras” experimental estabelecida entre Deus e Adão antes da queda, é geralmente vista como decorrência de uma “aliança de redenção” pré-temporal, intertrinitária. Seja como for, todas as alianças pós-lapsarianas explicitamente mencionadas na Escritura são consideradas uma expressão e o desenvolvimento dessa aliança supra-histórica que se encontra no cerne da história da redenção e a mantém avançando rumo ao seu objetivo final: a nova criação.

É certo que esse conceito de uma “aliança da graça” única e abrangente serve para manter a continuidade e a relação teológica entre as diversas alianças divino-humanas em foco. Infelizmente, contudo, parte da terminologia assim introduzida na discussão revelou-se problemática e potencialmente equivocada. Além disso, sobrepor uma estrutura pactual a todo o cânone não é algo isento de dificuldades, dentre as quais se destaca a natureza um tanto hipotética do principal conceito teológico (isto é, a aliança da graça). Por conseguinte, embora se reconheça plenamente que todas as alianças divino-humanas servem, em última instância, ao mesmo propósito divino globalizante (veja a seguir), parece preferível, em uma análise bíblico-teológica, articular esse propósito da forma mais simples e inequívoca possível. Logo, em vez de falar em termos de uma “aliança da graça” única e abrangente, a unidade e a continuidade das diversas alianças divino-humanas serão exploradas em termos do propósito universal de Deus – um propósito que recebe clara expressão nas narrativas da criação em Gênesis e que encontra seu cumprimento final na nova criação, inaugurada por meio da morte e ressurreição do Senhor Jesus Cristo.

Dependendo de como se veem as alianças noética, abraâmica e mosaica, há entre cinco e dez alianças divino-humanas explícitas na Escritura.³⁷ A discussão a seguir basear-se-á em um total de sete (sem incluir algumas renovações de aliança por Israel, tais como: Js 23–24; 1Sm 12; 2Cr 29–31; 2Rs 22–23), as quais serão analisadas sob os seguintes títulos: a aliança universal (com Noé, sua família e toda a criação); as alianças patriarcais (com Abraão e sua descendência); as alianças nacionais (com Israel e seus representantes sacerdotais); a aliança real (com Davi e sua descendência); e a nova aliança (com Israel espiritualmente renovado e reconstituído).

Aliança como “centro” teológico organizador

Embora já tenha sido reconhecido, há muito tempo, que “aliança é uma importante metáfora bíblica para o relacionamento distinto do povo de Israel com Deus”,³⁸ alguns estudiosos – como já foi observado – foram além, identificando aliança como o centro (em alemão, *Mitte*) teológico organizador em torno do qual toda a mensagem do Antigo Testamento foi construída e que fornece a coerência essencial entre o Antigo e o Novo Testamento.³⁹

Certamente influente nesta questão, a abordagem transversal de Eichrodt à

teologia do Antigo Testamento foi criticada em várias frentes.

1. É sincrônica demais e não diacrônica o suficiente;
2. É esquemática demais e não dinâmica o suficiente;⁴⁰
3. É basicamente equivocada, uma vez que qualquer tentativa de sistematizar o Antigo Testamento com um único conceito ou fórmula central será excessivamente reducionista e inevitavelmente suprimirá partes do testemunho que não se encaixam na estrutura geral (por exemplo, é difícil incorporar a literatura de sabedoria ao centro teológico proposto por Eichrodt).⁴¹

Apesar de tais críticas, outros estudiosos adotaram a abordagem transversal de Eichrodt, propondo “centros” alternativos. Todavia, nenhuma das sugestões é isenta de problemas. Embora qualquer consenso sobre esta questão pareça mais remoto no presente clima pós-moderno do que nunca, talvez valha a pena observar que poucos centros propostos estão completamente fora da ideia de aliança proposta por Eichrodt.⁴²

No entanto, visto que há partes significativas da Escritura nas quais o conceito certamente não é preeminente (por exemplo, a literatura de sabedoria), parece melhor identificar aliança simplesmente como um dos principais temas teológicos da Escritura em vez de reduzir todas as outras trajetórias a caber neste molde.⁴³

Aliança como importante tema teológico unificador

Conforme a discussão anterior ilustrou, a nomenclatura tradicional da Bíblia cristã (isto é, Antigo Testamento e Novo Testamento) não é totalmente inapropriada. Apesar de a terminologia da aliança não ser usada com tanta frequência no Novo Testamento (por exemplo, o termo grego para aliança, *diathēkē*, aparece apenas 33 vezes, principalmente no corpus paulino e em Hebreus),⁴⁴ o conceito (ou seja, a época da nova aliança inaugurada com a morte e ressurreição de Jesus Cristo) encontra-se no cerne da teologia do Novo Testamento.⁴⁵ Além disso, as realidades da nova aliança experimentadas em Jesus Cristo são reiteradamente prometidas e anunciadas no Antigo Testamento.

Todas as promessas pactuais divinas anteveem essa realidade escatológica, e o compromisso de Deus com Noé, Abraão, Israel, o sacerdócio levítico e Davi a tipifica ou prenuncia de uma forma ou de outra. Com efeito, até mesmo a literatura de sabedoria, com sua ênfase no “temor do Senhor” como chave para o conhecimento e a sabedoria, está intimamente relacionada ao conceito de vida em um relacionamento de aliança com Deus. Fica, portanto, evidente que o conceito de aliança é muito mais penetrante em ambos os Testamentos do que se pode concluir com a mera ocorrência de terminologia explícita.⁴⁶

Diante de sua preeminência e difusão no texto bíblico, nenhum programa de pregação ou currículo teológico pode ignorar a teologia bíblica da aliança por muito tempo. Mesmo quando não é mencionada de modo explícito no texto bíblico, a aliança raramente se encontra longe da superfície. Alguns textos anteveem realidades da aliança, ao passo que outros são edificadas firmemente sobre essa fundação. Assim sendo, não se pode expor ou explicar a Bíblia com fidelidade sem prestar atenção especial a essa importante trajetória teológica.

Além de seu papel fundamental na compreensão da Bíblia como um todo, a ideia da aliança é essencial para desvendar vários textos bíblicos. Deveras, o significado de muitos textos será provavelmente distorcido a menos que o conceito de aliança seja trazido para a tarefa hermenêutica (por exemplo, a linguagem de amor/ódio está geralmente relacionada à aliança). Portanto, a leitura de textos que leva em conta o pano de fundo pactual, seja ele implícito ou explícito, torna o significado teológico e a aplicação prática muito mais claros no geral.

É essencial que, como aqueles que participam da “nova aliança” por meio da união com Cristo, entendamos não somente o que isso significa, mas também como isso se relaciona com a história da aliança revelada na Escritura. Apontar o que é “novo” na nova aliança, por conseguinte, não é apenas uma questão de interesse acadêmico; é fundamental à nossa compreensão de como nosso relacionamento com Deus por meio de Jesus está tanto em continuidade quanto em descontinuidade com o relacionamento vivenciado por Israel sob a “antiga” aliança. Ademais, a fim de entender nosso relacionamento de aliança com Deus e nosso lugar e papel na história da salvação, também devemos compreender as promessas pactuais feitas a Noé, Abraão, Israel e Davi – dessa maneira, a aliança serve como uma ponte hermenêutica crucial que ajudará os cristãos a passarem bíblica e teologicamente do período destacado no texto bíblico à cena contemporânea.

É evidente, portanto, que a compreensão da teologia bíblica da aliança faz mais do que estimular nosso intelecto; ao explorar o relacionamento pactual desfrutado entre Deus e o povo no passado, apreciamos ainda mais o relacionamento pactual com Deus do qual desfrutamos no presente – tanto em termos dos privilégios quanto das responsabilidades.

Significado da terminologia de aliança utilizada na Escritura

Embora “aliança” seja um termo com o qual a maioria das pessoas está, ao menos vagamente, familiarizado, um entendimento comum desse termo quase nunca pode ser presumido. Em alguns casos, a nuance da palavra é direcionada pelo contexto imediato ou pela terminologia associada. Por exemplo, no contexto jurídico, ela se refere a um acordo formal estabelecido entre duas ou mais partes. No contexto sociopolítico, refere-se a um compromisso solene acordado por membros de determinado partido ou grupo. No contexto eclesiástico, pode descrever os compromissos assumidos por membros de uma congregação, o casamento estabelecido por votos mútuos ou o tema de uma série de estudos bíblicos. O foco desta pesquisa específica obviamente está mais relacionado a esta última alternativa, embora mesmo aqui precisemos ser cuidadosos, uma vez que, conforme já foi observado, estudar a teologia bíblica de aliança e envolver-se em um estudo sobre a teologia pactual pode significar duas coisas muito diferentes. É mais provável encontrar a segunda opção em um livro que aborda a prática do batismo cristão ou a teologia sistemática. “Teologia pactual” é uma expressão geralmente utilizada em referência a um sistema de crenças teológico específico que serve como base para um conjunto associado de ideias e/ou práticas eclesiásticas (por exemplo, a maioria dos presbiterianos defende o ritual do batismo infantil com base em sua teologia pactual). A presente pesquisa tem pouco ou nada a ver com a teologia pactual neste sentido.⁴⁷

Em vez disso, a preocupação aqui é com a compreensão de uma importante trajetória teológica na Bíblia, a saber, a série de alianças que Deus estabeleceu entre si e diversos indivíduos ou grupos. Assim, nos capítulos a seguir, examinaremos a teologia bíblica da aliança, não os prós e os contras da teologia pactual. Contudo, mesmo com esta importante advertência, o problema da definição continua sem resolução, visto que não há um entendimento universal daquilo que se entende por “aliança” na Escritura.⁴⁸ É a esta importante questão que nos voltamos agora.

Para alguns, aliança é quase sinônimo de relacionamento – ou, mais precisamente, um relacionamento que envolve promessas. Para outros, uma aliança exige que tais promessas sejam formalizadas de alguma forma, principalmente por meio de um juramento solene e/ou um ritual simbólico. Para outros, ainda, aliança é basicamente uma obrigação unilateral ou acordo mútuo de algum tipo.⁴⁹ No Antigo Testamento, ela inclui acordos de paridade entre indivíduos e/ou suas famílias, juramentos de lealdade entre súdito e rei, alianças internacionais entre uma nação e outra, bem como vários acordos instituídos entre Deus e os homens.⁵⁰ O Novo Testamento retoma a terminologia comum do Antigo Testamento (isto é, conforme utilizada na Septuaginta), mas, além de empregá-la em seu sentido comumente aceito do Antigo Testamento (acordo formal de algum tipo), alega-se, com frequência, que o Novo Testamento também emprega o termo grego em um sentido mais preciso do ponto de vista técnico – como legado ou testamento (veja, entretanto, p. 38 e a discussão no cap. 7 adiante).

Deste modo, conforme McKenzie (2000, p. 3) admite corretamente, “definir ‘aliança’ na Bíblia (...) não é tão fácil como pode parecer. De um modo geral, a palavra refere-se a um acordo de algum tipo entre duas ou mais partes. Porém, a natureza exata do acordo não está sempre clara”. Segundo suas observações, algumas questões-chave que precisam ser abordadas são as seguintes:

- Até que ponto “aliança” na Bíblia é promissória e até que ponto representa uma obrigação?
- Ambas as partes são obrigadas ou apenas uma?
- A aliança é imposta por uma das partes ou os termos são negociados e estabelecidos por concordância e consentimento mútuos?
- Aliança na Bíblia é sempre entre duas partes ou pode envolver mais do que duas?

Em certo sentido, o ponto óbvio pelo qual se deve começar é a terminologia principal que a Bíblia emprega, embora – como veremos – até isto seja problemático por uma série de razões.

Terminologia principal

Aqui, limitaremos o foco ao principal vocabulário bíblico utilizado com relação à aliança, porém reconhecendo que (a) o conceito de aliança não está restrito a passagens em que tal terminologia é explicitamente utilizada e que (b) há vários outros termos intimamente associados ao conceito de aliança que esclarecem seu conteúdo.

Hebraico

A principal palavra hebraica utilizada para aliança é *B'rît*. Ela é empregada 286 vezes no Antigo Testamento em hebraico e, como já foi observado, é utilizada em relação a uma ampla variedade de acordos, alguns em nível estritamente humano e outros envolvendo Yahweh.

Embora *B'rît* possivelmente não tenha sinônimos exatos,⁵¹ seu campo associativo inclui os seguintes termos: *všbw* (declaração juramentada); *al* (juramento); *śd* (amor constante); *tor* (instrução). Mesmo quando encontradas em paralelismo com *B'rît*, palavras como *al* e *tor* não são exatamente sinônimos (conforme demonstra claramente o teste de substituição reversa). Deste modo, como Nicholson (seguindo Barr) expressa (1986, p. 103), apesar de ser possível concluir que uma *B'rît* envolve um juramento, não se deve deduzir que uma *B'rît* seja estabelecida com um mero juramento.

Infelizmente, a falta de acordo quanto à etimologia desta palavra hebraica soma-se à dificuldade de estabelecer seu significado essencial.⁵² Etimologias propostas incluem as seguintes:⁵³

1. *Brh* (I) – “comer” (reflete a associação entre o início da aliança e uma refeição conjunta)
2. *Brh* (II) – “ver” (com a acepção derivada “escolher, decidir”, o substantivo transmite a ideia de decisão, obrigação)
3. *B!r!T* – preposição acadiana que significa “entre” (sugerindo acordo entre duas partes)

4. B!rT% – substantivo acadiano que significa “fecho, algema” (por isso a aliança seria um “vínculo”)

5. Br – raiz biconsonantal que significa “separar” (por isso a aliança seria um favor ou benefício especialmente designado ou separado)

A natureza um tanto subjetiva dessas sugestões etimológicas, sem mencionar a natureza particularmente especulativa de seus resultados, acentuou, para outros, a falibilidade de tal abordagem. Conforme Barr observou com pertinência, a etimologia de uma palavra pode ser um beco completamente sem saída, uma vez que (a) a etimologia diz respeito à pré-história da palavra e que (b) ela talvez não exerça influência alguma sobre a função semântica da palavra no uso subsequente de falantes e autores (neste caso, aqueles que redigiram e compilaram o Antigo Testamento). É, sem dúvida, mais proveitoso examinar cuidadosamente a forma como a palavra é empregada em toda a extensão do Antigo Testamento sem ignorar literaturas extrabíblicas que possam esclarecer o significado e as nuances do termo.

Grego

Na Septuaginta, B\$řrT é geralmente traduzida pelo termo diaqhkh.⁵⁴ A rigor, ele se refere a uma obrigação promissória e, na literatura grega, costuma ser usado no contexto de legados ou testamentos, não de algum tipo de acordo formal ou tratado – para o qual synqhkh talvez seja o termo mais apropriado. Todavia, este último implica igualdade entre as partes que fazem o acordo, ao passo que o primeiro realça que “aliança” é o resultado da iniciativa de uma única pessoa, não o resultado de um acordo mútuo entre duas partes iguais. Esta importante distinção pode, portanto, ajudar a explicar por que diaqhkh, em vez de synqhkh, é o termo grego preferido pelos autores bíblicos.

Como foi observado, o Novo Testamento segue a Septuaginta na utilização do termo diaqhkh, em vez de synqhkh, no que diz respeito à aliança. No entanto, em pelo menos duas ocasiões (cf. Gl 3.15; Hb 9.16-17) ele supostamente utiliza o termo em seu sentido estrito de “legado ou testamento”. Contudo, além da natureza relativamente tênue da última conclusão (veja capítulo 7 a seguir), em ambas as ocasiões o conceito é introduzido essencialmente como ilustração. Logo, seria um tanto incongruente usar o suposto sentido distinto do termo

nesses versículos para estabelecer ou qualificar o significado de aliança em seu emprego bíblico mais geral. No máximo, eles podem destacar certas analogias entre uma *diaqkh* (no sentido literal) e a estrutura teológica à qual o termo é mais comumente aplicado.⁵⁵

“Alianças” entre seres humanos no Antigo Testamento

Conforme foi observado, além de sua associação com relacionamentos divino-humanos, o termo *BšrîT* é frequentemente usado no Antigo Testamento com referência a acordos interpessoais e sociopolíticos de diversos tipos. Por exemplo, Gênesis 14.13 (os “aliados” amorreus de Abrão são lit. “donos da *BšrîT* com Abrão”); Gênesis 21.17 (pacto de Abraão com Abimeleque); Gênesis 26.26-31 (pacto de Isaque com Abimeleque); Gênesis 31.44-50 (pacto de Jacó com Labão); Josué 9.3-21 (tratado israelita com os gibeonitas); Amós 1.9 (“aliança de irmãos” implica um tratado entre Tiro e Edom); 1Samuel 11.1 (o povo de Jabes-Gileade tentou negociar um tratado de paz com os amonitas); 1Samuel 18.3; cf. 1Samuel 20.8; 23.18 (acordo de lealdade pessoal entre Davi e Jônatas); 2Samuel 3.12-13 (tratado de paz entre Davi e Abner); 2Samuel 3.21; 5.3 (acordo de lealdade entre Davi e os anciãos de Israel); 1Reis 5.13 (pacto de Salomão com Hirão); 1Reis 15.19; 20.34 (pactos de lealdade entre Israel e Damasco); Oseias 12.1; cf. Oseias 10.4; (acordo de suserania entre a Assíria e Israel);⁵⁶ Ezequiel 17.11-21 (tratado entre Judá e a Babilônia); Jeremias 34.8-20 (acordo de Zedequias com o povo de Jerusalém).

Além de tais compromissos sociopolíticos, o Antigo Testamento descreve, em algumas ocasiões, o casamento em termos de uma *BšrîT*: Malaquias 2.14; Provérbios 2.17 (cf. a metáfora de casamento em Os 1–3 para o relacionamento pactual de Yahweh com Israel). Ele também menciona alianças de natureza mais metafórica: Jó 5.23 (a expectativa de uma *BšrîT* de paz com as pedras do campo e os animais selvagens); Jó 31.1 (*BšrîT* de Jó com seus olhos) e Isaías 28.15,18 (*BšrîT* dos líderes políticos de Jerusalém com a morte).

Embora seja equivocado descrever essas alianças como “seculares” – visto que Deus estava envolvido, pelo menos de forma implícita (e, por vezes, explícita) como “testemunha” e, sem dúvida, responsabilizaria quem a violasse – elas claramente pertencem a uma categoria à parte das alianças que dizem respeito, antes de tudo, a um relacionamento divino-humano. Mesmo assim, é evidente

que as primeiras esclarecem as últimas de forma considerável, pois foi a partir da ideia mais secular de uma B\$řT que a metáfora ou o tema teológico mais provavelmente derivou.⁵⁷

É evidente, a partir dos textos analisados, que B\$řT abrange uma vasta gama de relacionamentos eletivos em oposição a relacionamentos humanos naturais:⁵⁸ compromisso entre indivíduos ou famílias, tratado entre suserano e vassalo, aliança militar e até mesmo um pacto que o indivíduo faz consigo mesmo. Devemos perguntar, portanto: o que estes acordos têm em comum – além de sua descrição como B\$řT? Vale ressaltar, pelo menos, duas observações importantes: (a) alguma forma de sanção divina costuma estar implícita para os violadores da aliança; (b) o estabelecimento da aliança era geralmente ratificado por meio de um juramento solene. Deveras, este último poderia bem ser descrito como *conditio sine qua non* de uma aliança.⁵⁹ Apesar de Lohfink (1967, p. 101-113) ter provavelmente ido longe demais ao definir B\$řT em termos de um “juramento”, reconhece-se amplamente agora que o juramento era, de fato, um aspecto indispensável da ratificação de uma aliança.⁶⁰ Assim compreendido, é este o aspecto que constitui o denominador comum mais importante das diversas alianças declaradas na Escritura. Cada uma delas inclui um relacionamento eletivo formalizado por um juramento ou acordo solene. Podemos concluir provisoriamente, portanto, que um dos principais conceitos ou ideias básicas transmitidos pelo termo B\$řT é a natureza solene do acordo realizado – isto é, ele foi selado com um juramento. No entanto, esta hipótese também deve ser verificada à luz da outra importante categoria de B\$řT refletida no Antigo Testamento, a saber, a B\$řT diretamente associada a um relacionamento divino-humano.⁶¹

“Alianças” no Antigo Testamento entre Deus e os seres humanos

No que tange às alianças divino-humanas, a primeira menção a tal B\$řT está em Gênesis 6.18 (em relação a Noé). Entende-se tradicionalmente, entretanto, que Oseias 6.7 faz referência a uma aliança estabelecida entre Deus e Adão e, por isso (e outras razões), muitos intérpretes identificam a primeira B\$řT divino-humana como a adâmica (muitas vezes chamada de uma “aliança de obras” experimental ou, mais recentemente, como a “aliança da/com a criação”; cf. Jr 33.25). Essas ideias serão exploradas de forma mais completa adiante. Neste momento, basta sublinhar que, seja ela percebida como um desenvolvimento

inteiramente novo na história da salvação ou como a renovação de uma aliança já existente, a relação entre a aliança noética ou universal e o propósito criativo de Deus não está em dúvida. Embora seja mencionada pela primeira vez em Gênesis 6.18, essa aliança, ao que tudo indica, só é ratificada depois do dilúvio (cf. Gn 8.20–9.17), quando Deus promete solenemente com um juramento (cf. Is 54.9) reter as forças do caos e manter a ordem criada.

O próximo exemplo de B\$řîT divino-humana está associado a Abrão (Gn 15.18), onde a expressão comum de cortar (no hebraico, K*r~T) uma B\$řîT é empregada pela primeira vez. Esta expressão específica vem provavelmente do ritual envolvido no estabelecimento de muitas alianças do tipo (cf. Gn 15.10; Jr 34.18).⁶² Uma terminologia diferente é encontrada em Gênesis 17, um capítulo cujo foco também é uma B\$řîT entre Deus e Abraão. Ali é antecipado que a aliança será “feita/dada” (no hebraico, n*T~n; Gn 17.2) ou estabelecida (no hebraico, H@qîm), e há algumas ênfases acentuadamente diferentes.⁶³ De forma significativa, em pelo menos três ocasiões, as narrativas patriarcais utilizam de modo explícito a linguagem de juramento em relação às obrigações pactuais de Deus para com Abraão (cf. Gn 22.16; 24.7; 26.3), uma associação de ideias atestada também em diversos outros textos bíblicos (cf. Êx 6.8; 13.5; 32.13; 33.1; Nm 11.12; 14.23,30; 32.11; Dt 1.8; 4.31 [e passim]; Js 1.6; 21.43-44; Jz 2.1; 1Cr 16.16-17; Ne 9.15; Sl 105.9-10; Jr 11.5; 32.22; Ez 20.28,42; 47.14; Lc 1.72-73; Hb 6.13,16-17).⁶⁴ Embora as promessas pactuais de Yahweh a Abraão recebam claras alusões nas narrativas patriarcais subsequentes, B\$řîT divino-humanas não são mencionadas explicitamente de novo até o livro de Êxodo, onde também incluem Isaque e Jacó e servem como base para o livramento de Israel por Yahweh da terra do Egito (Êx 2.24; 6.4-5; cf. Lv 26.40-42; 2Rs 13.23; Ne 9.8).

Quando surge novamente em Êxodo (Êx 19.5), o termo parece prever o próximo grande desenvolvimento pactual, a saber, a B\$řîT estabelecida entre Yahweh e Israel.⁶⁵ A ratificação dessa aliança nacional (geralmente descrita como mosaica) por meio de uma cerimônia envolvendo rituais de sangue é descrita em Êxodo 24.⁶⁶ Curiosamente, não há menção explícita de um juramento divino no contexto da ratificação da aliança no Sinai, embora alguns textos pareçam aludir a um juramento desse tipo (ex. Nm 14.16; Dt 28.9; 31.23; Ez 16.8,59-60; 20.5-6; Mq 7.20; cf. também Êx 13.11)⁶⁷ e ele sem dúvida receba menção explícita por ocasião da renovação ou do restabelecimento da aliança nas planícies de Moabe (cf. Dt 29.12,14,19). As obrigações impostas às pessoas estavam aparentemente “registradas” no que é descrito como “livro da aliança” (Êx 24.7). Essas

obrigações – pelo menos de forma resumida – foram posteriormente gravadas nas “duas tábuas do Testemunho” (no hebraico, *u@dWT*; Êx 31.18; itálico do autor), as quais, após sua destruição inicial e a reintrodução, foram chamadas (Êx 34.28) de “as palavras da aliança” (no hebraico, *B\$řT*). Essa aliança nacional é claramente a *B\$řT* mais preeminente no Antigo Testamento (dando certo crédito à sua descrição como a aliança do Antigo Testamento) e é renovada em vários momentos importantes na história de Israel (cf. Dt 29.1; Js 24.25; 2Rs 23.1-3). Sua exata relação com a(s) aliança(s) levítica(s) será analisada em mais detalhes depois (veja o capítulo 3 adiante), mas parece que essa aliança nacional também inclui compromissos mais específicos entre Deus e porções menores da comunidade da aliança, a saber, a “aliança de sal” com o sacerdócio aarônico (Nm 18.19), a “aliança de paz/sacerdócio perpétuo” com Fineias (Nm 25.12-13) e a aliança do ministério fiel com Levi (Jr 33.22; Ne 13.29; Ml 2.4-5,8).

Embora o principal termo hebraico não seja usado no contexto de sua inauguração, as promessas que Deus fez a Davi de uma dinastia perpétua (2Sm 7; 1Cr 17) recebem referência explícita como *B\$řT* em outros locais (cf. 2Sm 23.5; 2Rs 8.19 [veja 2Cr 21.7]; 2Cr 13.5; Sl 89.3,19-27,39; 132.11[?]; Is 55.3; Jr 33.14-26). Além disso, o conceito provavelmente está implícito em outros textos, os quais, apesar de não utilizar o termo *B\$řT*, semelhantemente sublinham o caráter vinculativo da relação entre Yahweh e a dinastia davídica (por exemplo, 1Rs 9.5; 11.36; 1Cr 28.4; cf. Ez 37.24-25). A forma como a linguagem de juramento é empregada em textos bíblicos referentes à aliança real (cf. Sl 89.3,35,49; 132.11; At 2.20) adiciona, novamente, mais peso à conclusão de que ele era parte indispensável do conceito de aliança.⁶⁸

A única outra aliança divino-humana mencionada no Antigo Testamento é a *B\$řT* futura prevista pelos profetas (cf. Os 2.18; Is 54.10; 55.3; 59.21; 61.8; Jr 31.31-34; 32.40; 50.5; Ez 16.60-62; 20.37; 34.25; 37.26; Dn 9.27[?]; Zc 9.11; Ml 3.1[?]).⁶⁹ A relação exata entre essa “nova aliança” (Jr 31.31) e suas precursoras precisa ser cuidadosamente explorada, mas seja ela entendida em termos de uma renovação (isto é, da aliança iniciada no Sinai) ou como um desenvolvimento radicalmente novo, ela implica facilitar as exigências de amor e lealdade que se revelaram impossíveis sob o código pactual escrito (ou seja, a lei mosaica).⁷⁰

O fato de estes diversos acordos – ostensivamente datados de diferentes períodos – serem descritos pelo mesmo termo hebraico certamente implica um denominador comum de algum tipo, algo que a antiga mente hebraica captava pelo conceito de *B\$řT*. Conforme vimos, uma análise transversal revela, no

mínimo, dois pontos importantes de semelhança:

- Uma aliança ratifica um relacionamento eletivo já forjado ou existente;
- A ratificação envolve promessas solenes feitas por meio de um juramento verbal e/ou encenado.

Isso sugere, portanto, que uma B\$řîT divino-humana pode ser definida como a ratificação solene de um relacionamento eletivo existente envolvendo promessas ou obrigações seladas com juramento.

Conclusão

A análise nos leva a concluir que, embora a aliança envolva um relacionamento eletivo e obrigações de uma ou ambas as partes, o aspecto fundamental sem o qual ela não pode ser descrita como uma B\$řîT é a solenização das promessas e/ou obrigações por meio de um juramento formal. Mesmo quando este último elemento não é expressamente mencionado, uma leitura atenta do material bíblico conduz à conclusão de que tal juramento sempre está implícito no contexto de uma B\$řîT. Logo, no que virá a seguir, a seguinte definição de B\$řîT servirá de base para nossa análise das alianças divino-humanas na Escritura: “um compromisso solene, garantindo o cumprimento de promessas ou obrigações assumidas por uma ou ambas as partes, selado com um juramento”.

¹ [Veja, por exemplo: Barr, 1999, p. 1-17.](#)

² [Por vezes, ela é empregada até mesmo com respeito a supostas fontes subjacentes, por exemplo, a “teologia do Javista”, entre outros.](#)

³ [Neste último caso, ela pode diferir pouco, caso difira, da teologia dogmática ou sistemática.](#)

⁴ [Veja Balla, 2000, p. 20-27.](#)

⁵ [Esta postura é, por vezes, mascarada por livros cujo título implica uma teologia](#)

unificada do AT. Compare, porém, o título da obra recentemente publicada de Gerstenberger (2002): Theologies of the Old Testament.

⁶ Veja Marshall (2004, p. 17-47) para uma discussão e uma resposta concisas. Para uma crítica mais abrangente, consulte Balla, 1997.

⁷ Balla, 2000, p. 24.

⁸ “Dialética” é a interação entre ideias antagônicas ou paradoxais, tais como “juízo e salvação” (isto é, opostas em tensão).

⁹ Embora a origem precisa desta nomenclatura seja desconhecida, ela passou a ser aplicada claramente no início da época da igreja primitiva.

¹⁰ Para uma discussão concisa sobre a Controvérsia Marrow e o debate do século 20 sobre o lugar da lei e da graça na teologia federal, consulte McGowan, 2005, p. 183-189.

¹¹ O material a seguir foi extraído, em grande parte, do estudo profundo de Nicholson (1986).

¹² Publicado pela primeira vez como Geschichte Israels (v.1. Berlim: Reimer, 1978), o livro passou a se chamar Prolegomena zur Geschichte Israels em edições alemãs subsequentes. A segunda edição (1883) serviu como base para a primeira edição em inglês, intitulada Prolegomena to the History of Israel (Edimburgo: A. & C. Black, 1885).

¹³ Antes dos profetas, “A relação entre o povo e Deus era natural, como a de filho e pai; ela não se baseava na observância das condições de um pacto” (apêndice Israel de Prolegomena, p. 469). Para Wellhausen, as tradições de Moisés como líder da geração do êxodo (episódio histórico) e de Moisés como legislador do Sinai (ficção literária) foram nitidamente diferenciadas. Embora Moisés tenha posteriormente promulgado a legislação para Israel (começando em Cades), este foi o início de um processo contínuo ad hoc, não um ato único de fornecer a Israel uma constituição nacional (veja Nicholson, 1986, p. 4-5). A tradição do Sinai surgiu depois, a partir da necessidade de selar esse material legislativo crescente com o imprimatur divino, associando-o a um momento único e dramático do passado.

¹⁴ Apêndice Israel de Prolegomena, p. 473.

¹⁵ Wellhausen sustentava que o principal termo do AT para aliança não é utilizado em relação a um relacionamento divino-humano nos profetas do século 8º a.C., mas que, posteriormente, foi considerado bem adequado à ênfase deles (bem como na ênfase profética posterior) na condicionalidade da relação de Yahweh com Israel.

¹⁶ Kittel (1895) percebeu isso como um acordo decretado por uma das partes (Yahweh), que, depois, evoluiu para a ideia de uma obrigação recíproca inerente ao termo. Veja Nicholson, 1986, p. 8-9.

¹⁷ De acordo com Nicholson (1986, p. 9-13), embora rejeitadas por alguns estudiosos (por exemplo, E. Meyer e [ao menos inicialmente] H. Gunkel), sua antiguidade e historicidade central foram defendidas por outros (por exemplo, C. Steuernagel; O. Procksch; H. Gressmann), mas não à custa de negarem desenvolvimentos perceptíveis na tradição da aliança, tais como a transição de um sistema unilateral para um sistema mais recíproco ou vice-versa. Como Nicholson observa, este último destaca a discordância subjacente quanto ao significado do termo B'rit. Para mais informações sobre esta controvérsia no início do século 20, veja Nicholson, 1986, p. 13-27.

¹⁸ Veja Nicholson, 1986, p. 22-24.

¹⁹ Segundo Nicholson (1986, p. 28), esta importante guinada na opinião acadêmica está refletida na 2ª edição de *Religion in History and Presence*, de Gunkel (1913, 1930).

²⁰ Eichrodt explicou a escassez de aliança nos profetas pré-exílicos mencionando a necessidade consciente na época de se combater a ameaça de um externalismo inerte e de uma rotina mecânica, algo feito com incentivos a uma resposta espontânea, proveniente do coração (em vez de um dever meramente obrigatório).

²¹ Mowinckel posteriormente sustentou que as narrativas de Êxodo 19–24 eram uma simples descrição (na linguagem do mito histórico) desta celebração de renovação da aliança no período monárquico.

²² Noth, assim, rejeitava a ideia de que a aliança do Sinai fosse uma retrojeção com base nas tradições siquemitas de Josué 24.

²³ Weber observou que, em outras confederações antigas, a divindade garantia o

juramento feito pelos membros uns aos outros; já em Israel, a aliança não era apenas entre as tribos, mas também entre as tribos e Yahweh, e era este aspecto a chave para a estabilidade da sociedade israelita vis-à-vis muitos de seus vizinhos (veja Nicholson, 1986, p. 39). Conforme Nicholson ilustra (p. 43-44), a análise sociológica de Weber foi, sem dúvida, o principal fator contribuinte ao novo consenso sobre aliança na época seguinte à Grande Guerra.

²⁴ De forma especial, no influente estudo de L. Rost, *The Succession to the Throne of David* (original em alemão, 1926), e no artigo inovador de A. Alt, “The God of the Fathers” (original em alemão, 1929; TE em *Essays on Old Testament History and Religion*, p. 1-77).

²⁵ Observe que a antiguidade da aliança davídica, entretanto, foi contestada por alguns, incluindo Noth, o qual acreditava ser uma inovação posterior.

²⁶ Segundo M. G. Kline (1975, p. 114, n. 2), D. J. Wiseman foi, ao que tudo indica, o primeiro a fazer tais comparações (em um artigo apresentado a SOTS em 1948). Seja como for, essas comparações foram igualmente sugeridas em estudos importantes de outros acadêmicos (por exemplo, Mendenhall, 1955; Baltzer, 1964) nas décadas seguintes.

²⁷ Por exemplo, Baltzer (1971); cf. também Craigie (1976).

²⁸ Embora não concordem em cada detalhe (por exemplo, em oposição a Perlitt, Nicholson [1986, p. 191] admite que “a noção de uma aliança entre Yahweh e Israel não foi um desenvolvimento tão tardio a ponto de ter sido completamente desconhecido no século 8º a.C.”), Perlitt e Nicholson estão de acordo com o básico da análise de Wellhausen.

²⁹ Para um resumo detalhado da monografia de Perlitt, veja Nicholson, 1986, p. 109-117.

³⁰ Nicholson, 1986, p. 78-79.

³¹ Talvez isto deva ser amenizado pelo reconhecimento de que nenhuma analogia ou metáfora humana pode ser totalmente exata.

³² Por exemplo: Zimmerli, 1978, p. 50-55; e, mais recentemente, Cross, 1998, p. 3-21.

³³ The Christ of the Covenants.

³⁴ Sem querer, de forma alguma, depreciar a unidade fundamental das diversas alianças divino-humanas sugerida por estes dois estudiosos, é lamentável o fato de eles acharem necessário recorrer a alianças cuja base exegética parece (pelo menos, para o presente autor) um tanto tênue (veja p. 53-60 e 71-78 a seguir).

³⁵ Para um resumo proveitoso, no qual compara as ramificações teológicas de seu entendimento sobre aliança com a teologia pactual, o dispensacionalismo clássico e o dispensacionalismo progressivo, veja Walton, 1994, p. 182-183.

³⁶ Conforme observado acima, dois teólogos holandeses do século 17 foram particularmente influentes: Johannes Cocceius (com frequência, apelidado de “pai da teologia federal” e certamente um dos primeiros a tentar escrever uma teologia bíblica) e Herman Witsius (cujo tratado sobre teologia pactual ainda é publicado hoje em dia). Porém, apesar de estes dois terem desempenhado um papel importante na propagação da teologia federal, ela já havia criado raízes antes da publicação dessas obras, como é evidente em sua expressão na Confissão de Fé de Westminster (1643-1648). Para obter mais informações sobre a história da teologia federal, consulte Golding, 2004, p. 13-66.

³⁷ O número maior envolve a distinção de alianças ancestrais (veja a seguir) e a consideração de “renovações” de alianças, como Êxodo 34 e Deuteronômio 29–30, como alianças distintas.

³⁸ McKenzie, 2000, p. 9.

³⁹ Particularmente Eichrodt (1961, 1967).

⁴⁰ Essas duas primeiras críticas são de von Rad, para o qual toda a ideia de encontrar um centro teológico organizador no AT era equivocada, uma vez que, em sua opinião, o AT é uma amálgama de tradições históricas que, pela própria natureza, não tinha “centro”; o que as une é a culminação da “história de fé” em Jesus Cristo.

⁴¹ Para uma discussão proveitosa sobre o problema existente em se encontrar um centro teológico no AT, consulte Hasel, 1991, p. 139-171. Para uma análise mais concisa, veja Scobie, 2003, p. 85-87.

⁴² Ou seja, é difícil analisar “centros” propostos, como Yahweh, a comunhão

entre Deus e o homem, Yahweh, Deus de Israel, e Israel, povo de Yahweh ou o livro de Deuteronômio sem focar principalmente na aliança.

⁴³ Wright (2005, p. 56) conclui igualmente que, apesar de ser “inútil isolar algum tema ou categoria como único centro organizador do todo (...) a sequência de alianças na narrativa canônica oferece uma maneira proveitosa de apresentar a grande narrativa que contém a cosmovisão integrada de Israel”.

⁴⁴ McKenzie (2000, p. 84) apresenta a distribuição da seguinte forma: (a) os quatro Evangelhos e Atos: Mateus 26.28; Marcos 14.24; Lucas 1.72; 22.20; Atos 3.25; 7.8; (b) cartas de Paulo: Romanos 9.4; 11.27; 1Coríntios 11.25; 2Coríntios 3.6,14; Gálatas 3.15,17; 4.24; Efésios 2.12; (c) Hebreus: Hebreus 7.22; 8.6,8,9(2x),10; 9.4(2x),15(2x),16-17,20; 10.16,29; 12.24; 13.20.

⁴⁵ Conforme ressaltado mais recentemente por Gräbe (2006, p. 68-150). Até o Evangelho de João, que nunca usa a palavra “aliança”, ecoa temas pactuais importantes de modo sutil. Veja Pryor, 1992 (especialmente p. 148-150, 157-180); veja também Chennattu, 2006.

⁴⁶ A terminologia da aliança é muito mais frequente no AT, sendo que a principal palavra (BšrîT) aparece cerca de 285 vezes.

⁴⁷ Para uma discussão e defesa recentes da “teologia pactual” no entendimento reformado tradicional, veja Horton, 2006.

⁴⁸ Para alguns estudiosos, isto decorre, em parte, do fato de que nem mesmo o testemunho bíblico está em harmonia (isto é, não há um entendimento uniforme de aliança na própria Bíblia). Esta última premissa certamente justifica uma análise mais aprofundada.

⁴⁹ Para uma discussão mais detalhada, consulte Nicholson, 1986 (especialmente p. 13-27, 83-117).

⁵⁰ Para mais detalhes, veja adiante.

⁵¹ Também Barr, 1974, p. 31-33; em oposição a Weinfeld, 1977, p. 256-260.

⁵² Isso, naturalmente, pressupõe que (a) havia alguma conotação básica implícita em sua gama semântica e que (b) a utilização do termo no AT reflete essa conotação básica de uma maneira ou de outra. Embora nenhuma dessas

afirmações possa ser simplesmente presumida, esta parece ser a melhor forma de explicar por que a terminologia é aplicada com tanta consistência a conceitos semelhantes (isto é, relações envolvendo obrigações solenes) por toda a literatura do AT.

⁵³ McKenzie, 2000, p. 3, n. 2. Para uma discussão mais detalhada, consulte Weinfeld, 1977, p. 253-255; Barr, 1977, p. 23-38; Nicholson, 1986, p. 94-103.

⁵⁴ As únicas exceções são os seguintes textos: Isaías 28.15 (uma aliança com a morte), Isaías 30.1 e Daniel 11.6,17 (todos os três textos descrevem alianças militares equitativas).

⁵⁵ Porém, veja a discussão no capítulo 7, que defende um uso consistente de *diaghkh* no NT, incluindo esses dois textos.

⁵⁶ É possível que Oseias 6.7 também se refira a tal pacto de fidelidade.

⁵⁷ O conceito provavelmente deriva de laços formais de parentesco (Cross, 1998), o qual passou a ser utilizado (juntamente com tratados de vassalagem) como metáfora para um vínculo semelhante entre Deus e seres humanos. Para saber mais sobre este assunto – mas refletindo os pontos de vista de desenvolvimento dos estudos predominantes sobre o AT – veja McKenzie, 2000, p. 11-39; Nicholson, 1986, p. 83-117.

⁵⁸ Sobre esta importante distinção entre relacionamento eletivo e natural, veja Hugenberger, 1994, p. 171.

⁵⁹ Veja a preponderância da terminologia de juramento em contextos de aliança: cf. Gênesis 21.27,31; 26.28,31; 31.44,53; Josué 9.15-20; 1Samuel 20.16-17,42; 21.2,7; 2Reis 11.4; Ezequiel 17.13-19; 21.23. Isto é atestado também por alianças divino-humanas; cf. 2Crônicas 15.10-15; Neemias 8.38; 10.29 e as numerosas referências a juramento no que diz respeito às principais alianças divino-humanas no AT (veja adiante).

⁶⁰ Veja Hugenberger, 1994, p. 182-183.

⁶¹ Vale reiterar que Yahweh também tinha parte em alianças interpessoais e sociopolíticas, conforme atestado pelo seu envolvimento explícito em alguns casos (cf. 1Sm 20.8; 2Sm 5.3) e pelo fato de que Deus responsabilizava os participantes da aliança (cf. Ez 17.16-21).

⁶² A maioria compreende esse ritual em termos de um juramento de maldição própria.

⁶³ O significado dessas diferenças será explorado em detalhes adiante.

⁶⁴ Em alguns textos bíblicos, o referente exato de “seus antepassados” é ambíguo. Porém, nos textos listados, uma alusão aos ancestrais de Israel (isto é, Abraão, Isaque, Jacó e seus filhos) parece ser a interpretação mais clara.

⁶⁵ Alguns (por exemplo, Dumbrell, 1984, p. 81), entretanto, insistem que ele se refere à aliança patriarcal. Baker (2005, p. 25) argumentou recentemente que a separação tradicional entre as alianças ancestral e nacional é equivocada de qualquer jeito: “A aliança mosaica é uma confirmação e elaboração da aliança feita com Abraão, não algo novo ou diferente”.

⁶⁶ Será argumentado adiante que o ritual de sangue envolvido na ratificação da aliança no Sinai é um rito de juramento encenado (para mais informações sobre esta ideia, consulte Hugenberger, 1994, p. 194-214).

⁶⁷ Novamente, o ponto de referência preciso para alguns desses textos (especialmente Mq 7.20) é incerto. Por exemplo, seria possível inferir, de forma razoável, que o juramento pelo qual Yahweh garantiu aos israelitas sua herança territorial foi feito, na realidade, aos seus ancestrais. De acordo com isso, a referência ao juramento que Yahweh fez “a ti e a teus pais” em Êxodo 13.11 poderia, então, ser entendida em termos de um vav explicativo (isto é, “a ti, ou seja, a teus pais”). Todavia, alguns desses textos são difíceis de interpretar dessa forma (por exemplo, Dt 28.9; Ez 16.8; 20.5-6) e, assim, fornecem mais evidências a favor da associação da ratificação da aliança ao juramento.

⁶⁸ Apesar de Deus ter jurado anteriormente a Davi com relação à sua própria realeza (cf. 2Sm 3.9), o juramento divino feito na aliança real dizia respeito à dinastia de Davi mais do que ao próprio Davi.

⁶⁹ Apesar de não utilizar B\$riT, Ezequiel 36.22-38 obviamente também faz alusão a essa futura aliança, como fica evidente não só na ênfase colocada sobre a purificação espiritual que facilitaria o cumprimento das exigências da aliança divina (Ez 36.25-27), como também no uso explícito da fórmula da aliança (Ez 36.28).

⁷⁰ A ratificação dessa nova aliança obviamente não está registrada no AT, mas,

curiosamente, ela é mais uma vez presumida com base em um juramento divino (cf. Is 54.9; 62.8).

Aliança e o propósito
universal de Deus



Aliança em seu contexto bíblico-teológico

Se aliança é uma das ideias mais importantes na Escritura como um todo, ela certamente o é no caso do Pentateuco de modo específico. O termo em si (isto é, ברית) é encontrado cerca de 82 vezes e é usado para descrever alianças tanto interpessoais (cf. Gn 14.13; 21.27,32; 26.28; 31.44; Êx 23.32; 34.12; Dt 7.2) quanto divino-humanas. Conforme já foi observado, as primeiras evidentemente esclarecem de modo considerável o significado do termo, a saber, um compromisso com juramento solene que garante o cumprimento de promessas ou obrigações assumidas por uma ou ambas as partes. No entanto, o uso predominante – como descrição de alianças divinamente estabelecidas ou as disposições nelas incorporadas – é mais significativo no aspecto teológico. Essas alianças divino-humanas não só ocupam um lugar essencial no Pentateuco como também são claramente fundamentais para a revelação no restante da Bíblia. A primeira dessas alianças divino-humanas (certamente, a primeira mencionada de forma explícita) é a aliança universal estabelecida por Deus com Noé e toda a criação logo após o dilúvio.¹ Contudo, antes de olhar para essa aliança específica mais de perto, precisamos situá-la em seu contexto bíblico-teológico. Isso justifica uma breve análise da criação e do propósito divino.²

Criação e o propósito divino

No livro de Gênesis, a criação não aparece como uma tentativa pré-científica de explicar a origem do cosmos. Em vez disso, ela funciona como o prólogo da história. Como Anderson (1994, p. 25) observa:

Ela monta o palco para o desdobramento do propósito divino e inaugura um drama histórico no qual Israel e, na plenitude dos tempos, a Igreja, foi destinado a desempenhar um papel fundamental. Assim, a criação está em uma relação histórica inseparável com as narrativas subsequentes que abrangem as gerações de Adão a Noé, de Noé a Abr(a)ão e de Abraão a José.

Ou, como ele expressou (1999, p. 92) mais recentemente, “no livro de Gênesis, a criação não é apresentada como uma ‘doutrina’ independente, mas pertence ao contexto de uma história maior que vai desde o início até o cumprimento do propósito de Deus para todas as criaturas e toda a criação”.

Independentemente de como entendemos a relação entre as duas distintas narrativas da criação em Gênesis,³ é evidente que ambas apresentam a humanidade como o auge da atividade criadora de Deus. Em Gênesis 1, isso está refletido no fato de os seres humanos serem criados por último e receberem a responsabilidade sobre o resto da criação (Gn 1.26-31);⁴ em Gênesis 2, isso fica evidente no foco antropocêntrico do capítulo e também em sua introdução formalista, que serve principalmente para introduzir a trágica história de Adão e Eva.⁵

O aspecto funcional da criação de seres humanos é explicado em Gênesis 1.26-28. Ali é revelado que:

- Somente os seres humanos foram criados à imagem de Deus (Gn 1.26a,27);⁶

- Como tais, os seres humanos devem povoar a terra e dominar o resto da criação (Gn 1.26b,28).

A capacidade de cumprir o primeiro aspecto da ordem da criação (“sede fecundos, multiplicai-vos, enchei...”) é claramente uma expressão da bênção divina compartilhada pela humanidade, pelos pássaros e pelos peixes (Gn 1.28; cf. Gn 1.22; 9.1), mas não pelos animais terrestres (cf. Gn 1.24-25) – presumivelmente porque tal bênção em termos de proliferação numérica teria competido e ameaçado tal “bênção” em termos de humanidade (cf. Dt 7.22). Esse primeiro aspecto da instrução divina registrado aqui está claramente relacionado ao segundo; a procriação (isto é, a multiplicação daqueles que carregam a imagem divina) e a povoação da terra pelos homens são imperativas para o segundo aspecto a ser cumprido segundo a vontade divina (o desejo de Deus de que seu domínio – representado pela humanidade – se propague por toda a terra).

Tal posição de poder e autoridade está claramente refletida no segundo aspecto da ordem divina: “subjugar” e “exercer domínio” (Gn 1.28, tradução do autor).⁷ Assim, a humanidade, aparentemente, é criada como representante de Deus para reinar de uma maneira que demonstre seu senhorio sobre toda a criação.⁸ Como Wenham (1987, p. 33) alerta com razão,

Isto, sem dúvida, não é uma desculpa para a exploração e subjugação desenfreada da natureza. Esperava-se que os antigos reis orientais fossem dedicados ao bem-estar dos súditos. (...) Da mesma forma, a humanidade aqui é encarregada de governar a natureza como um rei benevolente, agindo como representante de Deus sobre ela e, assim, tratando-a do mesmo modo que Deus, seu criador.

De uma perspectiva semelhante, Anderson (1999, p. 91) insiste que “o domínio humano deve ser exercido com sabedoria e benevolência a fim de que o domínio divino sobre a terra seja manifesto em cuidado e justiça”. Por conseguinte, é importante reconhecer que, a despeito do fato de que “a humanidade está coroada com a realeza da criação” (Dempster, 2003, p. 57), essa realeza deve estar em conformidade com o arquétipo celestial implícito na imagem divina.⁹ A humanidade deve não só exercer domínio em nome de Deus, mas também agir como ele agiria.¹⁰ Como Dumbrell (2002b, p. 62-63) apropriadamente expressou,

“domínio é o serviço motivado pelo relacionamento humano supremo com o Senhor Deus, em cujo nome ele é exercido”.

O que tal senhorio sobre a criação implica é explicitado de forma mais completa em Gênesis 2.4-25, onde o foco recai sobre o lugar do qual o domínio de Deus-Yahweh deve se estender para o resto do mundo.¹¹ Após formar Adão do pó da terra e soprar o fôlego de vida em suas narinas (Gn 2.7), Deus o coloca no jardim “para cultivar a terra [lit. “ela”] e cuidar dela” (Gn 2.15 trad. do autor).¹² Merrill (1991, p. 15) observou corretamente que “isso deve ser visto à luz do versículo 5, o qual destaca que, antes da criação do homem, nenhum arbusto ou planta brotava porque ainda não tinha chuva, nem, de modo mais significativo, homens para ‘lavar o solo’. (...) Lavar o solo é uma definição do que significa dominar”.

O domínio humano é exercido de forma ainda mais clara na nomeação dos animais (Gn 2.20). No antigo Oriente Próximo, nomear algo equivalia a exercer domínio, e o contexto aqui sugere tal conotação.¹³ Assim compreendido, Yahweh está delegando a Adão a soberania para a qual fora criado.¹⁴ Portanto, como Merrill (1991, p. 18) conclui, “Deus havia criado o homem para o propósito expresso de transmitir-lhe a posição e a função de imagem, isto é, o homem deveria representar Deus em seu domínio sobre toda a criação”.

Apesar de a atividade criadora de Deus ter terminado no sexto dia, este ponto não é onde a narrativa termina. O foco passa a recair sobre o sétimo dia, quando “havendo Deus terminado (...) descansou nesse dia de toda a sua obra que tinha feito” (Gn 2.2).¹⁵ De modo significativo, o sétimo dia é diferenciado dos dias anteriores em dois aspectos importantes:

- O padrão descritivo, tão preeminente nos seis dias anteriores (ou seja, estrutura de anúncio, ordem, relato, avaliação e tempo), está totalmente ausente;
- Esse dia é exclusivamente abençoado e separado.

Conforme Turner (2000, p. 25) observa, “este dia final, único em conteúdo e forma narrativa, constitui o ápice e objetivo da criatividade de Deus”. Embora só esteja explícito na Escritura muito mais tarde,¹⁶ é razoável inferir, a partir do texto, que esta bênção sabática foi algo que Deus desejou que a humanidade (feita à sua imagem) compartilhasse.¹⁷ Desse modo, como Dumbrell (1984, p.

34) afirma, “pelo descanso divino no sétimo dia, o objetivo da criação é indicado”.¹⁸

Um relacionamento harmonioso entre Deus, a humanidade e a criação já está implícito em Gênesis 1 (a descrição da criação como “boa” e, por fim, “muito boa”).¹⁹ No entanto, é a segunda narrativa da criação (Gn 2.4ss.) que destaca essa situação idílica de maneira especial. Embora, nesta narrativa, a ordem dos acontecimentos seja visivelmente diferente,²⁰ aqui, mais uma vez, a humanidade é o ponto focal e está diferenciada do resto da criação pela delegação de responsabilidades especiais (cf. Gn 2.15).²¹

O jardim onde Deus coloca Adão é altamente significativo.

1. Ele é claramente retratado como um microcosmo da bênção que Deus destinou para toda a terra. Com efeito, poderia ser corretamente descrito como “um centro de bênção mundial” (Dumbrell, 1984, p. 35), refletido em sua representação como fonte dos quatro rios que regam a terra. Com base na ordem divina “multiplicai-vos, enchei a terra” (Gn 1.28) é possível inferir que o propósito de Deus era que a humanidade estendesse as fronteiras do jardim por toda a terra.

2. Ele é apresentado como um santuário divino – um lugar onde a imediação da presença de Deus é experimentada e desfrutada.²² Tais “jardins” (isto é, jardins botânicos ou parques em oposição à variedade doméstica) eram uma característica comum dos templos no antigo Oriente Próximo; não surpreende, portanto, que muitas características do Éden ecoem no tabernáculo e no templo.²³ O principal aspecto do Éden é seu papel como santuário divino. “Dentro do Éden, o primeiro homem e a primeira mulher têm o privilégio de se relacionar com Deus face a face sem medo ou vergonha” (Alexander, 2002, p. 132).

A continuação desse relacionamento harmonioso entre Deus, a humanidade e a criação, entretanto, dependia claramente da obediência humana à ordem divina (Gn 2.16-17). Embora os ecos evidentes da aliança do Sinai nessa proibição (“não”) e a respectiva punição (“certamente morrerás”) associem, sem dúvida, Adão a Israel do ponto de vista tipológico (com um alerta ameaçador implícito para Israel: expulsão divina da terra e de sua fonte de vida), é desnecessário

inferir, a partir destas ou outras analogias – tais como o papel compartilhado de ambos no sacerdócio real (veja Dumbrell, 2002b, p. 61-62) – que Adão também tinha uma relação de aliança com Deus.²⁴

Conforme Gênesis 3 revela, as condições para essa situação idílica no Éden não foram satisfeitas, o que gerou consequências desastrosas não só para a raça humana, como também para a criação em geral.²⁵ O mundo ideal do jardim do Éden foi completamente perturbado pela desobediência de Adão e Eva.²⁶ Essa desobediência ocasionou alienação de Deus, pois Adão e Eva foram banidos do jardim (e, por conseguinte, de Deus e sua fonte de vida); alienação um dos outros, pois a dinâmica do relacionamento mudou; e alienação do mundo criado, pois seus cardos e espinhos dificultavam a agricultura. Como Alexander (2002, p. 117) observa, “a história da queda proporciona um amargo fim à harmonia, marca da atividade criadora de Deus”.

Uma vez introduzido, o pecado vira rapidamente uma avalanche: o assassinato de Abel por Caim, a ostentação vingativa de Lameque²⁷ e a absoluta corrupção da humanidade antes do dilúvio. O pecado, portanto, afetou radicalmente o propósito universal de Deus, a ponto de ele precisar desfazer a criação e começar de novo.²⁸

No entanto, apesar de o pecado ter claramente prejudicado o propósito universal de Deus, ele não o erradicou. Conforme Goldingay (2003, p. 146) observa, a desobediência de Adão e Eva “afetou o relacionamento deles com Deus e isolou-os do jardim, mas não os isolou de Deus”. Com efeito, como ele também observa (2003, p. 149), “a expulsão do Éden é um acontecimento terrível, mas não anula todo o propósito da criação. Este começa a encontrar cumprimento quando Adão e Eva têm os primeiros dois filhos”. Além disso, como já foi sugerido em Gênesis 3.15, Deus reverterá, no fim de tudo, a perturbação causada a seu propósito universal pela serpente, e fará isso por meio da semente da mulher. Embora Gênesis 3.15 possa ser interpretado simplesmente em termos de conflito perpétuo, não resolvido, entre a humanidade e o mal (“esmagar” e “golpear” [TNIV] traduzem o mesmo verbo hebraico, sugerindo um golpe mortal em cada caso),²⁹ sem resolução, isso não parece ser muito uma maldição sobre a serpente. Em vez disso, apesar de certamente englobar o conflito subsequente entre a humanidade e o mal, a ênfase de Gênesis sobre uma semente prometida sugere que é essa semente específica (posteriormente identificada como a semente de Abraão) que tanto receberia um ferimento mortal quanto o causaria. Assim compreendida, a maldição sobre a serpente, de fato, prenuncia o

triunfo final de Cristo e sua Igreja (cf. Hb 2.14; Rm 16.20).³⁰

É com o cumprimento dessa “promessa” divina do protevangelium e, em especial, com a linhagem dessa semente que o restante de Gênesis a Reis está principalmente preocupado.³¹ Antes do dilúvio, a linhagem prometida da semente é traçada a partir de Adão, passando por Sete, até Noé,³² destacando, assim, a importância teológica do livramento do último: Noé foi salvo do desastre do dilúvio para garantir a sobrevivência e a preservação da linhagem prometida da semente, por meio da qual as consequências acabariam sendo revertidas. E é para proteger e garantir esse propósito divino – bênção universal por intermédio dessa semente prometida – que a aliança noética e, com efeito, todas as alianças subsequentes, servem.

A questão de uma aliança com Adão

Conforme já foi observado, o conceito de aliança é geralmente reconhecido como um dos principais temas teológicos da Bíblia – algo refletido não só na nomenclatura canônica, mas também no surgimento recorrente de tais alianças em todos os principais pontos da história da salvação. No entanto, a teologia escolástica reformada (ou federal) no século 17 desenvolveu um sistema teológico no qual todo o envolvimento de Deus com o mundo era compreendido dentro de uma estrutura de aliança. Essa estrutura incluía um conjunto de alianças cuja base bíblica não é absolutamente clara ou explícita. Elas incluem: uma “aliança de redenção/paz” eterna, pré-criação, entre Pai e Filho; uma “aliança de obras” experimental com Adão antes da queda; e uma “aliança da graça” pós-lapsariana, globalizante (da qual cada uma das alianças divino-humana explícitas desde Noé até a “nova aliança” culminante é entendida como uma expressão concreta ou administração).³³ Por conseguinte, os federalistas afirmam que há duas grandes épocas pactuais na história: a aliança de obras pré-queda e a aliança de graça pós-queda, unidas pela aliança de redenção eterna estabelecida entre o Pai e o Filho na eternidade.

“Aliança de obras” da teologia federal

A despeito de haver certo debate dentro do âmbito reformado quanto à melhor forma de se descrever a primeira dessas duas épocas pactuais, “aliança das obras” é certamente a nomenclatura mais utilizada.³⁴ Infelizmente, entretanto, essa maneira de descrever o conceito também resultou em muitos mal-entendidos quanto ao que a teologia reformada pretende transmitir com a ideia.³⁵ Embora alguns críticos tenham compreensivelmente concluído o oposto, não existe qualquer sugestão de seres humanos alcançando uma posição de justiça ou adquirindo-a pelos próprios esforços. No entanto, até mesmo muitos defensores de uma tal “aliança de obras” reconhecem que a nomenclatura é imprecisa e potencialmente equivocada.³⁶ Por exemplo, como Robertson (1980, p. 56) observa:

Falar de uma aliança de “obras” em contraste com uma aliança de “graça” parece sugerir que a graça não estava em vigor na aliança das obras. No entanto, a totalidade do relacionamento de Deus com o homem é uma questão de graça. Embora a “graça” talvez não estivesse em vigor no sentido de um relacionamento misericordioso a despeito do pecado, o vínculo criativo entre Deus e o homem era, de fato, gracioso.³⁷

Diferentes maneiras pelas quais tal graça era amplamente reconhecida foram convenientemente listadas por Ward (2003, p. 117-123) sob os cinco tópicos seguintes:

1. Deus não era obrigado a criar a humanidade;
2. Deus não foi forçado a fazer uma aliança com a humanidade;
3. A aliança (das obras) foi necessária, uma realidade que fluía da natureza de Deus;³⁸
4. A recompensa é sempre da bondade de Deus, e a linguagem de mérito – no sentido de conquistar/merecer a recompensa – é considerada inapropriada;
5. Deus deu graça suficiente a Adão para que este conservasse a aliança se quisesse.

A despeito de algumas limitações reconhecidas, os defensores dessa “aliança das obras” consideram-na de grande relevância teológica, fornecedora de explicações para doutrinas bíblicas fundamentais como o estado caído da humanidade, a universalidade do pecado e da culpa e a liderança federal de Cristo.

No entanto, o conceito de uma “aliança de obras” atraiu forte crítica até mesmo daqueles cuja “ortodoxia reformada” é inquestionável. Não admira que isto se dê, em grande parte, por causa de bases insuficientes para tal ideia nas Escrituras. É por este motivo que Hoeksema observa, de forma direta: “Em nenhum lugar encontramos prova nas Escrituras para alegar que Deus deu a Adão a promessa de vida eterna se ele obedecesse àquela ordem divina

específica”.³⁹ Esta aliança é igualmente rejeitada por John Murray por falta de base exegética, embora, juntamente com outros, ele também se incomode com a terminologia imprecisa. É extremamente revelador o fato de que até mesmo defensores como McComiskey são forçados a reconhecer que “a aplicação do termo aliança não está errada, contanto que a entendamos em seu sentido relacional mais amplo” (1985, p. 219). Evidentemente, isso suscita a questão de se este “sentido relacional mais amplo” está em conformidade com o uso de “aliança” no resto da Escritura.

Linha de estudos predominante do Antigo Testamento

Apesar de a ideia ser rejeitada por muitos dentro dos estudos predominantes sobre o Antigo Testamento, a abordagem histórico-crítica não exclui necessariamente a ideia de uma aliança com Adão. Isso é demonstrado, de forma mais memorável, pelo fato de Wellhausen adotar o conceito, conforme demonstrado pela classificação fonte-crítica (“Q”) que ele aplicou ao suposto material “P” contido no Pentateuco. A descrição do material sacerdotal feita por Wellhausen, “o livro das quatro alianças”,⁴⁰ destaca sua ideia de que cada um dos quatro principais blocos desse material estava associado a uma aliança específica (a saber, a adâmica, a noética, a abraâmica e a mosaica).

No entanto, embora a influência da análise fonte-crítica clássica de Wellhausen persista até hoje (porém, com modificações e ressalvas significativas), a grande maioria dos estudiosos contemporâneos do Antigo Testamento rejeita totalmente qualquer ideia de uma aliança adâmica,⁴¹ principalmente com base no fato de que “não há qualquer referência explícita a uma aliança com Adão e Eva. A palavra aliança só aparece em Gênesis na história de Noé” (McKenzie, 2000, p. 46-47).⁴² Tentativas de discernir uma aliança implícita ora segundo Wellhausen em Gênesis 1.28–2.4 ora segundo os teólogos federais no contexto mais amplo são, portanto, imediatamente rejeitadas por “não terem base na Escritura” (Day, 2003, p. 102).⁴³

Crítica exegética

O único suporte textual explícito para a existência de uma “aliança adâmica” é Oseias 6.7.⁴⁴ Apesar de este texto, a princípio, parecer resolver a questão, sua

interpretação é notoriamente difícil. Mesmo assim, vários teólogos reformados apontam para ele como um texto que corrobora com uma “aliança adâmica” de um tipo ou de outro.

A tradução – e, portanto, a interpretação – da principal expressão $w\$h@mm> K\$a*D*m u*B\$rW B\$r\hat{T}$ (lit. “e eles, como Adão, transgrediram uma aliança”, minha tradução de Oseias 6.7) é calorosamente debatida. Embora várias traduções e muitos comentaristas interpretem $K\$a*D*m$ em um sentido pessoal,⁴⁵ com o significado de “como Adão”, a maioria dos intérpretes alega que a palavra-chave é, na verdade, $B\$a*D*m$ (em Adão),⁴⁶ entendendo o substantivo próprio em seu sentido geográfico – uma referência à primeira cidade que Israel alcançou após chegar à terra prometida (Js 3.16). Na verdade, é possível que uma interpretação geográfica não exija edição textual alguma (cf. a sintaxe semelhante $K\sim mm!DB*r$ [lit. “como no deserto”] em Os 2.3; TM v. 5). Suporte adicional para esta compreensão geográfica encontra-se na referência a Gileade (Os 6.8) e Siquém (Os 6.9) no contexto imediato e, de modo especial, na disposição do locativo $v*m$ (lá) imediatamente após $B\$r\hat{T}$ em Oseias 6.7. Ainda que, conforme afirma Robertson (1980, p. 22 n. 2), “o ‘lá’ enfático pudesse representar um gesto dramático indicando o local atual da idolatria de Israel em vez de exigir um paralelo poético com o local onde Israel pecou no passado”, tal uso do termo é único em Oseias (cf. Os 6.10; 9.15; 10.9; 13.8) e no “Livro dos doze” como um todo.⁴⁷ Deveras, mesmo sem ajustes no Texto Massorético, o hebraico pode ser traduzido de várias maneiras que claramente militam contra seu uso como prova de uma suposta aliança adâmica.⁴⁸ O significado disso não deve ser ignorado, pois, sem Oseias 6.7, não há suporte textual explícito para uma aliança estabelecida entre Deus e Adão. Assim, uma grande dificuldade para aqueles que desejam identificar uma aliança divino-humana no contexto da narrativa da criação é o fato de que não existe, em lugar algum, qualquer prova clara de tal conceito.

Sem se deixar intimidar por esse fato, vários estudiosos tentaram encontrar base exegética para essa aliança nos próprios textos de criação de Gênesis. Desse modo, Niehaus recorre à crítica da forma na tentativa de validar a existência de tal aliança.⁴⁹ Seu argumento é prejudicado, entretanto, pela natureza particularmente forçada e tênue de algumas analogias sugeridas entre Gênesis 1.1–2.3 e um padrão típico de tratado feito entre suseranos e vassalos no segundo milênio.

Um argumento melhor é apresentado por Bartholomew,⁵⁰ o qual reconhece

claramente as deficiências da defesa tradicional de uma aliança no contexto da criação. Não obstante, apesar de as alusões a Gênesis 1–2 que ele detecta em textos pactuais subsequentes validarem a afirmação de que essas alianças estão “ancoradas em” e “envolvem o cumprimento dos propósitos criativos de Deus”, isso não indica necessariamente “uma compreensão pactual da criação em Gênesis 1 e 2” (1995, p. 29). Além disso, a tentativa de Bartholomew de explicar a ausência de elementos-chave da aliança (isto é, um juramento ou ritual) em Gênesis 1 e 2 não é convincente; ele alega que “o elemento de garantia e legitimação normal da aliança” é desnecessário antes da queda (1995, p. 30), mas isso certamente suscita a questão de a aliança ser sequer um elemento constitutivo necessário nesta fase (cf. Stek, 1994). De uma perspectiva semelhante, Goldingay (2001, p. 23) comenta:⁵¹

É improvável ser irrelevante o fato de que Gênesis só usa a palavra “aliança” após o dilúvio. Desconfio que isto sugira a dispensabilidade de se formalizar ou legalizar o relacionamento entre Deus e o mundo quando o relacionamento está em seu estado intacto. É quando se descobre que a humanidade tem um desígnio íntimo mau desde a mocidade (8.21) e quando Deus age de forma tão destrutiva contra o mundo que ele faz o tipo de promessa irracional recebida por Noé e a sela com um compromisso de aliança.

Mais recentemente, Goldingay (2003, p. 181) argumenta o seguinte:

Ao não falar sobre o relacionamento entre Deus e os primeiros seres humanos como uma aliança, Gênesis talvez sugira que não havia necessidade de compromissos formalmente vinculativos antes da época da desobediência humana e punição divina. Esses acontecimentos colocaram em perigo o relacionamento em ambos os lados. Deus não pode confiar nos seres humanos, e os seres humanos não podem confiar em Deus. Então, agora, Deus faz um compromisso vinculativo solene e formal com a humanidade.

É revelador o fato de McComiskey (1985, p. 217) não poder oferecer uma explicação melhor para esta questão (a ausência de vocabulário pactual antes de Gn 6.18) do que a seguinte:

A intenção talvez seja a de que não devemos entender o relacionamento com Adão como uma B\$řîT no mesmo sentido da palavra em suas outras ocorrências no Livro de Gênesis. Nos outros casos em que a palavra é utilizada com referência a um relacionamento divino-humano, ela conota a garantia de uma promessa divina de bênção que o participante humano não tinha antes.

Isso certamente é ceder demais, visto que este último entendimento de uma aliança divino-humana se aplica não só no restante de Gênesis, mas em toda a Escritura.

Conclusão

É difícil superar a falta de base textual clara para a existência de uma aliança entre Deus e Adão. Apesar de não se poder afirmar que a ausência de terminologia pactual formal exclui a ideia (cf. a ausência do termo-chave do Antigo Testamento em 2Sm 7 e 1Cr 17, que registram o estabelecimento da aliança davídica),⁵² o fato de tal terminologia ser introduzida somente em Gênesis 6.18 – onde indiscutivelmente diz respeito à aliança de Deus com Noé – é de importância significativa.⁵³

Além disso, parece que os defensores de tal aliança adâmica pré-lapsariana devem definir “aliança” de uma forma suficientemente ampla a ponto de abranger a situação predominante no Éden (por exemplo, um vínculo divino-humano ou relacionamento soberanamente administrado), por conseguinte, ignorando ou excluindo aspectos que parecem ser absolutamente intrínsecos ao estabelecimento de uma aliança tanto em outros lugares do Antigo Testamento quanto no antigo Oriente Próximo em geral (isto é, um compromisso solenemente selado com juramento).

Embora haja pouca evidência de tal compromisso solene antes da queda, Robertson e outros podem, a princípio, ter aparentemente uma base mais sólida para a suposta aliança estabelecida entre Deus e Adão após a queda. Aqui, pelo menos, há uma promessa divina substantiva (Gn 3.15) fundamental, em certo sentido, para as alianças subsequentes. No entanto, o fato de que essa promessa foi feita expressamente para a serpente, em vez de ser proferida diretamente para o casal humano, suscita questões quanto à sua denominação de uma “aliança com Adão”.

Parece melhor concluir, portanto, que, apesar de Adão e Eva estarem certamente envolvidos em uma relação divino-humana tanto antes quanto depois da queda, nem a relação pré-lapsariana nem a relação pós-lapsariana eram entendidas em termos de uma “aliança”. Isso explica não apenas a ausência de provas de uma aliança adâmica na Escritura, como também o insuperável fato de que o narrador bíblico claramente optou por não empregar a palavra “aliança” antes de Gênesis 6.18.

¹ [Gênesis 6.18 muito provavelmente prenuncia o estabelecimento dessa aliança; veja discussão completa a seguir.](#)

² [A discussão a seguir limita-se aos três primeiros capítulos de Gênesis por razões de maneabilidade. É óbvio que os marcadores estruturais mais importantes em Gênesis sugerem que a segunda principal unidade de texto no livro estende-se de 2.4 a 4.26. Reconhece-se que Gênesis 4.26 termina com um tom mais positivo do que Gênesis 3.24 e nos aponta para o objetivo escatológico da Bíblia de uma maneira melhor.](#)

³ [Isto é, Gênesis 1–2.3 e Gênesis 2.4-25. Em seu contexto canônico, elas devem ser consideradas complementares, não contraditórias; cada uma tem um foco e propósito distintos na narrativa como um todo.](#)

⁴ [Conforme Lucas \(2003, p. 136\) observa, isto também está refletido na deliberação divina antes do ato no v. 26a, no uso triplo de B*r*a no v.27 e em sua criação única à imago dei \(cf. vegetação, peixes, aves e animais foram criados “segundo sua espécie”\). Dempster \(2003, p. 57\) igualmente, cujo gráfico ilustra a extraordinária importância do sexto dia.](#)

⁵ [Embora tenha havido vários desafios conhecidos à opinião de que as fórmulas são introdutórias, este permaneceu sendo o consenso. Como Hamilton \(1990, p. 9-10\) observa, existem várias dificuldades na proposta de que as expressões Tol\\$DoT são resumos conclusivos. A mais grave delas é a falta de correspondência entre o suposto colofão e o material anterior \(por exemplo, Gn 25.12 não coaduna como colofão para todo o material desde 11.27b\). Não surpreende, portanto, que outros intérpretes tenham considerado essas declarações \(com a possível exceção de 2.4a\) como introdução de uma nova seção. No que diz respeito a Gênesis 2.4, convém notar que: \(a\) a fórmula aqui também se encaixa como cabeçalho; \(b\) a menos que o versículo seja](#)

desnecessariamente dividido, o emprego de “Yahweh Elohim” conecta-se com Gênesis 2, não com Gênesis 1. Assim, a primeira seção Tol\$DoT em Gênesis (Gn 2.4–4.26) esboça aquilo que se tornou o universo criado por Deus de modo tão maravilhoso (terminando, entretanto, com uma nota de esperança).

⁶ Para uma discussão concisa de diversas interpretações desse conceito enigmático, consulte Wenham, 1987, p. 27-32. Com base em seu uso triplo em Gênesis (Gn 1.26-27; 5.1-3; 9.6), Scobie (2003, p. 158-159) argumenta plausivelmente que “a imagem de Deus na humanidade deve ser entendida principalmente em termos de personalidade: os seres humanos são criados para relações pessoais com Deus e outros seres humanos”.

⁷ O termo $r^*D>$ é empregado com relação à autoridade israelita sobre os servos, ao reino de Salomão sobre Israel (1Rs 4.24 [TM 5.4]) e ao domínio exercido pelo rei ideal, messiânico (Nm 24.17-19; Sl 72.8; 110.2), ao passo que o termo $K^*B\sim v$ é utilizado com relação à conquista israelita de Canaã (Nm 32.22,29; Js 18.1), à conquista de Davi dos inimigos (2Sm 8.11) e à conquista escatológica de Israel de seus inimigos (Zc 9.15). Igualmente em Dempster, 2003, p. 59-60. Portanto, um exame aprofundado do uso bíblico desses termos desfaz a noção de que os textos apresentam uma ordem bíblica para abuso e violação ambiental. Em vez disso, como insiste Scobie (2003, p. 157), eles apresentam “um comando para ordenar, manter, proteger e cuidar – isto é, exercer controle nos melhores interesses”; assim, “‘domínio’ significa administração responsável” (2003, p. 158).

⁸ De modo significativo, textos babilônicos e egípcios antigos descrevem o rei dessa forma (como representante da divindade). Igualmente, aqui em Gênesis o foco é sobre o papel da humanidade (como imagem de Deus), não sua natureza.

⁹ Veja Dempster, 2003, p. 59, n. 6.

¹⁰ Conforme Dempster também observa (2003, p. 60), “o restante do cânone pressupõe as sugestões de realeza em Gênesis 1, indicando a autoridade exclusiva atribuída ao primeiro casal e, portanto, a toda a humanidade”. Em particular, ele destaca duas passagens essenciais: Salmos 8 e Daniel 7.13-14.

¹¹ O Éden (sala do trono de Deus-Yahweh) é claramente apresentado como a fonte da vida não apenas para o jardim circundante (Gn 2.10a), mas para toda a terra (Gn 2.10b-14). O fato de Deus receber regularmente esse duplo epíteto do

narrador em Gênesis 2–3 tem, quase sem dúvida, o objetivo de realçar a realidade de que o Deus criador é também o Deus que, mais tarde, estabeleceu aliança com Israel.

¹² Apesar de “jardim” ser o antecedente imediato, o sufixo feminino parece remeter a “terra” (cf. Gn 2.5).

¹³ Cf. Goldingay (2003, p. 109), que corretamente insiste no fato de que “contextos precisam determinar se a nomeação é um sinal de autoridade”. É interessante notar que Adão só deu nome à esposa depois da queda (cf. Gn 3.20). Em Gênesis 2.23, ele não a está nomeando, mas definindo sua categoria em relação a si mesmo e ao resto do mundo animal.

¹⁴ A mesma ideia de delegação de senhorio sobre toda a criação está refletida no Salmo 8, um salmo no qual há claras alusões ao conceito de imago dei de Gênesis 1.26-28.

¹⁵ Algumas traduções (por exemplo NVI/TNIV) evitam a aparente contradição entre o v. 2 e o precedente empregando o tempo mais-que-perfeito no primeiro caso (isto é, “no sétimo dia Deus já havia concluído”). Versões antigas (Pentateuco Samaritano, Septuaginta e Siríaca) corrigiram o texto para “sexto dia”. Todos esses esforços para que o texto faça sentido são desnecessários, entretanto, se o sétimo dia estiver relacionado a uma ordem diferente de “trabalho” – algo que transcenda o universo físico e diga respeito ao tempo sagrado (Turner, 2000, p. 24-25; igualmente Dumbrell, 2002b, p. 53-54).

¹⁶ Cf. Hebreus 3.7–4.11.

¹⁷ O fato de que Deus “abençoa” e “santifica” o sétimo dia sugere que o autor “não o considerava somente algo reservado para Deus, mas uma preocupação do mundo” (von Rad, 1972, p. 62).

¹⁸ Dumbrell (1984, p. 35) observa, além disso: “Esta noção de repouso divino do qual o homem é posteriormente convidado a compartilhar é dominante no Antigo e Novo Testamentos, e a instituição do sábado (Êx 31.13-17) torna-se o sinal pactual específico do conceito. Logo, o sábado (...) passa a ser um convite a Israel para entrar e regozijar-se nas bênçãos da criação. (...) Afinal, ao apontar para a criação, o sábado também aponta para o que há de ser, o destino rumo ao qual toda a criação caminha”. Veja também Shead, 2000b, p. 745-750; Dumbrell, 2002b, p. 54-55.

¹⁹ A conotação de “boa” não é de perfeição/ausência de necessidade de desenvolvimento (cf. Gn 2.18), mas de adequação ao propósito de Deus.

²⁰ A ordem em Gênesis 2 é: homem (v. 7), árvores (v. 9), animais (v. 19) e mulher (v. 22); em Gênesis 1, a vegetação (dia 3) precede tanto (a) os animais quanto (b) a humanidade (dia 6); cf. Gênesis 1.11-12,26-30. Essas diferenças constituem um problema somente quando as narrativas são interpretadas em termos de relato da cronologia da criação por uma testemunha ocular. É altamente improvável, dada a estrutura estilizada de Gênesis 1 e as imagens simbólicas em Gênesis 2–3, que qualquer uma das narrativas tivesse essa intenção. Veja também Futato, 1998, p. 1-21.

²¹ Contrariamente ao que, por vezes, se sugere, não é a forma como foi animado ou sua descrição como “alma vivente” (Gn 2.7) que distingue o homem dos animais; cf. Gênesis 2.19; 7.22; 9.3.

²² A rigor, toda a criação é o complexo divino do templo, e o jardim (no Éden) era parte do santuário interno (o Lugar Santíssimo, por assim dizer). Partindo disso, Adão é retratado como sacerdote em Gênesis 2, assim como é retratado como rei em Gênesis 1. Desse modo, Adão e Eva foram feitos reis e sacerdotes para servir a Deus, e o Éden é o modelo ou protótipo para aquilo que o mundo deveria se tornar.

²³ Veja Dumbrell, 2002b, p. 57-61.

²⁴ Diante da ausência de uma promessa divina, muito menos de um juramento, a presença de uma aliança aqui parece muito improvável.

²⁵ Alguns estudiosos defendem uma leitura menos negativa de Gênesis 3 e/ou agregam menos significado teológico a este texto do que tradicionalmente tem sido o caso. Todavia, como Dempster (2003, p. 66) observou com pertinência, “tais opiniões sofrem de miopia exegética”. Embora o vocabulário tradicional (a “queda”) possa derivar mais de dogmas do que do texto bíblico, o conceito em si de um acontecimento cósmico trágico é certamente bíblico, e Gênesis 3 é a passagem básica. Goldingay (2003, p. 144-145) pensa de modo semelhante, apesar de suas objeções à terminologia tradicional e a algumas de suas nuances não bíblicas (por exemplo, uma suposta queda da imortalidade para a mortalidade).

²⁶ O contexto mostra que comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do

mal é ser como Deus (Gn 3.5,22) e, logo, decidir por si mesmo o que é bom ou mau; isto é, obter autonomia moral.

²⁷ Não está completamente claro se essa é uma declaração de um fato ou uma ameaça.

²⁸ Juntamente com outros, Alexander (2002, p. 134) observa que “a narrativa do dilúvio em 6.9–9.19 apresenta paralelos próximos com Gênesis 1. A descrição das águas cobrindo gradualmente a terra inteira, incluindo as montanhas mais altas, retrata um retorno ao estado original da terra antes da separação entre terra e mares (cf. 1.9-10). Com o recuo das águas pluviais e a saída de Noé da arca, temos a recriação da terra”.

²⁹ Também, por exemplo, em Goldingay, 2003, p. 141, n. 14.

³⁰ Dempster (2003, p. 68) vê um significado adicional na atitude de Adão de dar nome à esposa imediatamente após o discurso divino de Gênesis 3.14-19: isso teria sido uma expressão da fé na promessa de Gênesis 3.15 e uma recuperação do domínio ao nomeá-la “a mãe” (ou seja, aludindo ao seu papel na geração da semente que feriria a serpente). Embora seja possível ver, no ato de Adão, uma expressão de fé na promessa de Deus, é mais difícil ver “a recuperação do domínio por fé” na atitude de dar o nome “Eva” à sua esposa.

³¹ Para obter mais informações sobre isso, consulte: Alexander, 2002, p. 101-113.

³² Esta parece ser a explicação das duas genealogias em Gênesis 4–5: a primeira, como muitas vezes é o caso em Gênesis, traça a linhagem rejeitada da descendência, ao passo que a segunda traça a linhagem prometida. Isso não implica que toda a linhagem de Caim foi réproba ou que toda a linhagem de Sete foi piedosa, embora seja provavelmente significativo o fato de que figuras-chave em cada uma das listas de nomes reflitam tais características. Seja como for, conforme sugere a genealogia mais detalhada de Gênesis 5, é com a linhagem de Sete, culminando no justo Noé, que o narrador está principalmente preocupado.

³³ Também se considera que a aliança da graça incorpora uma aliança pós-lapsariana entre Deus e Adão, aludida no protevangelium de Gênesis 3.15.

³⁴ Outros epítetos incluem “aliança da natureza”, “aliança da vida”, “aliança edênica” e, o mais popular em discussões recentes, “aliança da criação”. Em

recente defesa da teologia federal, McGowan curiosamente sugere a substituição completa da nomenclatura tradicional de aliança, preferindo falar em termos de “administração adâmica” e “administração messiânica”. É expressivo o fato de ele insistir que “é (...) perfeitamente possível manter a relação de liderança [isto é, envolvendo a imputação de pecado ou justiça] sem postular alianças como base para a relação” (2005, p. 190).

³⁵ Para um grande número de concepções erradas, veja Robertson, 1980, p. 56.

³⁶ Por exemplo: Kline, 1986; Robertson, 1980.

³⁷ Aqui Robertson representa com precisão o uso tradicional reformado, que reservava o termo “graça” para a atividade de Deus com respeito à humanidade caída.

³⁸ Obviamente, esta observação e a anterior são mutuamente excludentes; em ambas, entretanto, a graça de Deus é enfatizada.

³⁹ Citado por Golding, 2004, p. 109 (em Hoeksema, 1970, p. 108).

⁴⁰ Vierbundesbuch; em latim: Liber quatuor foederum, daí a abreviação “Q”.

⁴¹ Exceções geralmente pertencem ao campo reformado, por exemplo: McComiskey (1985), Robertson (1980).

⁴² Confira também os comentários negativos de Barr (2003, p. 12-13) e Day (2003, p. 99, 102).

⁴³ Outras “provas” sugeridas de uma aliança adâmica serão consideradas a seguir.

⁴⁴ Alguns defensores (por exemplo: Robertson, 1980, p. 19-21) também apontam para Jeremias 33.20-21,25-26. No entanto, esses textos (e outros em Jeremias) parecem referir-se de modo mais geral a uma aliança com a criação. Por essa razão, serão discutidos a seguir no material que trata de aliança e criação.

⁴⁵ Por exemplo, AV; ASV; NASB; NVI; NLT; ESV. Também Vogels, 1979, p. 33; McComiskey, 1985, p. 214-215.

⁴⁶ Por exemplo, RSV; BJ; TEV; NRSV; NJB; TNIV. Também Wolff, 1974, p.

121-122; Mays, 1969, p. 100; Andersen e Freedman, 1980, p. 435-436; Day, 1986, p. 2-6; Hubbard, 1989, p. 128.

⁴⁷ “Livro dos doze” é o título tradicional judaico dos Profetas Menores. Cada vez mais, estudos do AT procuram fazer uma leitura holística desse corpus (veja, por exemplo, Rendtorff, 2005, p. 264-314).

⁴⁸ Por exemplo, o texto consonantal poderia ser traduzido da seguinte maneira: “como Edom, eles transgrediram uma aliança”, embora o locativo (v*m) claramente vá contra essa interpretação também. A Septuaginta entende K\$a*D*m em um sentido “genérico”: \$ws anqrwpos (eles são como um homem transgredindo). Esta interpretação (“como a humanidade”) foi fortemente sustentada por Calvino. Uma interpretação radicalmente diferente, proposta, a princípio, por Dahood (1963, p. 123-124), é adotada por Stuart (1987, p. 98-99, 111), o qual traduz o versículo do seguinte modo: “Mas veja – eles andaram em minha aliança como se fosse pó; veja, eles me traíram!”, lendo a*D*m como uma variante de a*D*m>, u*B~r como “andar em”, e v*m como “ver”.

⁴⁹ Niehaus, 1995, p. 143-159.

⁵⁰ Bartholomew, 1995, p. 28-30.

⁵¹ Apesar de certamente não estar de acordo com todas as opiniões aqui expressas, considero a premissa e a conclusão de Goldingay essencialmente corretas.

⁵² Conforme destaca a declaração frequentemente citada de Eichrodt, “o ponto crucial não é – como toda crítica demasiado ingênua parece, por vezes, pensar – a ocorrência ou ausência da palavra hebraica B\$řT” (1961, p. 17-18).

⁵³ Isso é reconhecido até mesmo por Robertson (1980, p. 18), o qual admite que “o exegeta bíblico deve estar preocupado em determinar a razão dessa omissão”. Todavia, ele mesmo não parece fornecer quaisquer explicações aos leitores.

Aliança universal
de Deus com Noé



Introdução do conceito de aliança

Apesar de as reconstruções histórico-críticas geralmente descartarem a ideia de uma aliança divino-humana considerando-a uma inovação relativamente tardia projetada nas tradições iniciais de Israel,¹ o texto canônico inequivocamente sugere que o conceito remete à era primitiva. Ele é introduzido de forma explícita, pela primeira vez, em Gênesis 6.18, onde aparentemente prenuncia o juramento solene que Deus fez a Noé (como representante selecionado de toda a criação) logo na sequência do dilúvio (Gn 9.1-17; cf. Is 54.9).²

Embora alguns tenham feito distinção entre a aliança mencionada em Gênesis 6.18 e a aliança pós-diluviana estabelecida entre Deus e todas as criaturas vivas (Gn 9), uma leitura atenta confirma que a menção a “aliança” em Gênesis 6.18 é proléptica. O discurso inicial de Deus a Noé (Gn 6.13-21) carece até mesmo do elemento pactual mais básico (isto é, um juramento promissório). Além disso, a despeito de alguns indicarem associações pactuais implícitas no fulcro da narrativa do dilúvio, onde se diz que Deus “lembrou-se de Noé” (Gn 8.1), o fato de a “aliança” não ser mencionada de modo explícito ali é provavelmente significativo; Deus lembrou-se de Noé, não de sua aliança. Se esta última já tivesse sido estabelecida neste ponto, textos análogos sugerem que Deus teria se lembrado da aliança em questão, não da(s) pessoa(s) com quem ela estava associada (cf. Êx 2.24; 6.5; Sl 105.42; 106.45). Portanto, a menção de uma “aliança” neste momento simplesmente prenuncia a aliança ratificada em Gênesis 9 e revela o propósito de Deus na divina seleção e preservação de Noé e sua família.

De todas as alianças divino-humanas explicitamente mencionadas na Escritura, esta primeira atrai muito menos interesse acadêmico, sendo, por vezes, ignorada completamente ou recebendo mera menção por causa de seus vínculos mais tênues com uma história de salvação cujo foco principal é a conduta de Deus com Israel.³ Como Dell (2003, p. 111-112) observa, nas principais correntes acadêmicas, essa negligência também acontece em decorrência do fato de que a aliança noética é considerada uma tentativa pós-exílica de aumentar a harmonia entre a aliança e as ideias da criação, as quais são igualmente consideradas

tardias e subordinadas à doutrina da redenção. No entanto, conforme ela prossegue destacando (2003, p. 112), em estudos mais recentes, “as ideias da criação estão sendo consideradas como uma influência mais formativa sobre o pensamento e os escritos do Antigo Testamento”.⁴ Isso é refletido em textos que não só associam aliança e criação, mas que também tornam tal ligação essencial para a esperança escatológica.⁵ Assim compreendida, a aliança noética não é marginal, mas fundamental para a história da salvação e uma teologia bíblica holística da aliança.

Aliança e (re)criação

É importante entender a aliança noética considerando seu contexto literário e teológico imediato; a saber, o juízo catastrófico do dilúvio. Este último, por sua vez, deve ser lido levando-se em conta o pano de fundo da criação e da queda, pois, como Clines destacou, “o dilúvio é representado não apenas como um castigo pelo pecado daquela geração, mas também como uma inversão da criação”.⁶ Ao passo que Gênesis 1 retrata a criação em termos de separação e distinção, tais distinções são erradicadas em Gênesis 6–7. Em Gênesis 1.6-8, Deus estabelece um firmamento para manter as águas do céu reclusas, mas a abertura das “janelas do céu” em Gênesis 7.11 (esv) rompe essa cobertura protetora. Da mesma forma, a distinção entre as águas subterrâneas e a terra estabelecida em Gênesis 1.9 é eliminada pelas “fontes do grande abismo” irrompendo em Gênesis 7.11. No dilúvio, o processo criativo (pôr ordem em um caos de água) é, deste modo, invertido. Por conseguinte, como Clines (1997, p. 81) apropriadamente conclui, “o dilúvio [sic] é apenas a fase final de um processo de desintegração cósmica que começou no Éden”.

Seguindo essa lógica, o auge da narrativa do dilúvio é mais bem compreendido em termos de uma “recriação” – uma restauração da ordem divina e da realeza visível de Deus que haviam sido estabelecidas na criação. Conforme uma comparação com as narrativas de criação de Gênesis mais uma vez ilustra,⁷ este é realmente o caso: a terra passa a ser habitável pela separação de terra e água (Gn 8.1-3; cf. Gn 1.9-10); os seres vivos são trazidos para repovoar a terra (Gn 8.17-19; cf. Gn 1.20-22,24-25); dias e estações são restabelecidos (Gn 8.22; cf. Gn 1.14-18); os seres humanos são abençoados por Deus (Gn 9.1; cf. Gn 1.28a) e recebem a ordem: “Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra” (Gn 9.1b,7; cf. Gn 1.28b), bem como o domínio sobre o reino animal (Gn 9.2; cf. Gn 1.28c). Por fim, Deus fornece à humanidade – feita à sua imagem (Gn 9.6; cf. Gn 1.26-27) – alimentos (Gn 9.3; cf. Gn 1.29-30).

Apesar de todo esse paralelismo, entretanto, existe uma diferença bastante considerável entre o mundo recriado da época pós-diluviana e a criação original. Como observado em Gênesis 8.22, o mundo não foi restaurado à sua condição

imaculada, pré-queda. Ele ainda estava desfigurado pela pecaminosidade humana, descrita, de modo significativo, em termos semelhantes aos que haviam sido empregados anteriormente (Gn 6.5) para oferecer a razão do dilúvio; aquilo que antes explicara a necessidade do dilúvio agora destaca a necessidade da aliança que Deus estava prestes a estabelecer.⁸ Assim entendida, essa aliança pós-diluviana (Gn 8.20–9.17) reafirma a intenção criativa original de Deus que o dilúvio havia suspenso e que a pecaminosidade inerente da humanidade continuaria colocando em risco não fosse a aliança.

Ratificação da aliança universal

Apesar de a declaração formal do juramento da aliança (para este último, cf. Is 54.9) estar restrita a Gênesis 9.8-17, a verdadeira ratificação da aliança noética começa, ao que parece, com a oferta de sacrifícios no capítulo anterior (Gn 8.20).⁹ Pode-se encontrar alguma base para isso no padrão perceptível de quiasma que compõe esta seção,¹⁰ embora a identificação de tais mecanismos literários seja reconhecidamente uma tarefa um tanto subjetiva que pode, por vezes, refletir mais a criatividade do comentarista moderno do que a do autor antigo. Seja como for, o contexto imediato liga esse ritual sacrificial à deliberação divina de preservar a ordem criada sem perturbações futuras pelo dilúvio (Gn 8.20-22); por isso, esses sacrifícios servem para explicar a base das promessas pactuais que seguem.¹¹ Além disso, esse ritual sacrificial foi aparentemente pronunciado pelo próprio Deus (cf. 7.2-3). Assim, a ação de Noé aqui é mais do que uma expressão espontânea de gratidão; ao que tudo indica, é algo que o próprio Deus havia tencionado – se é que não o havia ordenado.¹² Ademais, a aliança noética não é a única a mencionar um ritual sacrificial no contexto de ratificação da aliança (cf. 15.9ss.; Êx 24.5-6), o que pode indicar que tal ritual era um precursor comum a juramentos de aliança. Os sacrifícios de Gênesis 8 são, portanto, mais bem entendidos como um elemento intrínseco ao estabelecimento da aliança noética. Em qualquer caso, é difícil negar que esses sacrifícios tenham sido o que ocasionou a promessa subsequente de Deus (Gn 8.21-22) – uma autodeliberação divina que constitui a base do juramento refletido em Gênesis 9.9-11: nunca mais os planos divinos seriam interrompidos por uma suspensão da ordem natural. Por conseguinte, a ordem da criação à humanidade (cf. Gn 1.26-30) é renovada aqui (Gn 9.1-7) e uma garantia solene de preservação da vida na terra, sem mais interrupções divinas, é dada (Gn 9.8-17).

Obrigações humanas na aliança universal

A justaposição das duas últimas passagens (isto é, Gn 9.1-7 e Gn 9.8-17) realça o fato de que a aliança noética contém obrigações bilaterais. É certo que essa aliança é incondicional no sentido de que as promessas de Deus não dependem da resposta humana ou do comportamento humano.¹³ Mesmo assim, a introdução de ordens divinas indica que as obrigações contidas nessa aliança não eram unilaterais.

A perícope inicial em Gênesis 9 concentra-se claramente nas obrigações humanas, conforme sublinhado pela circunscrição desses versículos por imperativos divinos (Gn 9.1,7), os quais ecoam a ordem da criação em Gênesis 1, indicando que “o propósito de Deus para a população da terra permaneceu o mesmo” (Hartley, 2000, p. 104). Assim sendo, a principal obrigação imposta à humanidade foi a de cumprir o papel designado por Deus no início (Gn 1.28).

Mais uma vez, entretanto, a atenção volta-se para o fato de que as circunstâncias pós-diluvianas estão sujeitas a uma mudança significativa nas relações humanas (Gn 9.2-3). Apesar de alguns enxergarem uma alusão à inimizade entre animais e seres humanos existente desde a queda (cf. 3.15), a escolha de palavras em Gênesis 9.2 parece indicar um novo fenômeno aqui; mais um rompimento nas relações humanas com o reino animal. Um grau de inimizade agora existirá entre os seres humanos e todo o mundo animal selvagem.¹⁴ Por consequência, a dieta não vegetariana da humanidade – agora divinamente sancionada (cf. Gn 1.29) – seria, sem dúvida, um fator contribuinte.¹⁵ Os animais haviam agora se tornado “caça legal”.

Com essas novas circunstâncias em vista, outras responsabilidades são impostas (Gn 9.4-6). A vida animal em geral e a vida humana em particular devem ser tratadas com a dignidade que merecem. Como sinal deste respeito, o consumo de sangue (que representa a força de vida do animal; cf. Lv 17.11) é estritamente proibido. Além disso, apesar de o abate de animais ser admissível, o assassinato de seres humanos (quer por outras pessoas, quer por animais) é um delito capital (Gn 9.5).¹⁶ De modo significativo, a razão apresentada para uma punição tão severa é o fato de que os seres humanos, mesmo no mundo pós-queda, pós-

dilúvio, conservam sua posição exclusiva de portadores da imagem divina (Gn 9.6). Assim, nessa nova era pós-diluviana, Noé e seus filhos são ordenados a cumprir o mandamento da criação à humanidade e, ao mesmo tempo, tratar a vida animal em geral e a vida humana em especial com o devido respeito.

Obrigações e sinal divino da aliança universal

A declaração formal da aliança divina em Gênesis 9.8-17 é composta por duas partes distintas: a primeira (Gn 9.8-11) articula o juramento divino, ao passo que a segunda (Gn 9.12-17) anuncia o sinal da aliança. Conforme Turner (1993) sugere de forma plausível, esse último elemento, o arco de Deus nas nuvens (Gn 9.12-17), provavelmente significava a barreira abobadada (r*qî~u, “firmamento”) que restringia as águas “que estavam por cima” (Gn 1.6-8).¹⁷ Embora esse símbolo visível no céu, sem dúvida, tranquilizasse a humanidade, sua intenção expressa era lembrar o próprio Deus de manter sua promessa pactual. Assim, ao contrário de exemplos subsequentes (isto é, a “circuncisão” e o “sábado”), este primeiro sinal da aliança servia principalmente para lembrar a Deus sua obrigação pactual.

Segundo a deliberação divina de Gênesis 8.21-22, a aliança tem alcance universal – engloba Noé, seus filhos, seus descendentes (Gn 9.9) e “todos os seres viventes” (Gn 9.10,12,15-17) – e duração “eterna” (Gn 9.16). No presente contexto, esta última parece significar “enquanto a terra durar” (Gn 8.22 TNIV). Seja como for, a aliança garante enfaticamente que um dilúvio cataclísmico nunca mais se repetirá (Gn 9.11-12,15; cf. Gn 8.21). Segundo o comentário de Westermann, “sob a história da natureza e a história da humanidade, encontra-se um Sim incondicional, um Sim divino para toda vida, que não pode ser destruída por catástrofe alguma no decurso desta história (...) [ou] pelos erros, corrupção ou rebelião do homem. A promessa de Deus permanece inabalavelmente segura enquanto a terra existir”.¹⁸

Aliança universal de Deus em outros lugares do Antigo Testamento

Conforme mencionado, Dell (2003, p. 114-122) destacou recentemente os seguintes textos proféticos que justapõem aliança e ideias de criação.

Oseias 2.18

Aqui Oseias prenuncia uma aliança divina com criaturas não humanas que gerará paz, aparentemente uma inversão da imagem mais caótica retratada em Oseias 4.3, ecoando, assim, aspectos da aliança que Deus estabeleceu com Noé. De modo significativo, isso implica que a aliança com Israel (“por eles”) teria ramificações mais amplas do que meras preocupações nacionais.

Isaías 24.3-5; 33.8-9; 11.6-9

O primeiro destes textos destaca os efeitos negativos sobre o mundo/terra causados pela quebra da aliança eterna ao se ignorar leis e estatutos. A aliança não é identificada de forma específica, mas a ênfase universal da passagem, a justaposição de caos e ausência de lei, bem como a descrição da aliança como “eterna” podem muito bem sugerir que é a aliança noética o que está principalmente em vista.

A ligação entre a aliança noética e o segundo texto de Isaías (Is 33.8-9) mencionado por Dell (2003) parece ser muito mais tênue, e uma alusão à aliança mosaica é igualmente provável.¹⁹

O terceiro texto de Isaías (Is 11.6-9) retrata a eliminação, pelo futuro rei davídico, da inimizade natural existente entre animais e aquela existente entre animais e homens, sugerindo uma inversão da criação caída ao seu estado pré-queda – e, assim, uma situação para a qual a aliança noética aponta.²⁰

Jeremias 5.22-25; 14.20-22; 33.20-26

Ainda que a aliança não seja explicitamente mencionada em Jeremias 5.22-25, há ecos claros das garantias sazonais de Deus e dos limites que ele impôs ao caos de água no contexto da aliança com Noé (cf. 8.22; 9.11-15), os quais a presente iniquidade das pessoas agora coloca em perigo.

É provável que uma alusão semelhante à aliança noética esteja refletida em Jeremias 14.20-22, onde talvez receba referência ainda mais explícita (Jr 14.21b).

Em Jeremias 33.20-26, a aliança de Deus “com o dia e a noite” é explicitamente lembrada.²¹ Está é, mais provavelmente, uma referência à aliança noética, bem como o restante da mensagem em Jeremias 33.25. Claramente, a aliança em questão é considerada permanente e indestrutível, e a garantia dada aqui ressoa com a forte linguagem afirmativa utilizada no contexto da aliança noética (cf. 8.21-22).²²

Ezequiel 34.25-30; 37.26; Isaías 54.9-10

Todos esses três textos mencionam uma futura “aliança de paz” que ecoa características da aliança noética. Em Ezequiel 34.25-30, essa aliança prenunciada (feita por Yahweh com seu povo resgatado) é retratada em termos do rejuvenescimento da natureza e do banimento de animais selvagens.

Tal aliança de paz entre Yahweh e o povo restaurado de Deus é mais uma vez anunciada em Ezequiel 37.26. Aqui ela também é descrita como “aliança perpétua” e envolve a multiplicação do povo, possivelmente ecoando a ordem da criação, “sede fecundos, multiplicai-vos”, reiterada no contexto da aliança noética. Embora não haja menção explícita da natureza aqui, o conceito do santuário de Deus em seu meio lembra ao leitor atento a imagem idílica de harmonia retratada no Éden.

Isaías 54.9-10 contém a referência mais explícita à aliança noética. Novamente, o contexto é a esperança israelita de uma restauração futura. Esse futuro idílico é descrito em termos de uma aliança de paz absolutamente segura, como o

juramento solene que Deus fez em relação a outro dilúvio. A símile entre a aliança noética e a futura aliança de paz entre Deus e Israel sugere implicitamente que o ponto crucial proclamado aqui “tinha um significado que transcendia muito o próprio Israel e afetava o mundo inteiro”.²³

Em vez de ser uma inovação dos profetas, essa “aliança de paz” prenunciada pode muito bem ser a projeção de uma tradição antiga no futuro,²⁴ como os diversos ecos da aliança noética talvez sugiram.

Além desses textos proféticos, Dell examina várias passagens de salmos/sabedoria que talvez apontem para a antiguidade da tradição de criação israelita.²⁵ Dos textos mencionados, entretanto, poucos parecem ser diretamente relevantes para a aliança noética.²⁶ A ligação entre o rei ideal e a ordem da criação no Salmo 72 ecoa os conceitos semelhantes observados em alguns dos textos proféticos discutidos. A aliança noética é aparentemente aludida no salmo 104.9, onde é feita referência a Deus estabelecendo limites às águas a fim de que não cobrissem a terra de novo, e uma alusão semelhante talvez seja intencional no salmo 148.6.

Significado teológico da aliança universal

O significado teológico da aliança noética é, no mínimo, duplo. Em primeiro lugar, ela é a base para nossa confiança atual em Deus como Sustentador. É a aliança noética que nos dá a certeza de que Deus sustentará a ordem da criação apesar do caos que continuamente ameaça subjugá-la. Como Rendtorff (1993, p. 108-109) bem observou (em resposta à pergunta: “Como podemos ter certeza de que não mais haverá ‘descriação’ da terra?”),

a resposta da história primitiva é inequívoca: nada absolutamente sugere que isso não se repetirá. Pelo contrário, a declaração de que “é mau o desígnio íntimo do homem desde a sua mocidade” é explicitamente repetida (8.21; cf. 6.5). (...) Razão para o perigo, portanto, ainda existe; a terra não é mais “muito boa” e nunca mais poderá ser. Deus, contudo, ainda permite que ela continue existindo. Ele se compromete a fazê-lo. (...) Assim sendo, segundo a ideia por trás da história primitiva da Bíblia, o motivo para que os seres humanos possam confiar nas ordens da criação não é encontrado simplesmente na criação em si. Pelo contrário, a existência da criação está profundamente ameaçada por todas as coisas que constantemente acontecem nela, as quais são tudo, menos boas. O fato de que ela continua a existir a despeito disso é por causa da obrigação autoimposta por Deus, sua aliança com Noé. E esta é a razão por que os seres humanos podem ter confiança na criação (...).

Em segundo lugar, visto que a aliança noética oferece a estrutura bíblico-teológica dentro da qual todas as alianças divino-humanas operam, seu âmbito universal é, sem dúvida, significativo. Conforme sugerido pelas alusões a Gênesis 1 observadas anteriormente, o escopo universal dessa aliança implica que a bênção para a qual a humanidade foi criada e para a qual a criação foi agora preservada abrangerá, no fim, não apenas um povo ou uma nação, mas toda a terra. Assim sendo, apesar de as narrativas patriarcais refletirem uma nítida limitação de foco, a ênfase universal de Gênesis 1–11 não é totalmente perdida nos capítulos subsequentes desse livro e além. Logo, conforme Anderson (1999, p. 95-96) observa,

uma escatologia, ou esperança de consumação futura, é incipiente na história do dilúvio. O Criador direciona a história humana do possível caos a uma nova época em que as relações entre seres humanos, criaturas não humanas e seu ambiente serão reordenadas. O arco-íris é um sinal do propósito de Deus que abrange a história desde a criação até a nova criação. (...) Na perspectiva cristã, a aliança noética pertence a uma história de alianças divinas que culmina na “aliança eterna”, feita por meio do sangue (sacrifício) de Jesus Cristo (Hb 13.20). A aliança de paz de Cristo não substitui a aliança noética: aquela é edificada sobre esta, assim como o templo construído sobre os níveis graduados de um zigurate repousa sobre uma base ampla.

Dell (2003, p. 131) conclui em uma perspectiva semelhante:

A vontade final de Deus é de paz e harmonia em uma criação ideal. A aliança noética é o eixo em torno do qual essa promessa de um futuro brilhante gira. (...) Deus fez uma promessa, um acordo, uma aliança com todas as pessoas, os animais e a terra, dizendo que nunca permitirá que o caos criativo suceda e destrua a criação divinamente concedida. Ele manterá a ordem sobre o caos, e o sinal que utilizará para conservar sua aliança para sempre com a terra é o arco-íris.

Aliança de criação?

Ao passo que a análise acima reconheceu ligações claras entre a aliança noética e a criação, vários estudiosos vão além, sugerindo que a aliança noética é, na verdade, uma renovação de uma aliança já existente – uma que Deus fizera no contexto da própria criação. Como já foi observado, os teólogos tradicionalmente federalistas sugerem uma “aliança de obras” pré-queda e uma “aliança de graça” pós-queda (esta última começa com Adão e é confirmada pelo *protevangelium* de Gênesis 3.15), mas vários defensores recentes de uma “aliança” pré-diluviana preferem falar em termos de uma aliança abrangente estabelecida entre Deus e sua criação. Tal aliança não foi estabelecida entre Deus e a humanidade em algum momento posterior à criação; em vez disso, essa aliança de/com a criação foi estabelecida no próprio ato de criação.

Argumentos exegéticos a favor de uma aliança de criação

Uma defesa exegética de tal “aliança com a criação”, supostamente implícita em Gênesis 1–2, foi formada, entre outros,²⁷ por Dumbrell (1984, p. 11-43), para quem esta aliança foi estabelecida com a criação em geral, não com a humanidade em particular.²⁸

O argumento de Dumbrell apoia-se significativamente em sua exegese de Gênesis 6.18, de cujo texto ele infere que a aliança ali anunciada é simplesmente a confirmação da aliança que Deus já havia “trazido à existência pelo próprio ato da criação” (1984, p. 43). Essa conclusão é baseada principalmente em duas observações: a maneira como a aliança noética é introduzida e a maneira como sua ratificação é descrita.

Gênesis 6.18 (cf. 9.8-17) introduz a aliança noética com um pronome possessivo: “minha aliança” (B\$řîTî). Para Dumbrell, “a interpretação mais natural (...) é a de uma referência a um acordo existente a ser preservado, ao qual nenhum outro apelo específico é necessário além de sua denominação como ‘minha aliança’” (1984, p. 24).

Outro fator importante no argumento de Dumbrell é a conotação precisa dos outros verbos hebraicos utilizados com relação a uma “aliança”, especialmente o verbo H@qîm (estabelecer). Como em Gênesis 17 (onde o conceito de aliança reaparece na narrativa de Abraão após sua introdução inicial em Gn 15.18), os verbos n*T~n (dar) e H@qîm são usados com referência à aliança noética, não o verbo mais idiomático K*r~T (cortar) – o mais comumente associado ao início de uma aliança divino-humana no Antigo Testamento (cf. a aliança abraâmica, Gn 15.18; a aliança mosaica, Êx 24.8; a aliança davídica, Sl 89.3; a nova aliança, Jr 31.31). Dumbrell afirma que a ratificação de alianças seculares refletida no Antigo Testamento é igualmente descrita por este mesmo verbo e que nenhum dos verbos análogos usados com relação a uma B\$řîT é sinônimo perfeito de K*r~T. Tais verbos, declara ele, não são empregados com referência à iniciação de uma aliança (isto é, o ponto de entrada), mas aparecem de modo sistemático em relação a alianças anteriormente estabelecidas.²⁹ A partir disso, Dumbrell conclui: “É mais provável que, em contextos onde H@qîm B\$řîT aparece (Gn 6.18; 9.9,11,17; 17.7,19,21; Êx 6.4; Lv 26.9; Dt 8.18; 2Rs 23.3), a expressão não se refira à instituição de uma aliança, mas à sua perpetuação” (1984, p. 26). Se, conforme Dumbrell insiste, o verbo H@qîm for usado exclusivamente para a perpetuação de um relacionamento preexistente, deve-se então reconhecer que Gênesis 6.18 se refere a uma aliança já existente.

Além dos argumentos acima, Dumbrell (1984, p. 33-39; 1989, p. 137-156) também encontra evidência implícita de uma aliança de criação (isto é, um compromisso de alcançar o propósito da criação) na própria narrativa de abertura (ou seja, Gn 1.1–2.4a). Assim, a relação pactual está implícita na função exclusiva da humanidade como imagem divina; tomar parte no descanso divino é o objetivo da aliança, e isto está condicionado à submissão à autoridade de Yahweh (isto é, viver sob a realeza de Yahweh).

Outros defensores de uma aliança de criação (por exemplo, Robertson, 1980, p. 19-21) buscam apoio bíblico em Jeremias 33.20-26.³⁰ Nestes versículos, Deus menciona expressamente sua “aliança com o dia e a noite” (Jr 33.20, minha tradução) e parece associá-la aos “padrões fixos do céu e da terra” (Jr 33.25, minha tradução) que ele estabeleceu. Portanto, Robertson questiona (1980, p. 19): “Quando foi que Deus estabeleceu uma ‘aliança’ com ‘o dia e a noite’?” e observa que só existem duas possibilidades: “Estas expressões, ao que parece, referem-se ora às ordens de criação de Deus ora às ordens da aliança com Noé. Em ambos os casos, a regularidade do dia e da noite desempenham um papel preeminente”.

No entanto, apesar de admitir que Jeremias poderia estar aludindo a Gênesis 8.22, Robertson conclui em favor de uma alusão a Gênesis 1.14, principalmente com base em um segundo texto de Jeremias (Jr 31.35-36), onde uma analogia similar é empregada. Robertson reconhece que este segundo texto não usa o termo “aliança”, mas observa que a terminologia presente – “estatutos” ou “leis fixas” (no hebraico, j(q) – é utilizada em expressões paralelas em outros lugares (por exemplo, 1Rs 11.11; 2Rs 17.15; Sl 50.16; 105.10). Robertson observa ainda que os detalhes fornecidos em Jeremias 31.35 correspondem aos da narrativa da criação, mas não aos da aliança noética:

É bastante interessante o fato de que a referência ao sol e à lua especificamente como luminares para o dia e a noite seja encontrada na narrativa da criação, mas não na narrativa que descreve a aliança de Deus com Noé. Além disso, a narrativa da atividade criativa do terceiro dia refere-se às estrelas e à lua (Gn 1.16), assim como Jeremias 31.35. O registro da aliança de Deus com Noé não faz menção das estrelas.

Por essas razões, Robertson conclui que tanto Jeremias 31.34-35 quanto Jeremias 33.20-26 aludem às ordenanças divinas da criação e, por conseguinte, a uma aliança estabelecida no contexto da criação, não à aliança com Noé após o dilúvio.

Argumentos exegéticos criticados

Antes de Gênesis 6.18, não há sequer indício do estabelecimento de uma aliança – pelo menos entre Deus e os seres humanos.³¹ Terminologia pactual explícita está notavelmente ausente na narrativa da criação. Conforme já foi observado, a ausência de tal linguagem pactual não exclui a possibilidade de Deus ter estabelecido uma aliança no contexto da criação (cf. a ausência de terminologia pactual explícita em 2Sm 7). No entanto, ao contrário da aliança davídica – para a qual há ampla base explícita em outros lugares (por exemplo, 2Sm 23.5; Sl 89.3,28,34; 132.12) – a evidência corroborativa de uma aliança pré-diluviana entre Deus e a criação é um pouco tênue. Ademais, embora a situação de Adão e Eva antes da queda possa ter sido semelhante à situação vivenciada nos termos das alianças divino-humanas subsequentes, ela não foi idêntica. Como Dell

(2003, p. 129) sugere, Dumbrell “ênfatiza pouco o papel desempenhado pelo pecado humano na inauguração dessa aliança [de criação] após o dilúvio”. Conforme observado, o fato de o narrador bíblico optar por empregar terminologia pactual explícita somente após a queda e no contexto de uma grande ameaça ao cumprimento do propósito de Deus deve, certamente, ser significativo.

Assim como a gritante ausência de evidência comprobatória à sua aliança de criação, a exegese que Dumbrell faz de Gênesis 6.18 pode ser contestada. Êxodo 19.5 analogamente anuncia a inauguração formal da aliança mosaica (cf. Êx 24.8), referindo-se a ela (ainda não estabelecida) como “minha aliança”. Em consonância com sua sugestão anterior, Dumbrell (1984, p. 80-81) mais uma vez sugere que um elemento de continuidade está refletido aqui pelo sufixo pronominal: “A expressão ‘minha aliança’ contém as mesmas implicações unilaterais sugeridas por referências como Gênesis 6.18; 9.9ss., sugerindo, assim, que a revelação do Sinai pode, de fato, ser apenas uma especificação adicional de um relacionamento já existente”. Todavia, este é um argumento claramente circular; Dumbrell parte, sem criticar, do princípio de que a aliança noética deve ser entendida como uma expansão de sua “aliança com a criação”. Sem essa premissa, a conclusão de Dumbrell com respeito à aliança mosaica não é imediatamente evidente. Com efeito, ela é gravemente questionada pelo fato de que a aliança do Sinai é apresentada como um novo desenvolvimento na narrativa do Pentateuco. Além disso, haja vista o uso do verbo K*r~T (cortar) em Êxodo 24.8 (segundo Dumbrell, um verbo empregado apenas no contexto da iniciação de uma nova aliança), isso é algo que até mesmo ele deve reconhecer.

Seja como for, uma leitura atenta dos textos relevantes demonstra amplamente a falácia da premissa subjacente de Dumbrell. Weinfeld oferece uma lista mais abrangente de tais textos e, por isso, fornece uma base melhor para avaliar a afirmação de Dumbrell.³² Em vários textos citados por Weinfeld, os verbos principais referem-se, de fato, a alianças estabelecidas, não a iniciações de novas alianças (por exemplo, 2Sm 23.5). Contudo, isso não acontece de modo uniforme, e este é um padrão claramente difícil de se manter por vários textos (por exemplo, Nm 25.12; Dt 29.12 [TM 11]; Ez 16.8; 17.13; 2Cr 15.12), possivelmente incluindo os textos pactuais relevantes em Gênesis também (isto é, Gn 6.18; 9.9,11; 17.2,7,19). Além disso, embora o verbo causativo H@qîm possa ser entendido como “confirmar” ou “manter” (por exemplo, Lv 26.9; Dt 8.18), ele tem uma ampla gama de nuances no Antigo Testamento (veja Williamson, 2000a, p. 197-198). Assim, uma análise atenta dos textos relevantes

demonstra que a conclusão de Dumbrell é seriamente falha. Por exemplo, como Beckwith (1987, 99, n. 23) observa, o emprego de H@qîm em Êxodo 6.4 ilustra que esse verbo não necessariamente sugere a confirmação ou a perpetuação de uma aliança previamente existente. Da mesma forma, em Jeremias 34.18 pode-se apresentar um forte argumento a favor de uma aliança sendo instituída, não apenas renovada (cf. Jr 34.10). Evidentemente, somente o contexto deve determinar o significado associado a H@qîm em qualquer passagem, por isso Dumbrell está equivocado ao simplesmente inferir, com base na utilização desse verbo, que uma aliança já existente está sendo mantida.³³ Em vez disso, como Weinfeld (1977, p. 260) reconhece, vários verbos podem ser utilizados para refletir a instituição ou a ratificação de uma B\$řîT, sendo um deles H@qîm. Assim sendo, não há argumentos convincentes para interpretar Gênesis 6.18 como uma alusão à reiteração de uma aliança previamente existente. Pelo contrário, conforme sugere uma leitura objetiva, aqui o conceito de uma aliança divino-humana está sendo introduzido pela primeira vez.

Como, então, essa descrição inicial, “minha aliança”, deve ser explicada? Em vez de indicar que se trata de uma aliança já existente, a descrição inicial da aliança noética (assim como a aliança mosaica subsequente; Êx 19.5) como “minha aliança” simplesmente sublinha seu caráter unilateral. Deus descreve a aliança como “minha aliança” porque ele a iniciou e somente ele determinou seus elementos constitutivos. Até mesmo Dumbrell reconhece essa conotação para o sufixo pronominal em ambos os textos (isto é, Gn 6.18; Êx 19.5), e é absolutamente desnecessário ir mais além. Logo, o uso de B\$řîTî (minha aliança) em Gênesis 6 não pode ser considerado um indicador, muito menos uma prova, de que a aliança mencionada nesse capítulo é uma simples reiteração ou expansão de uma aliança já relatada (implicitamente) nos capítulos iniciais de Gênesis. O pronome possessivo simplesmente enfatiza a prerrogativa divina em cada aspecto da aliança em vista. Assim entendido, Gênesis 6.18 anuncia a inauguração formal da aliança noética posteriormente estipulada em Gênesis 8.20–9.17.

Apesar de alguns estudiosos indicarem Jeremias 33.20-26 como fonte de apoio adicional,³⁴ as referências aqui a uma aliança com seres inanimados parecem aludir mais às dimensões da aliança noética refletida em Gênesis 8.22–9.13 (especialmente Gn 8.22) do que a uma “aliança com a criação” implícita em Gênesis 1–3. É bem verdade que a analogia um tanto parecida em Jeremias 31.35-37 pode realmente aludir à ordem fixa estabelecida na criação, mas isso parece construir um argumento pelo silêncio.³⁵ Em qualquer caso, nada é dito de

modo explícito nesse contexto específico (Jr 31.35-37) sobre uma aliança divina com a criação, e é preciso ter cuidado para afirmar que a terminologia é “sinônima” com base no paralelismo hebraico. Nem aqui nem em outros locais é sugerido que o ciclo de dia e noite e as outras ordenanças cósmicas estabelecidas na criação cósmica foram ratificadas por uma aliança divina antes da aliança estabelecida com Noé.

No entanto, apesar de a conclusão de que Gênesis 1–3 deve retratar um relacionamento pactual pré-diluviano é um non sequitur, Dumbrell e outros estão obviamente corretos em reconhecer vários ecos claros da narrativa da criação na aliança noética. Porém, esses ecos sugerem apenas que Deus planejou, por meio de Noé, cumprir seu intento criativo original; eles não pressupõem necessariamente a existência de uma aliança entre Deus e a criação inanimada nem indicam que o material em Gênesis 1–3 deve ser entendido de modo pactual. Em vez disso, “a criação só pode ser chamada de B\$řT do ponto de vista de sua restauração após o dilúvio” (Rendtorff, 1993, p. 134).

A importância do debate

Embora a discussão anterior possa parecer um tanto minuciosa, ela exerce influência direta sobre o nosso entendimento de aliança. Para os teólogos reformados, aparentemente, qualquer relacionamento envolvendo Deus deve ser pactual por natureza – seja seu relacionamento com a criação em geral ou com os seres humanos em particular. A aliança é vista como algo que compõe ou estabelece qualquer relação desse tipo.

Isso, entretanto, não é o que o texto bíblico sugere. Em vez de estabelecer ou compor tais relacionamentos divino-humanos, a aliança sela-os ou formaliza-os. A ordem bíblica é relacionamento, depois aliança; não aliança e, daí, relacionamento.

Deixando de lado a criação por um momento, considere apenas os seguintes exemplos bíblicos de relacionamentos divino-humanos subsequentemente selados por meio de uma aliança: Deus estava claramente em uma relação com Abraão desde Gênesis 12, mas é só em Gênesis 15 que ele a formaliza com uma aliança. Da mesma forma, Deus tinha uma relação com Israel antes da aliança que formalmente estabeleceu com o povo no monte Sinai. Igualmente, ele tinha

um relacionamento com Davi muito antes de selá-lo com uma aliança em 2Samuel 7. Além disso, uma simples leitura de Gênesis 6 sugere que Deus nutria uma relação com Noé antes de selá-la com uma aliança imediatamente após o dilúvio. Assim, a questão não é saber se existia ou não um relacionamento entre Deus e a criação ou entre Deus e a humanidade antes da queda. Sem dúvida, existia. Contudo, insistir em chamar esse relacionamento de “relação de aliança” é algo completamente diferente. Não há prova irrefutável no texto bíblico para tanto. Isso dificilmente é surpreendente se, como sugerido, a aliança era principalmente um meio de selar ou formalizar o relacionamento; ela não o estabelecia. Conforme Waltke (2001, p. 136) expressa, “uma aliança soleniza e confirma uma relação social existente”³⁶.

Desse modo, nossa discussão lança uma luz importante sobre o relacionamento exato entre criação e aliança. Em vez de permitir que a criação seja incluída na aliança,³⁷ a aliança deve ser entendida no contexto da criação. A prioridade da criação sobre a aliança tem importantes implicações para a história redentora ou salvífica. Esta não está meramente preocupada com a restauração do relacionamento divino-humano estabelecido na criação, mas, em última análise, com a renovação de todas as coisas, incluindo a própria criação, a qual, como Paulo lembra, “será libertada da escravidão da decadência em que se encontra, recebendo a gloriosa liberdade dos filhos de Deus” (Rm 8.21 NVI). É rumo a esse objetivo escatológico que cada uma das alianças divino-humanas na Escritura avança. O elo que liga todas as alianças bíblicas é o propósito criativo divino da bênção universal. Cada uma das alianças subsequentes simplesmente nos leva um passo mais perto do cumprimento desse objetivo divino.

¹ Para mais informações sobre a ideia da aliança em geral como projeção, veja McKenzie, 2000, p. 11-39; Nicholson, 1986, p. 3-117. Para a aliança noética em particular, consulte Barr, 2003, p. 11 e Dell, 2003, p. 111-112.

² Para mais informações sobre isso, veja a seguir.

³ Isso acontece, por vezes, até mesmo em círculos conservadores; por exemplo, McComiskey, Walton.

⁴ Isto se dá, em grande parte, por causa do impacto da crítica literária e canônica, bem como do interesse renovado pela sabedoria israelita (com sua ênfase na teologia da criação).

⁵ Este é o principal argumento no trabalho de Dell, embora ela veja a trajetória tomando forma ao longo de, pelo menos, três estágios de desenvolvimento (2003, p. 130).

⁶ Clines, 1997, p. 80.

⁷ As seguintes observações são feitas por vários estudiosos; para uma discussão mais detalhada, consulte Smith, 1977, p. 310-311.

⁸ Como Wenham (1987, p. 206) comenta, “se não fosse a lógica alterada de Deus, no sentido de que agora ele cita a depravação do homem como motivo para misericórdia em vez de juízo, os descendentes de Noé estariam caminhando rumo à extinção em outro dilúvio”.

⁹ Barr (2003, p. 17-22) destaca uma série de diferenças nos discursos aqui (Gn 8.21-22; 9.1-7,8-17), o que certamente exige explicação (por exemplo, a ausência de “aliança” nos dois primeiros discursos e sua preponderância no terceiro). No entanto, tais anomalias podem ser explicadas em termos das diferentes etapas envolvidas na inauguração dessa aliança – sacrifício, promessas e obrigações – anteriores ao anúncio formal do juramento solene e seu sinal. Isso explicaria a relutância do autor em inserir uma referência a “aliança” em Gênesis 9.1-7, independentemente de quão “fácil” seria tal interpolação.

¹⁰ Waltke (2001, p. 127) sugere o seguinte:

A Deus resolve nunca mais destruir a terra ou a humanidade 8.20-22

B Ordem para os homens serem fecundos 9.1

C Legislação relacionada ao sangue 9.2-6

B¹ Ordem para os homens serem fecundos 9.7

A¹ Aliança e sinal divinos de nunca mais destruir toda a carne 9.8-17

¹¹ Como Wenham (2003, p. 29) perspicazmente observa, “o texto atribui a mudança no coração de Deus ao sacrifício de Noé. (...) Mais uma vez (cf. 4.3-6), Gênesis declara algo a respeito de sacrifício por meio de uma narrativa: aqui ele ilustra como o sacrifício de um homem justo pode expiar os pecados dos outros; nesse caso, os pecados de toda a raça humana”. Goldingay (2003, p. 177) objeta

à “estranha lógica” da divisão de versículos feita pelo TM aqui, mas sua modificação hipotética na sintaxe (unindo Gn 8.21a a Gn 8.20 e começando uma nova frase com “O

Senhor

disse”) resulta em uma anomalia ainda mais notável, como Goldingay reconhece. Seja como for, ele parece reconhecer que o sacrifício de Noé desempenhou algum papel na longanimidade de Deus.

¹² Como Wenham (1987, p. 189) observa, “a insistência anterior de que sete pares de animais limpos deveriam ser postos na arca mostra que a narrativa pressupõe a necessidade de sacrifício”.

¹³ Como Anderson (1994, p. 157) conclui, “embora obrigações legais sejam apresentadas na aliança noética, a permanência da aliança é baseada no compromisso incondicional de Deus com a criação humana e não humana, para o bem ou para o mal (...) a esperança para o futuro não repousa sobre o desempenho ou o aprimoramento humano (...). Em vez disso, a esperança baseia-se no compromisso absoluto de Deus com a criação”.

¹⁴ Manuscritos gregos acrescentam: “e sobre todos os animais domésticos”, mas, de forma significativa, esta classe não é representada no TM. Barr (2003, p. 16, n. 6) insiste que o enfático “todos” em Gênesis 9.2 é enigmático (o “pavor e medo” dos humanos não é compartilhado por algumas criaturas, tais como leões, tigres, crocodilos, cobras e tubarões). No entanto, ele parece fazer vistas grossas ao fato de que o próprio texto permite exceções a essa situação geral (cf. Gn 9.5). Além disso, até mesmo essas criaturas mais agressivas preferem manter distância da humanidade, geralmente atacando apenas quando os humanos invadem seus territórios. Veja também Goldingay, 2003, p. 180.

¹⁵ Embora juntos esses dois textos (Gn 1.29; 9.3) indiquem que uma dieta vegetariana havia sido o ideal divino, o conceito de sacrifício animal refletido na oferta de Abel (cf. Gn 4.4) talvez sugira que os animais domésticos (em oposição à caça) eram implicitamente parte da dieta humana desde o início.

¹⁶ Obviamente, esta legislação serve para conter o tipo de violência que havia ocasionado o dilúvio (cf. Gn 6.11-13).

¹⁷ Outros o entendem como a suspensão do arco de Deus (mesma palavra

hebraica), indicando o fim da hostilidade divina. Essa ideia (de que o “arco nas nuvens”, de alguma forma, simboliza uma aliança de paz) recebe respaldo em Isaías 54.9-10 e Oseias 2.18; veja também Batto, 1987.

¹⁸ Essa é a tradução um tanto enérgica de Wenham da edição original alemã. A TE oficial (Westermann, 1984, p. 473) de Scullion é a seguinte: “A aprovação incondicional que Deus dá à sua criação é a base da história da natureza e da humanidade. Ele é a base de toda a vida, a qual não pode ser abalada por catástrofes naturais de qualquer tipo nem (...) por transgressões, corrupção ou revolta dos seres humanos. A garantia de Deus permanece firme ‘enquanto a terra durar’”.

¹⁹ Com efeito, os efeitos negativos da deslealdade à aliança na terra são ainda mais acentuados na aliança mosaica.

²⁰ Veja a seguir.

²¹ Dell inexplicavelmente cita apenas Jeremias 33.20-22. Talvez tenha sido um lapso de sua parte.

²² Para a sugestão de que a aliança em vista aqui se refere a uma aliança com a criação anterior ao dilúvio, veja a seguir.

²³ Westermann (1969, p. 275), citado por Dell, 2003, p. 121, n. 10.

²⁴ Conforme sugerido por Batto, 1987, embora ele remeta o tema da paz a um mito primitivo segundo o qual os deuses se colocaram sob juramento para manter a paz e a harmonia com a criação e a humanidade após uma tentativa fracassada de erradicar a humanidade depois de uma revolta.

²⁵ Veja Dell, 2003, p. 122-124.

²⁶ Apesar de Jó 5.23 mencionar uma aliança envolvendo a criação humana e não humana, essa aliança (como Dell admite) é meramente metafórica para a harmonia entre o homem e o ambiente natural.

²⁷ Cf. a obra autopublicada de M. G. Kline, Kingdom Prologue (1986), onde uma argumentação exegética semelhante à de Dumbrell é apresentada a favor de uma aliança com a criação.

²⁸ [Beckwith \(1987, p. 99, n. 23\) sugere que Dumbrell é adepto de Robertson \(1980\) com respeito a essa suposta aliança com a criação. Apesar de certamente haver semelhanças, para Dumbrell \(1984, p. 32\), essa suposta aliança foi feita com a criação de modo geral: “Não poderia \(...\) haver duas partes envolvidas em qualquer acordo básico feito por Deus em virtude da própria criação” \(ênfase minha\), ao passo que, para Robertson \(1980, p. 67\), ela foi estabelecida com a humanidade em particular: “Pelo ato de criar o homem à sua própria imagem, Deus estabeleceu um relacionamento singular entre ele mesmo e a criação” \(ênfase minha\).](#)

²⁹ [Cf. Dumbrell, 1984, p. 25-26; veja também McConville, 1997, p. 748-749.](#)

³⁰ [Dumbrell também usa este texto como base em, pelo menos, uma de suas publicações \(2002a, p. 26\).](#)

³¹ [Todavia, Hugenberg \(1994, p. 216-279\) apresenta um argumento convincente a favor da identificação de uma aliança matrimonial em Gênesis 2.23-24.](#)

³² [Weinfeld, 1977, p. 260.](#)

³³ [O próprio Dumbrell \(1984, p. 25, n. 17\) observa a exceção de Ezequiel 16.8 \(“estendi sobre ti as abas do meu manto e cobri a tua nudez; dei-te juramento e entrei \[Boa\] em aliança contigo, diz o](#)

Senhor

Deus; e passaste a ser minha”), sugerindo que a fórmula legal poderia ter sido considerada inadequada neste contexto de um “casamento” entre Yahweh e Israel. No entanto, é preciso reconhecer que os profetas – incluindo Ezequiel – não refletem tal relutância em usar metáfora legal com referência ao relacionamento de Deus com seu povo em outros lugares. Além disso, a metáfora certamente não é menos “inadequada” na ausência da fórmula legal exata.

³⁴ [De forma significativa, McComiskey \(1985, p. 216\) é relutante em usar Jeremias 33 para apoiar a extensão do conceito de aliança ao período anterior a Noé. Não é claro para mim por que Dumbrell ignorou, de modo geral \(porém, cf. 2002a, p. 26\), a possível relevância do texto para sua aliança postulada com a criação, uma vez que esta seria uma “prova” bastante evidente para sustentar seu](#)

argumento. Possivelmente, o uso do verbo (vîm, “estabelecer/colocar”) nesta ocasião sirva para explicar o cuidado anterior de Dumbrell (sou grato a Michael Stead por esta sugestão).

³⁵ Essa objeção tem vantagens e desvantagens. Todavia, visto que a narrativa da criação é, sem dúvida, o relato mais abrangente, a ausência de terminologia de criação em Gênesis 8.22–9.17 deve ser esperada.

³⁶ Waltke entende o verbo (qWm) em Gênesis 6.18 como a confirmação de um relacionamento previamente existente (entre Deus e Noé), não como o novo desenvolvimento de uma aliança existente (cf. Dumbrell).

³⁷ Fazendo justiça a Dumbrell, é preciso notar que ele também se opõe à subordinação da criação à aliança.

Alianças programáticas de
Deus com os patriarcas



Alianças patriarcais em seu contexto bíblico-teológico

A aliança noética nunca foi anulada, conforme atestado pela validade contínua de seu sinal – o arco-íris. Por conseguinte, alianças divino-humanas subsequentes devem ser consideradas no contexto de sua estrutura global. Em vez de substituir a aliança estabelecida entre Deus e Noé, as alianças patriarcais, a despeito do foco primário menor, têm os mesmos objetivos finais em vista. Isso fica evidente pela agenda programática anunciada a Abraão em Gênesis 12.1-3.

Agenda programática

A passagem de 12.1-3 é claramente um texto essencial no livro de Gênesis. Anunciando uma nova fase nas condutas de Deus com a humanidade, ela surge no contexto geral do prólogo primitivo e no contexto específico do incidente de Babel. Estes três versículos determinam a agenda não só para as narrativas patriarcais, mas também para o restante do Pentateuco e além. Portanto, este discurso divino a Abrão é uma das mais importantes revelações em toda a Escritura. Com efeito, ele foi bem descrito como a Magna Carta da Bíblia. Nele, encontramos uma sinopse da agenda divina onde o plano de resgate da humanidade é revelado. A necessidade de tal missão foi sublinhada repetidamente nos capítulos precedentes, nos quais a propagação desenfreada de pecado e juízo foi traçada desde o jardim do Éden até a torre de Babel. Porém, aqui em Gênesis 12, o plano redentor de Deus é finalmente revelado. Ele foi insinuado nos capítulos anteriores, mas é divulgado de modo mais completo agora. Conforme expressa o apóstolo Paulo,¹ aqui Deus anuncia o evangelho antecipadamente a Abraão.

Envolto pelos comentários do narrador (Gn 12.1,4a), este discurso divino é constituído por uma série de promessas associadas à disposição de Abraão em obedecer às instruções de Yahweh. A primeira parte do discurso divino é razoavelmente simples: Deus dá a Abraão uma ordem, “vai”, e apresenta o prospecto de nacionalidade (uma grande nação, uma bênção e um grande nome). No entanto, apesar de a parte inicial desse discurso ser relativamente clara, a interpretação da segunda parte é muito mais complicada. Isso acontece por causa de dois fatores, ambos os quais dizem respeito à gramática hebraica. O verbo “ser” (hyh), encontrado no final do versículo 2, está em forma volitiva, isto é, uma forma verbal que geralmente é lida como imperativo, embora a maioria das traduções não o apresente assim (cf. NVI; ESV; TNIV). Então, o primeiro problema é saber se Deus dá a Abrão uma ordem ou duas.

O segundo problema diz respeito à forma do verbo no final do versículo 3. Aqui a forma nifal do verbo “abençoar” (BrK) pode indicar uma ideia passiva (a saber, as pessoas serão abençoadas por meio de Abrão) ou uma ideia reflexiva (a saber,

as pessoas se abençoarão por meio de Abrão). Desse modo, o intérprete enfrenta um dilema exegético – qual dessas duas possibilidades foi pretendida aqui? Será que o nifal carrega um significado passivo ou reflexivo no que tange essa promessa específica?² Optar por um dos caminhos é ainda mais complexo pelo fato de que, nos trechos onde a promessa é reiterada nas histórias patriarcais, uma forma verbal diferente é, por vezes, utilizada, a qual costuma ser reflexiva em acepção.³

Portanto, embora, a princípio, a interpretação destes versículos possa parecer simples, o significado preciso é complexo por causa dessas duas características do texto hebraico. Diante da tremenda carga teológica da passagem, ambas as questões devem ser analisadas com cuidado.

Forma imperativa do verbo hyh

Tal como está, o texto hebraico tradicional (TM) pode ser interpretado ora como uma oração enfática de consequência, “a fim de que sejas realmente bendito”, ora como uma segunda ordem, “sê uma bênção”. Apesar de as traduções em inglês claramente favorecerem a primeira opção, estudos mais recentes sustentam a segunda.^{4*} Infelizmente, portanto, esta é uma área em que a opinião científica se divide de forma acentuada. Algumas pessoas chegaram até mesmo a sugerir a remoção total do problema por meio de uma cirurgia textual – mantendo as consoantes hebraicas e dispondo diferentes pontos de vogal,⁵ o texto pode ser alterado para: “e ele [isto é, “o nome”, v. 2c] será uma bênção”. Contudo, uma medida tão extrema é desnecessária, especialmente por ser possível captar o sentido do texto como ele se encontra, e a última é, sem dúvida, a leitura mais difícil.⁶

Base para a leitura do verbo como um segundo mandamento divino pode ser encontrada em Gênesis 17.1b, onde uma construção semelhante (uma locução verbal imperativa envolvendo hyh + X) é encontrada. Aqui o verbo, sem dúvida, mantém sua força imperativa (“ande segundo a minha vontade e seja íntegro” Gn 17.1 NVI, meu *itálico*). É possível aduzir mais suporte para uma leitura imperativa a partir do fato de que ambos os imperativos em Gênesis 12.1-3 são seguidos por coortativos – uma construção que normalmente expressa finalidade ou resultado. Uma vez que a primeira oração imperativo-coortativa exprime uma promessa condicional, parece razoável concluir que uma construção idêntica na

mesma unidade de texto deve ser interpretada da mesma forma (isto é, como uma segunda promessa condicional). Assim entendida, a comissão divina de Abraão era dupla: ele tinha de “ir” e “ser uma bênção”.⁷ O significado dessa estrutura dupla de ordem-promessa será esclarecido a seguir.

Significado da forma nifal de BrK

Mais uma vez, existem duas linhas principais de interpretação: o verbo hebraico aqui, *n!Br\$KW*, é geralmente entendido ora em um sentido passivo (isto é, “todas as famílias da terra serão abençoadas por seu intermédio”), ora em um sentido reflexivo (isto é, “por seu intermédio, todas as famílias da terra se abençoarão”).⁸ Conforme já foi mencionado, essa dificuldade interpretativa é agravada pelo fato de que duas formas verbais diferentes são usadas em relação a essa promessa específica nas narrativas patriarcais: o nifal, geralmente passivo, é usado em Gênesis 12.3, 18.18 e 28.14, ao passo que o hitpael, basicamente reflexivo, é usado em Gênesis 22.18 e Gênesis 26.4. Uma vez que o sentido reflexivo pode ser transmitido por ambas as formas verbais, será que a tradução tradicional passiva deveria ser abandonada?

A antiguidade da interpretação passiva é refletida tanto pela Septuaginta quanto pelo Novo Testamento (cf. At 3.25; Gl 3.8). Além disso, seria plausível alegar que, se o objetivo fosse haver uma voz reflexiva, isso poderia ter sido comunicado de forma inequívoca com o uso consistente do hitpael, essencialmente reflexivo. Defensores de uma tradução reflexiva, em contrapartida, afirmam que uma conotação passiva poderia ter sido transmitida sem ambiguidade por formas verbais alternativas (isto é, o particípio passivo do qal ou pual) e que o significado da expressão reflexiva (evocar bênção sobre si mesmo usando o nome de Abraão) é ilustrado por vários casos desse tipo de fórmula em outros lugares (cf. Gn 48.20; Rt 4.11; Zc 8.13).

No entanto, o fato de que as promessas são explicitamente relacionadas à pessoa de Abraão, não ao seu nome, constitui um grave problema para quem pretende interpretar o verbo de forma reflexiva. Outra dificuldade é que o contexto prenuncia que as nações terão parte na bênção de Israel (no v. 3a, o que se espera que seja a norma é expresso no plural);⁹ assim, meramente desejar essa bênção seria “decididamente um anticlímax” (Dumbrell, 1984, p. 70). Além disso, uma interpretação exclusivamente reflexiva desse texto parece estar descartada por

textos relacionados onde o nifal é empregado. Isso fica mais evidente em Gênesis 18.18, onde uma declaração relativa a um mero desejo expresso por outras nações dificilmente explicaria a relevância internacional de Abraão. Parece improvável, portanto, que essas ocorrências da forma nifal de BrK devam ser interpretadas reflexivamente, apesar da presença do hitpael em Gênesis 22.18 e Gênesis 26.4. Como, então, essas ocorrências do hitpael devem ser explicadas?

Uma forma plausível de dar uma explicação é dando ao nifal um sentido “intermediário” (isto é, “ganhar/encontrar bênção”). Essa tradução tem a vantagem de incorporar tanto um significado passivo quanto reflexivo, o que pode ajudar a explicar por que o compilador de Gênesis permitiu que ambas as formas do verbo permanecessem inalteradas no texto final.¹⁰ Ademais, se o objetivo fosse um sentido intermediário, em vez de passivo, isso também explicaria por que as formas verbais passivas mais comuns (particípio passivo do qal ou pual) de BrK não foram empregadas. Além disso, como Dumbrell (1984, p. 71) corretamente assinala, “tal sentido também seria mais congruente com a posição geral do Antigo Testamento em relação a missão, segundo a qual as nações são consistentemente apresentadas como buscadoras, achegando-se a um Israel reconstituído”.

Todavia, mesmo se o nifal transmitir essa ideia de “encontrar bênção”, isso ainda deixa sem explicação a distribuição das duas formas de BrK nos textos relevantes. Por que o nifal é usado em Gênesis 12.3, Gênesis 18.18 e Gênesis 28.14, e o hitpael é usado em Gênesis 22.18 e Gênesis 26.4? Em vez de partir do princípio de que o editor final utilizou essas diferentes formas verbais arbitrariamente ou, de alguma forma, relutou em impor uniformidade ao seu texto por causa do material subjacente da fonte, vale a pena examinar mais de perto como o nifal e o hitpael são empregados nesses textos específicos. Uma comparação cuidadosa sugere que, em lugar de serem usadas como sinônimos, as formas verbais possuem uma nuance distinta (Williamson, 2000a, p. 227-228).¹¹ Onde o nifal é empregado, uma situação menos direta está subentendida: aquele por meio de quem as nações adquirirão bênção é Abraão (ou, no caso de Gn 28.14, especialmente Jacó). Em contrapartida, nos contextos onde o hitpael é encontrado, o canal da bênção é a “semente” prometida, por meio da qual a bênção prenunciada será transmitida diretamente (cf. Sl 72.17; Jr 4.2). Assim, a forma hitpael da promessa pode ser entendida como ação realizada para o bem próprio (isto é, um “reflexivo benéfico”, IBHS, §26.2e) e traduzida como “em sua semente, todas as nações da terra adquirirão bênção para si”, ao passo que o nifal pode ser entendido como um intermediário, “por seu intermédio, todas as

famílias da terra experimentarão bênção”.

Agenda dupla de Gênesis 12.1-3

Conforme observado, os comentários do narrador formam uma estrutura para estes versículos.¹² Entre seus comentários, estão dois conjuntos de promessas condicionais relacionados pelo tema de bênção.¹³ A demarcação dessas promessas condicionais é indicada não só pela sintaxe hebraica (a estrutura imperativo-coortativa que se repete), mas também por suas respectivas ênfases. No primeiro segmento (Gn 12.1-2c), Abraão deve ser o receptor de bênção, ao passo que, no segundo (Gn 12.2d-3), ele deve ser o mediador de bênção. A primeira parte do discurso divino concentra-se exclusivamente no relacionamento entre Yahweh e Abraão, e a segunda metade introduz o relacionamento entre Abraão e os outros (isto é, aqueles que Yahweh abençoará ou amaldiçoará conforme o caso). O foco promissório nessas duas seções de Gênesis 12.1-3, portanto, não é idêntico, e é importante que cada um seja definido com clareza e diferenciado com cuidado. Infelizmente, entretanto, essa importante distinção entre as promessas relativas à nacionalidade e aquelas relativas à bênção internacional é frequentemente negligenciada. Clines, por exemplo, equivocadamente reduz ambas as dimensões à sua categoria promissória de “relacionamento divino-humano” (1997, p. 30). Apesar de o relacionamento divino-humano ser, sem dúvida, o elo que une as dimensões nacional e internacional da promessa, é importante não apagar a distinção entre a promessa de uma “grande nação” e a promessa de bênção internacional.

Relacionado ao primeiro imperativo (“Sai!”), está o prospecto de uma situação nacional, transmitido na promessa tríplice: “de ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome” (Gn 12.2). A “grande nação” e o “grande nome” parecem definir mais precisamente a natureza da “bênção” prenunciada. O uso do substantivo Goy (nação) significa que uma entidade geopolítica está em vista. Isso também é fundamentado pelo fato de que a existência de descendentes de Abraão como uma nação (Goy) está intrinsecamente relacionada ao aspecto territorial da promessa divina (Gn 12.7; 17.8; 18.18). Os descendentes sem-terra de Abraão constituem um povo (u~m), mas, a fim de ser uma nação (Goy), eles devem ter um território próprio.¹⁴

O prospecto de um “grande nome” está igualmente relacionado à promessa

maior de nacionalidade. Isso é sugerido por duas coisas. Primeiro, pelo contraste implícito com as aspirações fracassadas dos construtores da torre de Babel (cf. 11.4), cujas tentativas de organização civil (nacionalidade) haviam sido frustradas pelo juízo divino. Segundo, pelo fato de que esse mesmo fenômeno – esta ideia de um “grande nome” – é utilizado com relação a Davi (2Sm 7.9) no contexto de segurança nacional e prestígio internacional.

Assim, a primeira parte de Gênesis 12.1-3 diz respeito sobretudo a Abraão, apresentando-lhe o prospecto de nacionalidade. Há, entretanto, uma mudança sutil no foco promissório na segunda parte desse discurso divino. A ênfase não mais está em uma entidade nacional que se originará de Abraão. Em vez disso, o foco principal é transferido para uma comunidade internacional a quem Abraão mediará bênção. Deveras, o fato de que Deus já não fala em termos de uma “nação” (nem mesmo “nações”), mas de “todas as famílias da terra” (Gn 12.3, minha tradução), talvez seja significativo. Embora o termo hebraico *am* (‘clã’ ou ‘família extensa’) possa funcionar como paralelo de Goy (cf. Jr 10.25; Ez 20.32; Na 3.4), seu emprego no presente contexto talvez insinue a natureza não política da bênção nessa promessa internacional. Isso também pode ser aludido pelo uso do termo *erets* (terra) – que Yahweh tinha amaldiçoado antes (Gn 3.17-19). Esses clãs dispersos da terra que Yahweh havia amaldiçoado serão reunidos pela bênção mediada por Abraão.

Fica evidente, em Gênesis 12.3a, que tal bênção não virá automaticamente para “todas as famílias da terra”. Ela depende da atitude dessas famílias em relação a Abraão. Como Mitchell (1987, p. 30) sublinha, “a promessa de bênção é condicional. Somente aqueles em bons termos com Abraão receberão a bênção; aqueles que lhe forem hostis serão objeto da maldição devastadora de Deus”. Os beneficiários dessa bênção devem “abençoar” Abraão. Abençoar Abraão, assim como seu antônimo em Gênesis 12.3 (isto é, “amaldiçoar”), denota atos, não meras palavras.¹⁵ A maneira como tal “benção” ou “maldição” se traduz em ação não é explicitada, mas ambas são claramente indicativas de determinada mentalidade. Ou as famílias são favoráveis a Abraão e se identificam com ele de alguma forma ou adotam uma atitude desdenhosa e o tratam com leviandade, como alguém sem importância. Em qualquer caso, a relação com Abraão é o que determina aquilo que será recebido: bênção ou maldição.

Logo, pode-se concluir que o discurso de Yahweh em Gênesis 12.1-3 anuncia dois prospectos bastante distintos por uma progressão lógica: a primeira seção (Gn 12.1-2c) concentra-se na bênção nacional prometida a Abraão; a segunda

seção concentra-se na bênção internacional prometida por meio de Abraão. Ainda que sejam claramente distintos, esses dois objetivos promissórios estão relacionados pelo fato de que a bênção prometida na segunda parte do discurso divino depende, de certa forma, da promessa relatada na primeira; isto é, o papel de Abraão como mediador de bênção depende de ele mesmo ser receptor da bênção. Além disso, sua posição culminante no fim do discurso indica que “o principal motivo por trás do chamado de Abraão é o desejo divino de trazer bênção, não maldição, sobre as nações da terra. A promessa de que Abraão se tornará uma grande nação (...) deve ser entendida como algo subserviente à vontade principal de Deus de abençoar todas as famílias da terra”.¹⁶ Portanto, embora os propósitos de Yahweh sejam principalmente do interesse de Abraão e da nação que dele surgirá, eles têm, em última análise, uma preocupação muito mais ampla, “todas as famílias da terra” (Gn 12.3), as quais, por meio de Abraão, também receberão bênção. Em outras palavras, os planos de Deus para Israel sempre foram subservientes ao seu propósito universal, seus planos para todas as famílias da terra.

Tal como indicado, essa agenda dupla de Gênesis 12.1-3 é claramente significativa. Além de fornecer uma visão geral da história da salvação, ela prepara o leitor para algo que, de outro modo, seria uma característica extremamente anômala da narrativa seguinte: a inclusão de dois relatos completamente diferentes de alianças entre Deus e Abraão.

Alianças patriarcais

Para a maioria dos intérpretes, é axiomática a consideração de a aliança de Deus com Abraão ser uma única entidade instituída em várias fases (entre duas e quatro). A forma como essas “fases” são entendidas é determinada pela perspectiva a partir da qual o intérprete atua (ou seja, se uma abordagem “diacrônica” ou “sincrônica” ao texto de Gênesis é adotada).¹⁷

Os estudiosos que partem de uma perspectiva diacrônica geralmente consideram as “fases” da aliança abraâmica uma construção literária em oposição a um conjunto de acontecimentos cronologicamente distintos. É sugerido que essa construção literária se desenvolveu a partir da fusão de diferentes fontes ou tradições que, supostamente, estão por trás da forma final da narrativa abraâmica. Assim entendidos, Gênesis 15 e Gênesis 17 são simplesmente relatos variantes, de diferentes períodos, daquilo que é essencialmente um único acontecimento ou episódio na saga de Abraão. A ideia de estágios distintos ou cronologicamente separados no estabelecimento da aliança abraâmica foi introduzida artificialmente pelo processo editorial que aconteceu durante a compilação do ciclo de Abraão. Desse modo, o que originalmente eram dois relatos separados de uma única aliança abraâmica agora aparecem como duas fases cronologicamente distintas no relacionamento actual.

No entanto, além de envolver várias pressuposições não comprovadas com respeito às diferenças literárias e teológicas entre Gênesis 15 e 17 (veja Williamson, 2000a, p. 81-95), tais análises diacrônicas não explicam a inclusão dessas duas perícopes actuais na forma final da narrativa abraâmica. Esta última deve ser abordada, pois – a menos que se pressuponha, sem qualquer crítica, um processo um tanto fragmentado e incoerente de redação final – cada um desses capítulos faz sua própria contribuição teológica para a narrativa como um todo.

Da perspectiva sincrônica, aqueles que sustentam uma única aliança abraâmica normalmente compreendem sua revelação em fases em termos do desenvolvimento do relacionamento de Abraão com Yahweh. As opiniões se dividem em relação a quando a aliança é inicialmente estabelecida (isto é, em Gn

12 ou Gn 15), mas concordam que os capítulos posteriores, os quais se concentram nas promessas de Deus a Abraão, simplesmente confirmam e amplificam a mesma aliança. Assim entendido, Gênesis 17 não é um relato alternativo do estabelecimento da aliança abraâmica, mas ora uma renovação da aliança previamente estabelecida, ora a próxima fase de seu desenvolvimento, na qual seus aspectos promissórios são complementados por dimensões obrigatórias importantes, porém não reveladas antes.

Todavia, o problema dessas sugestões é que elas não explicam o longo lapso entre estas duas “fases” de estabelecimento de aliança nem, de maneira adequada, as diferenças significativas entre Gênesis 15 e 17 – tanto em termos de sua estrutura pactual quanto de suas ênfases promissórias.

Aliança de Gênesis 15

Assim como a aliança noética (cf. 8.20), o estabelecimento da aliança em Gênesis 15 é introduzido por um ritual sacrificial (Gn 15.9). Esse estranho ritual é geralmente interpretado como um juramento de maldição própria parecido com o de Jeremias 34.18. Aqueles que estão se colocando sob as obrigações da aliança passam entre os animais partidos, declarando, essencialmente, o mesmo destino para si caso deixem de exercer suas responsabilidades. Embora essa interpretação não seja incontestada,¹⁸ principalmente por envolver um sério dilema teológico (a saber, será que Deus pode realmente colocar-se sob tal maldição?), ela permanece sendo o consenso atual e, portanto, reflete-se na maioria dos comentários. O fato de Abrão enxotar as aves de rapina é, sem dúvida, significativo. Normalmente as carcaças desses animais partidos se tornariam alimento de aves necrófagas, mas Abrão evita que isso aconteça – possivelmente significando que Deus não enfrentaria tal destino, uma vez que cumpriria sua promessa solene e, em qualquer caso, triunfaria sobre a maldição da aliança. A despeito de qual seja o simbolismo exato, o ponto importante a observar é que somente Deus (representado pela imagem teofânica de fogo e fumaça) passou entre o animal dissecado, indicando a natureza unilateral dessa aliança específica. Com efeito, o fato de não haver “sinal” algum associado a essa aliança em particular talvez seja explicado pela completa ausência de obrigações humanas. Portanto, a aliança estabelecida em Gênesis 15 é unilateral, mais parecida com uma “concessão real”¹⁹ do que com um “tratado entre suserano e vassalo”, com obrigações assumidas unicamente por Deus.

Essas obrigações – as promessas solenemente garantidas em Gênesis 15 – estão relacionadas à posteridade e ao território de Abraão (isto é, “nacionalidade”). De modo significativo, não há menção em Gênesis 15 de quaisquer dimensões internacionais, nem mesmo de descendentes reais ou de um relacionamento divino-humano perpétuo (Cf. Gn 17). Em vez disso, as promessas aqui dizem respeito unicamente ao estabelecimento de uma “grande nação” (Gn 12.2) em uma região geográfica cuidadosamente definida (Gn 15.18-21). Além disso, a cronologia para o cumprimento desta aliança é declarada de modo bastante explícito (Gn 15.13-16). Nada é revelado (pelo menos em Gn 15) em relação aos acontecimentos subsequentes ao estabelecimento da nação. A aliança em Gênesis 15 não é descrita como “eterna” (cf. Gn 17.7,13,19), nem é dito aqui que a terra seria uma “posseção perpétua” (Gn 17.8). Assim, o foco da aliança ratificada em Gênesis 15 parece ser um pouco menor do que o do capítulo 17. Gênesis 15 é puramente nacional, ao passo que Gênesis 17 incorpora as dimensões tanto nacional quanto internacional. Além disso, a estrutura de cada uma delas é claramente distinta, conforme uma análise mais detalhada da aliança de Gênesis 17 demonstrará.

Aliança de Gênesis 17

Em contraste com a estrutura unilateral de Gênesis 15, a aliança “eterna” de Gênesis 17 é claramente bilateral. Isso fica evidente não só pela maneira como ela é introduzida (“Anda em minha presença e sê irrepreensível para que eu possa estabelecer minha aliança tanto contigo quanto com teus descendentes”, Gn 17.1, minha tradução), mas também por ser definida de modo mais completo nos versículos seguintes (“Quanto a mim... Quanto a ti...” [Gn 17.4,9, minha tradução]). As obrigações humanas são duplas: uma ética e outra ritual.

Comportamento irrepreensível (Gn 17.1) é um pré-requisito para o estabelecimento dessa aliança; as flexões verbais em Gênesis 17.2,7 implicam que ela ainda não havia sido estabelecida com Abraão. A expressão “andar na presença de alguém” sugere, principalmente, a ideia de lealdade e devoção, tal como a de um súdito para com o rei.²⁰ A segunda parte desse imperativo (“e sê perfeito”) esclarece um pouco mais como tal devoção leal deveria ser expressa. A ideia não é de perfeição absoluta ou de impecabilidade moral – este seria um objetivo impossível, e, como leitores, nós já sabemos, com base na descrição de Noé em Gênesis 6, que aquilo que Deus estava exigindo de Abraão aqui é

possível. A ideia parece a de ser íntegro ou completo, de ser totalmente dedicado a Deus. Assim sendo, o comportamento irrepreensível em vista aqui tem a ver tanto com a postura de Abraão quanto com suas ações. Ele deveria ser totalmente comprometido com Deus.

Além desse pré-requisito de comportamento irrepreensível, o rito da circuncisão é necessário para que se “guarde” a aliança e se desfrute de seus benefícios (Gn 17.9-14). A circuncisão também funciona como “sinal” (Gn 17.11), uma característica que parece estar de acordo com uma aliança cuja natureza não é apenas promissória. Assim, diferentemente da “aliança entre as partes” (Gn 15), a aliança de Gênesis 17 incorpora obrigações humanas além daquelas assumidas por Yahweh. Esta é bilateral, ao passo que aquela é unilateral.

Além desta clara diferença na estrutura, há também diferenças importantes nas promessas contidas em cada capítulo. A ênfase promissória em Gênesis 17 é notoriamente diferente de Gênesis 15. Embora as promessas de Gênesis 15 não estejam ausentes por completo (cf. 17.8), a tônica de Gênesis 17 está na importância internacional de Abraão. Sua proliferação numérica (Gn 17.2) é elaborada principalmente em termos de sua transformação em um “pai de numerosas nações” (Gn 17.4-6, minha tradução; cf. Gn 17.16), um prospecto também encapsulado no novo nome que ele recebe neste ponto da narrativa. Apesar de a maioria dos intérpretes entender esta promessa de paternidade multinacional em um sentido físico (isto é, Abraão seria o progenitor de várias nações, não apenas de Israel), o fato de que somente os israelitas e os edomitas podiam traçar sua linhagem a Abraão e Sara sugere que o foco é mais amplo do que uma mera descendência biológica. Isso é sugerido também pelo fato de que a comunidade actual é estendida em Gênesis 17 de modo a incluir membros não biológicos da família de Abraão. Além disso, nos outros lugares onde se emprega a construção gramatical precisa encontrada aqui (isto é, a preposição inseparável *l\$* [a/para] unida ao substantivo *a*B* [pai] em um “sentido resultativo”),²¹ um conceito não físico de paternidade está indiscutivelmente em vista (Williamson, 2000a, p. 158-159). Por conseguinte, esta promessa de paternidade multinacional é mais bem interpretada em um sentido metafórico (ou seja, Abraão será seu benfeitor, como no caso da “paternidade” de José em Gn 45.8). Assim entendido, Abraão será o “pai de numerosas nações” não em termos de descendência biológica, mas de mediação de bênçãos divinas.

A maneira como isso se concretizará é elucidada em Gênesis 17.6b-8. A aliança será estabelecida (isto é, perpetuada) por meio de uma linhagem específica dos

descendentes de Abraão, que exclusivamente herdará as bênçãos a ele prometidas (a promessa de se tornar “uma grande nação”, por intermédio da qual as nações serão abençoadas). Essa linhagem especial da descendência de Abraão começará com Isaque (cf. Gn 17.19-21), e, dela, virá uma linhagem real de “sementes” (os “reis” de Gn 17.6 e Gn 17.16; cf. Gn 35.11). Deveras, não está declarado explicitamente em Gênesis que Deus perpetuará essa aliança por meio de tais descendentes reais de Abraão. Todavia, tal inferência pode ser feita com base no fato de que o contexto de cada um dos três textos em Gênesis que mencionam os “reis” é a transferência das promessas da aliança de geração em geração (cf. Gn 17.7-8,17-21; Gn 35.12). Além disso, a associação da bênção internacional ao rei davídico ideal no salmo 72.17 sugere ainda que a promessa patriarcal será cumprida, em última análise, por intermédio de um descendente real de Abraão, possivelmente o sujeito de Gênesis 22.17b-18 também.²² Parece, portanto, que Abraão se tornará o “pai [isto é, o benfeitor espiritual] de numerosas nações” por meio dessa “semente” real.

Uma aliança ou duas?

É evidente, com base na análise anterior, que as alianças mencionadas em Gênesis 15 e Gênesis 17 são manifestamente diferentes tanto em natureza (temporal/eterna; unilateral/bilateral) quanto em ênfase principal (nacional/internacional). A sugestão de que elas são simplesmente duas fases de uma única aliança é seriamente enfraquecida pela inexplicável lacuna de cerca de 13 anos entre elas e pela projeção constante da aliança de Gênesis 17 no futuro (lit. “farei uma aliança” [Gn 17.2]; “estabelecerei minha aliança” [Gn 17.7, minha tradução]). Ambas as anomalias, bem como as diferenças significativas entre os dois capítulos, sugerem uma explicação sincrônica mais plausível: os capítulos concentram-se em duas alianças distintas, porém relacionadas (Williamson, 2000a, p. 212-214).

Tal conclusão também é sugerida pelo fato de que as diferentes ênfases em Gênesis 15 e Gênesis 17 espelham as duas vertentes distintas definidas na agenda programática de Gênesis 12.1-3. Gênesis 15 concentra-se na promessa divina de transformar Abraão em uma “grande nação” (Gn 12.2), ao passo que Gênesis 17 concentra-se mais na promessa divina de que, por meio de Abraão, “todas as famílias da terra experimentarão bênção” (Gn 12.3, minha tradução). Desse modo, duas alianças distintas foram estabelecidas entre Deus e Abraão. A

primeira (estabelecida em Gn 15) garantia solenemente a promessa divina de transformar Abraão em uma “grande nação”. A segunda aliança (prenunciada em Gn 17, mas ainda não estabelecida) igualmente garantia a promessa divina de abençoar as nações por meio de Abraão e sua “semente”.

O fato de Gênesis 17 prenunciar mais uma ratificação de aliança na narrativa de Abraão também explica vários aspectos anômalos de seu capítulo culminante (Gn 22), especialmente a lógica por trás desse teste de fé extraordinário de Abraão.²³ Se, como sugerido, a anuência de Abraão ao mandamento divino em Gênesis 17.1 era um pré-requisito para o estabelecimento da segunda aliança, sua obediência submissa em Gênesis 22 claramente satisfaz tal exigência. O significado pactual desse incidente também explicaria a necessidade de um sacrifício (mesmo após a vida de Isaque ter sido poupada), o momento escolhido para o segundo discurso divino (Gn 22.15-18) e a ênfase acentuada na obediência de Abraão (Gn 22.16b,18b; cf. Gn 26.5). Acima de tudo, explicaria por que o aspecto internacional da promessa divina – o aspecto da agenda programática que ainda não havia sido ratificada por aliança divina – foi reiterado neste ponto específico (Gn 22.18). É bem verdade que a terminologia pactual típica, tal como B\$řîT ou K*r~T B\$řîT, não é expressamente utilizada no contexto imediato.²⁴ Contudo, com base no contexto do capítulo anterior (cf. 21.22-31), o sacrifício do carneiro e o juramento de Deus podem muito bem sugerir que esta foi, de fato, uma ocasião de estabelecimento de aliança.²⁵

Então, por meio de sua obediência à ordem mais difícil de Deus (Gn 22.2), Abraão demonstrou supremamente seu comportamento irrepreensível e, deste modo, satisfaz o pré-requisito ao estabelecimento dessa aliança específica (Gn 17.1). Ao fazê-lo, Abraão tipificou o comportamento íntegro esperado de seus herdeiros da aliança (Gn 18.18-19) e, mais tarde, exigido de seus descendentes nacionais (Gn 26.5; cf. Ne 9.13).

Herdeiros da aliança

No restante do livro de Gênesis, bem como na própria narrativa de Abraão, a atenção incide principalmente sobre a promessa relativa à “semente” de Abraão. Isso não diminui a importância dos outros aspectos promissórios, mas destaca que a promessa da “semente” era, em certo sentido, fundamental. Tal inferência é claramente lógica, uma vez que, sem descendentes, não haveria quem herdasse a terra nem quem pudesse mediar a bênção a outra(s) pessoa(s).

Conforme já foi observado, Gênesis 17 sugere que a aliança da circuncisão será perpetuada não com os descendentes de Abraão em geral, mas com uma linhagem específica de descendentes que começará em Isaque (Gn 17.16-21). A confirmação disso encontra-se em Gênesis 21.12 (“é por meio de Isaque que a descendência receberá o teu nome”, minha tradução). Este versículo é especialmente interessante por causa do contraste implícito no contexto (cf. 21.13) entre os descendentes biológicos de Abraão em geral e uma linhagem especial de descendentes traçada exclusivamente por Isaque. Embora ambos, por causa da ancestralidade de Abraão, tomem proporções nacionais, apenas os descendentes de Isaque perpetuarão a descendência em e por meio da qual todas as promessas pactuais de Deus serão cumpridas.

Dada a posição promissória especial de Isaque, a introdução da árvore genealógica de Naor em Gênesis 22.20-24 não é tão brusca ou inesperada como poderia parecer. A única função literária evidente desta breve genealogia é introduzir o leitor a Rebeca, por intermédio de quem a linhagem especial da “semente” seria conservada.²⁶ Não surpreende, portanto, que o restante da narrativa de Abraão concentre-se essencialmente no encontro de Isaque e Rebeca²⁷ e na posição exclusiva de Isaque como herdeiro da aliança de Abraão (Gn 25.1-11).

Nas histórias patriarcais que vêm em seguida, a linhagem especial da descendência abraâmica continua a ser refinada. O cumprimento das promessas relativas a Ismael é abordado primeiro (Gn 25.12-18) e, então, a atenção se volta para Isaque, a quem as promessas pactuais são confirmadas (Gn 26.2-5). A nação descendente de Esaú é gradualmente excluída das considerações, e a

atenção do leitor é direcionada com maestria para a linhagem familiar de Jacó, de modo mais significativo pelas palavras da bênção concedida a ele em Gênesis 27.28-29 e, posteriormente, em Gênesis 28.3-4. Em ambos os textos, especialmente no último, há alusões muito fortes às promessas feitas a Abraão. Em contrapartida, a bênção concedida a Esaú é análoga às promessas feitas a Ismael (compare Gn 27.39-40 e Gn 16.12). O papel de Jacó como herdeiro da aliança é confirmado em Gênesis 28.13-16, onde as promessas divinas (isto é, a terra, a semente e a bênção internacional) são reiteradas. Na revelação subsequente em Betel (Gn 35.9-15), a promessa de progeneração real é acrescentada, confirmando uma vez mais que a linhagem especial da descendência abraâmica será traçada exclusivamente por Jacó. Apesar de a promessa de bênção internacional não ser declarada de modo explícito em Gênesis 35, uma distinção é feita entre uma “nação” e uma “multidão de nações” que virão de Jacó (Gn 35.11). É bem verdade que vários comentaristas interpretam a segunda cláusula como uma qualificação da primeira (“uma nação, isto é, uma multidão de tribos”). Mesmo assim, ainda se reconhece a existência de uma alusão aqui às numerosas nações de Gênesis 17. Isso pode sugerir, portanto, que, tal como as numerosas nações de Abraão, esta multidão de nações não estará necessariamente relacionada a Jacó em um sentido biológico (veja Williamson, 2000a, p. 156-162). Assim entendidos, dois prospectos diferentes são mais uma vez pronunciados: uma entidade nacional e uma comunidade internacional.

Antes de apresentar a história familiar de Jacó (Gn 37.2ss.), o narrador relata a história do filho mais velho a quem as promessas pactuais não se aplicam (Gn 36).²⁸ O propósito dessa genealogia parece ser semelhante ao da genealogia de Ismael em Gênesis 25.12-18. Assim como esta última alude ao cumprimento das promessas de Deus feitas em relação ao (não eleito) Ismael, Gênesis 36 alude ao cumprimento das promessas de Deus feitas em relação ao (não eleito) Esaú (cf. Gn 27.39-40). Além disso, como Wenham (1994, p. 341) perspicazmente observa, tanto esta genealogia quanto a anterior, relativa a Ismael (Gn 25.12-18), chamam atenção para o fato de que os descendentes não eleitos se estabeleceram fora da terra prometida e são, deste modo, excluídos da linhagem da promessa.²⁹

Como seria de prever, portanto, o restante da narrativa patriarcal concentra-se exclusivamente na história familiar dos filhos de Jacó, quatro dos quais são alvo de atenção especial (isto é, José, Rúben, Judá e Benjamim). Destes quatro, Judá é possivelmente o mais importante, visto que a história de José é abruptamente interrompida por um episódio no qual a “semente” de Judá ocupa o palco

central. Embora o significado total do breve caso entre Judá e sua nora, Tamar, só seja revelado mais tarde (cf. Rt 4.18; Mt 1.3), as semelhanças impressionantes com a história do nascimento de Jacó e de Esaú (Gn 25.24-26) juntamente com a ênfase na “semente” de Judá sugerem fortemente um papel especial na agenda promissória para Judá. Gênesis 38, assim, fornece mais uma ilustração da providência divina operando no estabelecimento da linhagem especial da descendência abrahâmica.

A narrativa subsequente de José se preocupa principalmente com a maneira pela qual a família de Jacó veio a se estabelecer no Egito, mas certo grau de atenção é voltado para seu crescimento numérico (Gn 47.27; cf. Gn 48.4,16). Isso dá continuidade ao principal foco das narrativas patriarcais sobre a “semente” de Abraão, por meio da qual as promessas pactuais – e, portanto, o propósito universal de Deus – seriam cumpridas.

¹ [Veja Gálatas 3.8.](#)

² [Para outras possibilidades de tradução, veja a seguir.](#)

³ [Grüneberg \(2003\), entretanto, desafiou recentemente esse consenso refletido nas gramáticas hebraicas padrão, afirmando que “o hitpael exprime predominantemente uma variedade de nuances intermediárias” \(2003, p. 242\).](#)

⁴ [Embora a investigação detalhada de Grüneberg \(2003\) seja uma importante exceção, alguns de seus argumentos parecem ser circulares e, talvez, excessivamente negativos em alguns pontos.](#)

* Diferente das traduções inglesas que utilizam a primeira tradução, a ARA utiliza a segunda opção, usando estudos mais recentes de interpretação do texto (N. do E.).

⁵ [O leitor deve entender que o texto original hebraico contém apenas consoantes. O sistema atual de pontos vocálicos foi introduzido por escribas judeus entre 500 e 1000 d.C. para preservar a pronúncia tradicional do texto que estavam transmitindo.](#)

⁶ [Geralmente, a leitura mais difícil é preferida, a menos que haja boas razões para explicar sua origem em termos de alteração intencional ou corrupção não intencional.](#)

⁷ A maneira como Abraão deveria se tornar um canal de bênção não é enunciada explicitamente, mas a narrativa subsequente sugere que isso se relacionava, de alguma forma, com a “semente” da qual ele seria o progenitor. Além disso, quando Gênesis 12.2 é lido em conjunto com Gênesis 22.16-18, a fé obediente e a posteridade de Abraão parecem desempenhar um papel crucial.

⁸ Também deve ser observado que a nuance precisa dada à forma nifal discutida aqui exerce influência direta sobre a tradução da frase preposicional seguinte, B\$K*. De acordo com uma interpretação reflexiva de n!Br\$KW, é possível traduzir B\$K* como “por você” (RSV; BJ; NJPSV; NRSV [na nota de rodapé]; NJB). Porém, um sentido local (“em você”) ou um sentido instrumental (“por seu intermédio”) são igualmente possíveis, e, como Dumbrell (1984, p. 71) sugere, “um uso relativamente paralelo da frase em Gênesis 21.12 (‘porque será por meio de Isaque que a sua descendência há de ser considerada’ NVI) favorece um sentido instrumental”.

⁹ O plural paralelo (“os que te amaldiçoarem”), atestado em um grande número de testemunhas, provavelmente resultou da harmonização dos escribas.

¹⁰ No entanto, como Walton (2001, p. 393) plausivelmente argumenta, parece mais provável que “o nifal e o hitpael tenham sido usados de modo intencional com diferentes nuances em mente”. Notavelmente, entretanto, essa possibilidade parece ter sido pouco considerada ou analisada; compare, porém, Williamson (2000a, p. 227-228), Walton (2001, p. 393-394) e Grüneberg (2003, p. 191-241).

¹¹ Walton (2001, p. 393-394) chega a uma conclusão semelhante, mas a partir de uma direção diferente. Cf. também a discussão mais abrangente de Grüneberg, a qual conclui que a forma hitpael de BrK em Gênesis 22.18 e 26.4 carrega a força de um “intermediário de ato de fala” (isto é, “pronunciar bênção”), ao passo que a forma nifal tem uma conotação passiva.

¹² A estrutura da perícopes pode ser definida da seguinte forma:

Yahweh disse a Abrão:

“Sai da tua terra, da tua tribo e da casa de teu pai e vai para a terra que te revelarei

a fim de que eu possa transformar-te em uma grande nação, abençoar-te e tornar-te conhecido.

Sê uma bênção,

para que eu possa abençoar quem te abençoa e amaldiçoar quem te despreza e para que, por teu intermédio, todas as famílias da terra possam experimentar bênção.”

Abrão fez conforme Yahweh falou... (minha tradução).

¹³ Resta pouca dúvida de que o tema central dessa perícopes é bênção. Isso é refletido não apenas pela ocorrência frequente da raiz BrK (usada cinco vezes em Gênesis 12.2-3), mas também pela sua posição culminante no final do discurso.

¹⁴ Os três principais aspectos constitutivos de uma Goy são identificados por Clements (1977, p. 426-433) como raça, governo e território; cf. Speiser, 1960, p. 157-163.

¹⁵ Veja Mitchell, 1987, p. 126-131.

¹⁶ Alexander, 2002, p. 146.

¹⁷ Uma abordagem diacrônica analisa como a forma do texto pode ter se desenvolvido ao longo do tempo, ao passo que uma análise sincrônica analisa a forma do texto em um único ponto no tempo, a saber, a forma final ou canônica.

¹⁸ Por exemplo, G. J. Wenham (1982, p. 134-137). Gooder (2000, p. 58) sugere equivocadamente que Wenham defende o ponto de vista de que as figuras em Gênesis 15 falam de um juramento de maldição própria, sendo que, na verdade, ele afirma o oposto.

¹⁹ Segundo Weinfeld, 1977, p. 270; cf., entretanto, Haran, 1997, p. 207, n. 8.

²⁰ Consulte Hamilton (1990, p. 461) para um leque de textos do AT que ilustram essa nuance específica. Cf. também Sarna, 1989, p. 123; Sheriffs, 1996, p. 43-45.

²¹ Consulte GKC, 119t.

²² Consulte Alexander, 1997, p. 255 -270 e 1998, p. 191-212.

²³ Porém, cf. Vaughn, 2004.

²⁴ Day (2003, p. 101), portanto, objeta à ideia de que Gênesis 22 relata a ratificação da aliança da circuncisão (Gn 17). Porém, ele aparentemente ignora as evidências bíblicas e extrabíblicas apresentadas por ele mesmo anteriormente (2003, p. 96-97), as quais demonstram que fazer um juramento e cortar uma aliança podem ser praticamente sinônimos em contextos de estabelecimento de aliança.

²⁵ Como Davies (2003, p. 76) observa, apesar de o verbo ser um perfectivo (isto é, qatal), o contexto sugere que ele é usado em seu sentido performativo (“eu, por meio desta, juro”, cf. GKC §106i e J.- M. §112f-g) em vez de ser um uso verdadeiramente passado da forma perfeita, recordando, assim, um juramento anterior. Embora Davies (2003, p. 77) admita que “o conceito de juramento divino está certamente relacionado ao de uma aliança, assim como o juramento feito com invocação dos deuses era um elemento essencial dos tratados do antigo Oriente Próximo”, ele não está preparado para reconhecer que todas as alianças envolviam juramentos e observa, muito corretamente, que “nem todos os juramentos eram parte de uma aliança”. Todavia, ainda que este último ponto deva ser aceito, o material bíblico parece sugerir que os juramentos eram, de fato, um aspecto intrínseco do que se entende por uma BšrT.

²⁶ Como Wenham (1994, p. 119-120) observa, a menção de uma neta nesse fragmento genealógico dominado pelo sexo masculino suscita expectativas do leitor. De modo menos plausível, Hamilton (1995, p. 118) sugere que “a ênfase nesta genealogia está sobre uma das nações da terra (descendentes de Naor) que encontra bênção nos descendentes de Abraão”.

²⁷ Como fica evidente em Gênesis 24.67, a morte de Sara (Gn 23) e o casamento de Isaque e Rebeca (Gn 24) devem ser lidos em conjunto, como uma unidade literária.

²⁸ Cf. a breve história familiar de Ismael introduzida em um ponto semelhante na narrativa em Gênesis 25. Cf. também o posicionamento da linhagem de Caim (Gn 4) antes da de Sete (Gn 5).

²⁹ A sugestão de Hamilton (1995, p. 401) de que a lista do rei edomita talvez aluda à promessa de Gênesis 17.6,16 não é convincente. Como o próprio Hamilton observa, este aspecto promissório foi reiterado no capítulo anterior a Jacó (Gn 35.11), ao passo que nenhuma promessa do tipo foi feita no caso de Esaú. Isso parece ter sido parte integrante do próprio direito de primogenitura

que ele desprezou e da bênção da qual foi excluído.

Aliança nacional
de Deus com Israel



Aliança nacional no contexto bíblico-teológico

De todas as alianças divino-humanas no Antigo Testamento, aquela formalmente estabelecida entre Yahweh e Israel no Sinai é, sem dúvida, a mais importante – não só em termos de espaço dedicado a ela no Pentateuco, mas também em termos de seus numerosos ecos, renovações e significado teológico dentro do Antigo Testamento como um todo. De fato, como McKenzie (2000, p. 4) observa, “esta é considerada a aliança do Antigo Testamento”.

No entanto, embora uma quantidade desproporcional de espaço talvez seja dedicada à(s) aliança(s) estabelecida(s) entre Yahweh e a progenitura nacional de Abraão¹ – os israelitas – é importante perceber que essas alianças nacionais não substituem, em sentido algum, as alianças patriarcais. Em vez disso, estas últimas constituem a espinha dorsal que sustenta as alianças nacionais, e é em relação a elas que as alianças nacionais devem ser entendidas (cf. Lv 26.42-45).² É importante enfatizar esse aspecto, visto que ele previne leituras equivocadas da aliança do Sinai em termos de uma suspensão temporária, ou até mesmo uma anulação, da agenda programática anunciada a Abraão. A concessão da lei não teve como objetivo desprezar a promessa (cf. Gl 3.17), mas servir de meio para que seu objetivo fosse promovido por intermédio dos descendentes nacionais de Abraão (Gn 12.2; cf. 18.18-19).

A chave hermenêutica para o êxodo e sua consequência (aliança do Sinai) encontra-se em Êxodo 2.23-25. Neste texto, fica evidente que a intervenção de Deus em favor dos israelitas no Egito foi ocasionada pelas promessas pactuais que ele havia feito aos antepassados de Israel. Assim, o livramento do Egito e a revelação divina no Sinai devem ser interpretados à luz da agenda programática definida em Gênesis (cf. as alusões às promessas patriarcais em Êx 3.7-8,16-22; 6.4-6; 13.5,11).

O livro de Êxodo começa delineando o cumprimento inicial da promessa relativa à expansão descomunal dos descendentes biológicos de Abraão (cf. Gn 15.5). A família que havia ido para o Egito (Gn 46.27) tornara-se uma multidão nesse ínterim (Êx 1.6-10). Além disso, ela continuou crescendo a despeito da política genocida de limpeza étnica instituída por um novo regime no Egito (cf. Êx 1.11-

12,20; 5.5). Evidentemente, a promessa divina concernente à proliferação dos descendentes físicos de Abraão já havia começado a materializar-se.³

Além disso, ao final de Gênesis, o primeiro pré-requisito para a herança da terra prometida havia sido atendido: os descendentes de Abraão tinham se tornado “migrantes em terra alheia” (Gn 15.13a, minha tradução). Os capítulos iniciais de Êxodo relatam como a segunda exigência (a saber, a escravidão e a opressão dos descendentes de Abraão; cf. Gn 15.13b) se cumpriu quando um novo rei (presumivelmente também uma nova dinastia) estabeleceu-se no Egito (cf. Êx 1.11-14; 2.23-25; 3.7-10). À medida que a história avança, o palco continua a ser montado para o livramento prometido de Gênesis 15.14 (Êx 3.16-22; 6.2-8; 7.1-5; 11.1-3). Assim, o êxodo constitui o cumprimento da fase preliminar do prospecto apresentado na aliança de Gênesis 15: o de nacionalidade. A “grande nação” prometida por Deus a Abraão (Gn 12.2) está prestes a surgir no cenário mundial. Este é precisamente o objetivo do êxodo: fazer nascer a nação com quem Deus estabelecerá um relacionamento especial (Êx 6.7; cf. Gn 17.7-8).

Portanto, como Anderson (1999, p. 137) corretamente conclui, “na forma final do Pentateuco (Torá), a aliança mosaica está subordinada à abraâmica. Neste contexto canônico, a aliança abraâmica, que garante a promessa de terra e posteridade, é o tema maior dentro do qual a aliança mosaica da lei é recebida”.

Propósito revelador da aliança nacional

Em essência, a aliança mosaica explicita o tipo de nação que Yahweh desejava que Israel fosse. É evidente, nas obrigações impostas a Israel, que estar em um relacionamento especial com Yahweh envolvia mais do que privilégios; incluía também responsabilidades. Israel – os descendentes prometidos de Abraão – poderia continuar desfrutando do relacionamento divino-humano prenunciado em Gênesis 17.7-8 apenas se mantivesse uma distinção socioética estipulada nas instruções de Deus a Abraão (“anda na minha presença e sê perfeito”, Gn 17.1). Assim como seu antepassado, Israel deve “guardar o caminho de Yahweh fazendo o que é correto e justo” (Gn 18.19, minha tradução). Tal como Abraão, Israel deve “obedecer à voz de Yahweh e cumprir suas exigências, seus mandamentos, seus estatutos e suas leis” (Gn 26.5; tradução própria, que altera os pronomes originais para adequar o versículo ao uso no texto; cf. Êx 19.8; 24.3,7).⁴ Ter Yahweh como Deus implicava conformidade ao seu caráter santo (cf. Lv 19.2). Assim, a principal preocupação da aliança mosaica era com a maneira como o relacionamento divino-humano prometido entre Yahweh e a “grande nação” descendente de Abraão (Gn 17.7-8) deveria ser expresso e mantido.

A natureza bilateral da aliança é refletida na estrutura condicional (isto é, “se vocês obedecerem... então...”, TNIV; da mesma forma, ESV) de Êxodo 19.5-6. De sua parte, Deus tornaria Israel único entre as nações: ele seria sua “propriedade peculiar” (isto implica um valor especial, bem como um relacionamento especial),⁵ um “reino de sacerdotes” e uma “nação santa”. Conforme Dumbrell (1984, p. 87) sugere, a utilização do termo “nação” (Goy) em vez do vocábulo mais comum “povo” (am) pode muito bem indicar uma alusão aqui à promessa de nacionalidade em Gênesis 12.2. Em qualquer caso, este texto indica claramente o tipo de nação que Deus deseja que Israel seja: uma nação santa e separada de todas as outras para ele. Como tal, Israel deveria agir como “uma luz para as nações”.⁶ Embora a “semente” individual e escatológica de Abraão tenha herdado essa missão (cf. Is 42.6; 49.6; 60.3), tal papel está pelo menos implícito na descrição de Israel aqui como um “reino de sacerdotes”. Esta última expressão (encontrada apenas no Antigo Testamento; porém cf. Is 61.6

para uma ideia semelhante) deu origem a várias interpretações, mas seu sentido mais simples (isto é, “reino de sacerdotes”) sugere que se trata de uma declaração da posição distinta de Israel como uma “nação serva”. Toda a nação, assim, herdou a responsabilidade anteriormente atribuída a Abraão – de mediar a bênção de Deus às nações da terra. Tal missão também é sugerida pela declaração explicativa que segue: “porque [Kî] toda a terra é minha” (Êx 19.5). Conforme Dumbrell argumenta, “a cláusula Kî atua não como a afirmação do direito de escolha, mas como a razão ou o objetivo da escolha” (1988, p. 146, ênfase dele). A eleição de Israel como “propriedade peculiar” de Yahweh não foi um fim em si, mas um meio para um fim muito maior. Assim entendido, o objetivo da aliança mosaica era estabelecer uma nação especial por meio da qual Yahweh poderia se tornar conhecido por todas as famílias da terra.

A fim de ser tal nação, entretanto, Israel deve guardar a “aliança” de Deus (Êx 19.5) e, para tanto, deve cumprir as obrigações inerentes a essa aliança específica, como os capítulos seguintes indicam com clareza.⁷ As principais obrigações (“palavras”) são definidas no decálogo (Êx 20.1-17); as obrigações mais detalhadas (“julgamentos”) estão contidas no “livro da aliança” (Êx 20.22–23.33).⁸ Embora diversas tentativas tenham sido feitas para discernir paralelos estruturais com padrões de tratados antigos,⁹ há pouco consenso quanto à dimensão e ao significado dos paralelos sugeridos. Ao que parece, entretanto, essas leis – como o restante das obrigações mosaicas (ou seja, conforme reveladas em Levítico) – tinham um propósito revelador; assim como os antigos códigos legais costumavam fazer uma declaração sobre o rei que os havia promulgado, as obrigações pactuais reveladas no Sinai apresentavam algo sobre a natureza e o caráter de Yahweh. Portanto, a lei fazia uma declaração não só acerca de Israel (como uma “grande nação”; cf. Dt 4.6-8), mas também – de fato, mais importante – do Deus de Israel. Infelizmente, Walton (1994, p. 24-46) exagera no argumento ao definir “aliança” como “programa de revelação divino”. Não obstante, essa função reveladora é certamente um elemento crucial na aliança mosaica e constitui o elo temático entre as duas partes principais do livro de Êxodo – a libertação de Israel do Egito e a revelação de Yahweh no Sinai. Assim como Yahweh dera-se a conhecer a Faraó (cf. Êx 5.2) e aos egípcios (bem como a Israel e às nações vizinhas) por meio da libertação do êxodo, ele continuaria a revelar-se a Israel e às nações por intermédio do relacionamento pactual estabelecido no Sinai. Por conseguinte, ao cumprir essas obrigações da aliança, Israel revelaria Yahweh às nações vizinhas.

Haja vista o papel particular de Israel – como modelo do reino de Deus na terra –

era vital que a nação permanecesse separada das outras nações, especialmente daquelas que estava prestes a despojar. Apesar de isso só ser explicitado mais tarde (Lv 18.24-29; porém cf. Êx 23.20-33), a distinção de Israel também era necessária para manter a posse da herança territorial. A expulsão da terra prometida colocaria em risco o cumprimento do objetivo final de Deus: abençoar todas as nações por meio da “semente” real de Abraão. Por conseguinte, assim como a aliança noética havia garantido a preservação da vida sobre a terra – de modo especial a vida humana –, a aliança mosaica garantia a preservação de Israel, a posteridade nacional de Abraão, na terra.

Ratificação da aliança no Sinai

A ratificação formal da aliança mosaica ocorre em Êxodo 24. Tal como alianças divinas anteriores (cf. Gn 8.20-21; 15.9-10; 22.13-14), um ritual sacrificial está envolvido (Êx 24.3-8).¹⁰ Nenhuma explicação é oferecida para o ritual aqui descrito. Embora haja certa correspondência com ritos sacrificiais posteriores (cf. os de Êx 29.16,20 e Lv 1.5,11), nos quais o sangue é aspergido sobre o altar, o rito descrito em Êxodo 24.6 não é repetido em lugar algum do Antigo Testamento, dificultando a determinação de seu significado exato. Uma sugestão plausível é a de que o simbolismo é análogo ao ritual mais primitivo de estabelecimento de alianças refletido em Gênesis 15 (e aparentemente restaurado no início do século 6º a.C.; cf. Jr 34.18-20).¹¹ Assim entendido, o sangue aspergido (Êx 24.6,8) simboliza, de forma assustadora, o destino do violador da aliança. Alternativamente, o ritual de sangue talvez sirva simplesmente para consagrar o agente humano como no caso do sacerdócio (Nicholson, 1986, p. 172-174), cuja consagração (cf. Êx 29; Lv 8) também pode ser entendida como parte de um acordo pactual (Dumbrell, 1984, p. 94). Em qualquer caso, apesar de o significado exato do simbolismo permanecer incerto, a dupla aplicação do sangue (isto é, no altar e no povo) parece sublinhar a natureza bilateral da aliança assim ratificada.

Após o ritual sacrificial, a inauguração da aliança mosaica aparentemente continua (contra Nicholson, 1986, p. 121-133) com outra cerimônia associada à ratificação de alianças em outros lugares: uma refeição (Êx 24.9-11; cf. Gn 26.26-31; 31.43-54).¹² É certo que o consumo de alimentos na presença de Deus “não pode ser entendido como, ipso facto, a realização de uma aliança com Deus” (Nicholson, 1986, p. 126; cf. Êx 18.1-12). No entanto, como o próprio Nicholson reconhece (1986, p. 127), aqui em Êxodo 24 o contexto é claramente pactual, e seu argumento *prima facie* para rejeitar o significado pactual do rito não é tão óbvio como ele sugere. Nicholson claramente considera a refeição como uma alternativa ao ritual descrito em Êxodo 24.5-8, ao passo que ela pode simplesmente ser entendida como suplementar (cf. Gn 31.54). Portanto, embora Nicholson (1986, p. 131-133) esteja, sem dúvida, correto ao destacar a importância de este grupo ter sobrevivido à *visio dei*, sua exegese de Êxodo

24.11 parece ser excessivamente reducionista.

Sinal da aliança mosaica: sábado

Não surpreende que a aliança mosaica, em conformidade com o padrão de alianças que envolvem obrigações bilaterais, tenha um “sinal”; neste caso, descansos sabáticos (Êx 31.13-17; cf. Is 56.4; Ez 20.12,20). Mais surpreendente é o fato de que o sinal pactual estipulado só é identificado como tal após Moisés receber instruções de Yahweh relativas ao estabelecimento do culto de Israel (Êx 25.1–31.10). Essas instruções foram transmitidas a Moisés durante seu período prolongado no monte Sinai (cf. Êx 24.12-18), imediatamente após a cerimônia de ratificação da aliança (Êx 24.1-11). O fato de o sinal da aliança ser mencionado neste ponto da narrativa, logo após as instruções cultuais e logo antes de Moisés receber de Deus as “tábuas do Testemunho” (Êx 31.18), sugere três coisas.¹³

Em primeiro lugar, que as instruções detalhadas recebidas por Moisés com respeito à organização do culto (isto é, o tabernáculo, a ordenação do sacerdócio aarônico e seus deveres sacerdotais; Êx 25.1–31.12) também são uma parte intrínseca dessa aliança específica. Com o sinal pactual situado aqui, os leitores são lembrados de que as instruções cultuais anteriores também são parte da resposta da nação a Yahweh, seu parceiro de aliança. Essa inferência é sugerida ainda pelo fato de que a principal preocupação da aliança mosaica era manter o relacionamento divino-humano exclusivo entre Yahweh e Israel; assim sendo, alguns meios de sustentar a comunhão entre um Deus santo e um povo pecador eram absolutamente essenciais.

Em segundo lugar, a justaposição de instruções relacionadas ao tabernáculo e ao sábado implica a existência de uma ligação importante entre os dois. Isso também é sugerido pelo fato de que, após a violação e a restauração da aliança em Êxodo 32–34, Moisés prefacia as instruções para erigir o tabernáculo com esclarecimentos relativos ao sábado (Êx 35.1-3).¹⁴ Conforme Childs (1974, p. 541) observa:¹⁵

O tabernáculo representa o cumprimento da promessa da aliança: “Andarei entre

vós e serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo” [Lv 26.12]. Porém, o verdadeiro sinal da aliança é o sábado. Logo, a observância do sábado e a construção do tabernáculo são dois lados da mesma realidade. Assim como o sábado é uma garantia da santidade de Israel (31.13), a reunião de Deus com seu povo no tabernáculo serve ao mesmíssimo fim (29.43).

Em terceiro lugar, sua localização em um ponto culminante do texto sugere que a observância do sábado não era apenas mais uma obrigação pactual de Israel (cf. Êx 20.8-11; 23.12), mas carregava um significado especial – algo sublinhado também por sua descrição como sinal de uma aliança perpétua (Êx 31.13,16-17), pela prioridade dada a ela por Moisés após a aliança ser quebrada e restaurada (cf. Êx 35.1-3) e pelo grave castigo imposto à violação do sábado.¹⁶

O motivo de “a observância do sábado” ter certa prioridade (a tradução da ESV, “acima de tudo”, talvez seja um pouco forte demais aqui) é sua função cognitiva como lembrete perpétuo da posição especial de Israel:¹⁷ profanar o sábado é, com efeito, renunciar ao relacionamento especial com Yahweh. O fato de a proibição do sábado não ter a intenção de ser uma exigência absoluta (nem a obrigação pactual mais importante), mesmo sob a lei mosaica, fica claro com base no ensinamento de Jesus (cf. Mc 2).

Tal como em Êxodo 20.11, a ênfase é colocada aqui (Êx 31.17) sobre o significado do sábado como lembrete perpétuo do descanso de Deus após a obra da criação. Assim, copiando o exemplo de Yahweh,¹⁸ os israelitas estão, de certa maneira, participando do objetivo da criação e apontando para ele – a saber, entrar no gozo do descanso divino. Assim como outros sinais pactuais, portanto, o sábado exprime a essência da bênção prenunciada pela própria aliança; nesse caso, entrar na bem-aventurança do descanso divino.

Significado pactual do tabernáculo

Conforme sugerido por sua disposição canônica (veja acima), as instruções para erigir o tabernáculo devem ser claramente entendidas em termos da aliança em si. Como Dumbrell observa, isso também é indicado pelo fato de que, tanto aqui (cf. Êx 31) quanto mais à frente (cf. Êx 35), a edificação do tabernáculo e o sinal pactual (sábado) são justapostos, apoiando sua conclusão de que “em certo sentido, a construção do tabernáculo e a observância do sábado são simplesmente dois lados da mesma realidade” (1984, p. 104). Assim interpretado, o tabernáculo (significando a presença real de Yahweh em meio ao seu povo; veja a seguir) conferia o “descanso” dos israelitas na terra prometida – em si, um antegozo da restauração final da intenção criativa de Deus para a humanidade.¹⁹ Portanto, o tabernáculo não apenas dava expressão ao (e facilitava a manutenção do) relacionamento divino-humano que estava no centro da aliança mosaica, como também prenunciava seu objetivo final.

Segundo a observação de Dillard e Longman (1995, p. 69), “a localização, o projeto arquitetônico, os materiais de construção e a acessibilidade do tabernáculo realçam o fato de que um Deus santo habitava em meio ao povo israelita”.²⁰

1. O tabernáculo foi instalado no meio do acampamento israelita – tradicionalmente, no antigo Oriente Próximo, este era o local onde ficava a tenda do rei. Além disso, quando estavam em movimento, a arca (situada no Santo dos Santos do tabernáculo) ia à frente, de forma análoga aos reis do Oriente Próximo, que lideravam seu exército à batalha.
2. A área do tabernáculo era compartimentada da seguinte maneira: um pátio, um Lugar Santo e um Lugar Santíssimo, refletindo diferentes gradações de santidade. Fora do acampamento era o território dos gentios e impuros – onde os cerimonialmente maculados eram exilados por algum tempo. Mais perto da presença de Deus, os israelitas em aliança com Yahweh residiam no arraial que circundava o tabernáculo; no entanto, somente os levitas podiam residir nas proximidades imediatas do tabernáculo. Além disso, somente os sacerdotes aarônicos consagrados podiam entrar no tabernáculo, e somente o sumo

sacerdote podia entrar (e apenas no dia da expiação) no Lugar Santíssimo.

3. Conforme se aproximava do Lugar Santíssimo, o solo tornava-se progressivamente mais sagrado. Isso é refletido na correlação entre a proximidade do Lugar Santíssimo e a preciosidade dos materiais de construção utilizados (por exemplo, as cortinas, os metais). Assim, os próprios materiais de construção representam simbolicamente o fato de que um Deus santo vivia em meio ao seu povo. Embora o recurso a abordagens mais extravagantes e alegóricas muitas vezes tenda a perder de vista a imagem global, a ampla utilização de ouro e tecidos azuis parece ser outra indicação de que o tabernáculo era uma residência real, e a disposição do mobiliário “funciona como um lembrete vívido de que somente quem fez expiação de seus pecados e impurezas pode aproximar-se de Deus”.²¹ Independentemente de qual seja o significado preciso dos diversos itens (isto é, a arca/sede, a mesa, o candelabro), eles certamente indicavam que a tenda era a morada de Deus (esses três itens compreendiam os principais objetos das casas antigas).

Desse modo, o tabernáculo representava a habitação de Deus em meio ao seu povo. Este é claramente o significado do fato de que, após sua edificação, uma nuvem o cobriu, e a glória de Deus o encheu (Êx 40.34).

No entanto, o tabernáculo também desempenhava outra função – salientada por sua descrição como “tenda da congregação”. Como tal, ela acabou substituindo a antiga “tenda da congregação” mencionada em Êxodo 33.7-11, onde Moisés desfrutava de encontros “face a face” com Yahweh. Assim como a tenda anterior, o tabernáculo devia ser um lugar de comunhão divino-humana – ainda que, para essa comunhão entre Israel e Deus, a santificação fosse necessária (daí a importância do altar situado próximo à entrada do tabernáculo).²²

Como um símbolo do relacionamento de Deus com seu povo, o tabernáculo, portanto, desempenhava uma função importante na vida e na religião dos israelitas. Todavia, ele era uma instituição temporária até que eles se estabelecessem na terra prometida – depois disso, assim como as habitações pessoais mais permanentes do povo, a morada de Deus assumiria a forma de uma casa. Não obstante, até mesmo isso era o prenúncio da realidade do Novo Testamento, quando o Filho de Deus estabeleceria o tabernáculo em meio ao seu povo (João 1.14) e, por fim, traria o céu à terra na nova Jerusalém (cf. Ap 21–22).

Posição pactual do sacerdócio levítico

Apesar de a consagração de Arão e seus filhos como sacerdotes (Êx 28–29; Lv 8) não estar expressamente narrada em terminologia pactual, várias passagens em outros locais aplicam linguagem pactual ao sacerdócio levítico (Jr 33.21-22; Ne 13.29; Ml 2.1-9). Reconhecidamente, é difícil determinar se estas últimas passagens aludem à “aliança de paz” (Nm 25.12) – também definida como uma “aliança do sacerdócio perpétuo” (Nm 25.13) – feita com Fineias por sua lealdade a Yahweh ou a uma aliança feita com os sacerdotes levíticos de modo mais geral. Sem dúvida, algum tipo de relacionamento pactual havia sido estabelecido com eles antes do incidente registrado em Números 25, conforme ilustrado pela descrição das gratificações sacerdotais como uma “aliança perpétua de sal” (Nm 18.19) – aparentemente sugerindo a permanência desse acordo (cf. 2Cr 13.5). Logo, é possível que uma aliança entre Yahweh e os sacerdotes já estivesse em andamento desde o início do sacerdócio levítico.

Seja como for, essas alianças sacerdotais parecem ter servido ao mesmo propósito geral da aliança mosaica, com a qual estão tão intimamente relacionadas; afinal, os sacerdotes facilitavam a manutenção do relacionamento divino-humano entre Yahweh e os descendentes de Abraão. De modo significativo, foi quando eles deixaram de cumprir sua parte nesse sentido que foram acusados, por Malaquias, de terem violado “a aliança de Levi” (Ml 2.8). Assim sendo, as alianças sacerdotal e mosaica, embora distintas, são paralelas e estão intimamente relacionadas em propósito, a saber, manter o relacionamento entre Deus e Israel.

Quebra e restabelecimento da aliança

A fragilidade do relacionamento divino-humano entre Yahweh e Israel (pelo menos por parte de Israel) é ilustrada pela crise que se iniciou com o episódio do bezerro de ouro (Êx 32–34). Enquanto Moisés recebia as estipulações da aliança, os israelitas já as estavam violando – algo visualmente representado pela atitude de Moisés de quebrar as tábuas inscritas ao defrontar-se com a apostasia do povo (Êx 32.19).

Independentemente de qual seja o significado exato do bezerro de ouro para Arão e os israelitas,²³ o narrador não deixa qualquer dúvida sobre a ofensa pecaminosa que ele representava para Yahweh.²⁴ A gravidade dessa violação da aliança é realçada de várias formas: (a) o repúdio implícito, por parte de Yahweh, dos israelitas como seu povo;²⁵ (b) a sugestão de que Moisés poderia substituir Israel como herdeiro da aliança (Êx 32.9-10); (c) a reação de Moisés – tanto em ação quanto em palavras – ao ver como o povo havia pecado; (d) a repetida descrição da ofensa como um “grande pecado” (Êx 32.21,30,31); (e) a insuficiência das execuções realizadas imediatamente pelos levitas como expiação do grande pecado do povo (Êx 32.27-32);²⁶ (f) o prospecto de mais juízo divino no futuro (Êx 32.33-34);²⁷ (g) a praga – um sinal de maldição da aliança – com a qual Yahweh feriu as pessoas por terem fabricado o bezerro (Êx 32.25); (h) a maneira como o destino de Israel ficou semissuspenso enquanto Yahweh ponderava sobre seu próximo passo.²⁸

Fica, portanto, evidente que Israel merecia perder sua posição privilegiada como povo de Deus, uma vez que a aliança fora quebrada antes mesmo da fase final de seu estabelecimento formal – o depósito do código na arca da aliança (Êx 25.16; 40.20). De maneira significativa, entretanto, Deus desiste de aniquilar os israelitas quando Moisés apela à promessa de nacionalidade – aquela que havia sido garantida incondicionalmente em Gênesis 15 (Êx 32.7-14). Além disso, uma alusão aos propósitos mais amplos de Deus faz com que Yahweh prometa acompanhar seu povo apesar de tudo (Êx 33.12-17).²⁹ É claro, porém, que essa mudança de coração acontece somente por causa do caráter gracioso do próprio Yahweh (Êx 33.19; cf. Êx 33.3,5; 34.9),³⁰ e é sobre esta base que a aliança é

“restabelecida”.³¹ A graça de Deus, não obstante, ainda requer obediência à aliança por parte de Israel. Assim sendo, o restabelecimento da aliança é seguido por uma ênfase nas obrigações pactuais de Israel – primeiro aquelas que eram particularmente relevantes diante do comportamento recente do povo (Êx 34.11-27),³² depois o código da aliança, ou decálogo (Êx 34.28-32).³³ O papel especial de Moisés nessa aliança renovada (ou refeita) é destacado não só pela posição secundária de Israel (Êx 34.27b),³⁴ mas também pela atenção dada ao seu trabalho de mediação da aliança (Êx 34.29-35).³⁵

Como Enns proveitosamente destaca, o episódio do bezerro de ouro encontra-se circunscrito, de modo significativo, por ordens de guardar o sábado (cf. Êx 31.12-17; 35.1-3; isto é, uma instrução para observar o sábado – o sinal da aliança – situa-se imediatamente após as instruções relativas à construção do tabernáculo e imediatamente antes delas, e sua implementação é interrompida pela violação da aliança envolvendo o bezerro de ouro). “A inserção da narrativa da rebelião dentro da lei do sábado indica que, apesar de o plano de Deus ter quase sido destruído, ele agora prossegue intacto. Deus estará com seu povo, não importa o que aconteça” (2000a, p. 149).

Todavia, conforme a história subsequente revela (cf. o livro de Números), tal garantia não tinha o objetivo de justificar uma postura de complacência por qualquer geração que não conseguisse entrar na terra prometida – quer por causa de incredulidade, desobediência ou ambos.

Aliança e o culto de Israel

Além de ser uma expressão de adoração, o ritual cerimonial era pedagógico: a Páscoa ensinava, às gerações recentes, sobre o poder salvífico de Yahweh; os sacrifícios focavam na misericórdia e justiça de Yahweh e na necessidade de redenção substitutiva. Logo, tal como os sacrifícios associados à ratificação das alianças noética, abraâmica e mosaica, o ritual cerimonial ajudava a visualizar verdades teológicas e era tanto simbólico quanto típico – simbólico no sentido de ser uma representação física de uma realidade espiritual (isto é, a necessidade de morte para sustentar a comunhão entre seres humanos pecadores e um Deus santo) e típico no sentido de prenunciar uma realidade ainda maior (o meio final pelo qual os seres humanos e Deus seriam eternamente reconciliados).

Ofertas regulares

Levítico fornece detalhes de cinco ofertas regulares.³⁶ Todas, exceto a oferta de manjares, envolviam sacrifício animal, por isso costumam ser chamadas de sacrifícios. O ritual é o mesmo na maioria dos casos. Deveras, Levítico fala mais sobre o ritual do que sobre a realidade espiritual por trás dele.³⁷ O verbo “expiar/cobrir” (K!PP#r; cf. K~PP)r#T, “propiciatório”) aparece com frequência em Levítico 1–7 (por exemplo, Lv 1.4). Ele provavelmente está relacionado ao substantivo que significa “preço do resgate” (K)P#r) e, portanto, significaria “pagar um resgate (pela vida de alguém)”. Embora sua conotação precisa seja uma questão muito debatida, além da ideia de resgatar ou restaurar o relacionamento por meio de pagamento adequado existe também a ideia de propiciação, isto é, evitar a ira de Deus despertada pelo pecado humano (cf. Gn 8.21; Jó 1.5; Sl 85.2-3; Mq 7.18-20).

O fato de a realização do ritual sacerdotal ser prevista desde o início da aliança nacional (cf. as instruções relativas ao mobiliário e aos colaboradores do tabernáculo em Êx 25–30) indica que a incapacidade do povo de cumprir suas obrigações pactuais (conforme estipuladas em Êx 20–23) é claramente pressuposta. Esse sistema elaborado de reparação não só demonstra a gravidade

dessa falha, como também a considera inevitável por parte da congregação. Isso é demonstrado com clareza pela legislação relativa ao ritual do dia da expiação, quando até mesmo o israelita mais consagrado, o sumo sacerdote aarônico, devia fazer expiação por seus próprios pecados além dos pecados do povo.

Dia da expiação

Apesar de, estruturalmente, Levítico 16 ser a conclusão da primeira seção principal do livro, ele também funciona como centro teológico, unindo as duas metades dele. No dia anual da expiação, a santidade e a pureza tanto do tabernáculo quanto da nação estão em vista. Como aspecto essencial da manutenção de relacionamentos divino-humanos harmoniosos, o dia da expiação (Yom Kippur) envolvia três rituais distintos: (a) a purificação do santuário; (b) o envio do bode expiatório; (c) e a apresentação de dois holocaustos.

O primeiro faz um paralelo acurado com o ritual envolvido na oferta de purificação. O sumo sacerdote entrava no Lugar Santíssimo e aspergia sangue sobre a arca da aliança a fim de purificá-la, bem como o Lugar Santíssimo, da contaminação causada pelo pecado. Esse procedimento era repetido duas vezes – primeiro, com o sangue de um touro (expiando os pecados do sumo sacerdote e de sua família), depois, com o sangue de um dos dois bodes (expiando os pecados do povo).

Em seguida, o sumo sacerdote impunha as mãos sobre o outro bode oferecido pelo povo (sua seleção era feita por sorte), confessava a totalidade dos pecados israelitas sobre ele e o soltava no deserto. Assim como o responsável pela incineração dos restos do primeiro bode, a pessoa incumbida de levar o segundo bode para o deserto tinha de lavar as vestes antes de retornar ao acampamento.

De forma semelhante, antes de começar o terceiro ritual (os holocaustos), o sumo sacerdote precisava banhar-se (embora aparentemente, nesse caso, ele vestia as mesmas vestes não lavadas). Como as ofertas de purificação anteriores, os dois carneiros expiavam os pecados do sumo sacerdote e do povo, respectivamente.

O papel do bode expiatório é especial para o dia da expiação, simbolizando a remoção (para o espaço menos sagrado de todos) do pecado de Israel. Portanto, o sangue de um bode é trazido para o Lugar Santíssimo, ao passo que o bode

expiatório é levado para o ponto mais distante de Deus (o deserto). É difícil explicar categoricamente a relação exata entre ambos os aspectos do ritual: a oferta de purificação lida com impurezas, e o bode expiatório, com pecados? O bode expiatório completa aquilo que as ofertas de purificação não puderam fazer (isto é, expiar os pecados dos sacerdotes)? Ou será que os dois aspectos simplesmente realizam a mesma função a partir de diferentes pontos de vista? Seja qual for a maneira como os detalhes devam ser entendidos, o ponto principal é claro: de alguma forma, esta ação (dos dois bodes) restaura a harmonia entre Deus e Israel.

Como esses dois exemplos ilustram, a linha central que perpassa a legislação levítica é a santidade de Yahweh, algo explicitamente declarado em vários lugares do livro: “Portanto, sejam santos, porque eu sou santo” (Lv 11.45; 19.2; 20.26, minha tradução). Sacrifício era o meio para purificar o que se tornara profano e restaurar a comunhão na presença de um Deus santo que não pode tolerar a presença de pecado e impureza. Em outras palavras, sacrifício era o meio pelo qual a bênção central da aliança – comunhão entre Yahweh e seu povo – era assegurada e mantida.

Renovação da aliança em Moabe

Se a aliança é o principal conceito teológico no Pentateuco como um todo, ela o é sobretudo no livro de Deuteronômio. De certa forma, isso é refletido na estrutura formal do livro, conforme sugerido pelos paralelos estruturais (porém inexatos) traçados por diversos estudiosos entre Deuteronômio e tratados de suseranos e vassalos no antigo Oriente Próximo.³⁸ Contudo, isso é igualmente evidente no conteúdo e vocabulário do livro. O termo-chave hebraico (בְּרִית) aparece cerca de 26 vezes em Deuteronômio – mais do que em qualquer outro livro no Antigo Testamento, exceto Gênesis (27 vezes) e Crônicas (30 vezes). Além disso, o livro é essencialmente um convite para que a próxima geração renove a aliança que Yahweh havia estabelecido anteriormente no Sinai: a nova geração precisava colocar-se sob a aliança mosaica antes de tomar posse da terra prometida.

Relação entre as alianças do Sinai e de Moabe

Apesar de, em certo sentido, Deuteronômio registrar uma reconstituição ou renovação da aliança mosaica com uma nova geração, há algumas diferenças significativas em ênfase, as quais talvez sugiram que essa aliança especifica ainda mais a natureza condicional do relacionamento exclusivo de Israel com Yahweh – especialmente em relação à sua futura permanência na terra prometida. Yahweh havia garantido anteriormente a remoção gradual dos cananeus (Êx 23.30; 34.11). Ele também tinha indicado que Israel seria igualmente expulso caso deixasse de cumprir suas obrigações pactuais (Lv 18.24-30). Isso é reiterado com ainda mais ênfase em Deuteronômio (cf. Dt 4.25-26; 8.18-20; 28.21-24,63; 29.21-28; 30.17-18).

Tendo em conta o prognóstico negativo do livro, é evidente que tal exílio da terra seja prenunciado em Deuteronômio como algo inevitável. Como McConville (1993a, p. 133-135) observa, a incapacidade de Israel de ser um parceiro fiel de aliança é realçada de diversas formas:

1. O destaque do fracasso de Israel no passado (Dt 1.26-46) no mínimo insinua a recorrência do fenômeno;

2. A atenção voltada para o histórico inexpressivo de Israel (Dt 9–10) antes da longa série de leis que o povo deve obedecer também aponta para a probabilidade de fracasso;

3. Por último, a inevitabilidade de falha futura é refletida na maneira como o terceiro discurso de Moisés (Dt 29.22-28) e seu cântico (Dt 32.15-25; cf. Dt 31.16-22) pressupõem que as pessoas realmente deixarão de cumprir as exigências da aliança e, portanto, receberão as maldições pactuais. Com efeito, em vez serem apresentadas como possibilidades alternativas, as bênçãos e maldições são apresentadas como realidades sucessivas na vida de Israel em Deuteronômio 30.1.

Assim, conforme McConville (1993a, p. 134) conclui, “as alternativas apresentadas diante do povo tanto em 11.26-32 quanto no capítulo 28 parecem ser ridicularizadas por uma teologia que afirma que Israel é constitucionalmente incapaz de escolher o caminho da vida”.

Felizmente, porém, o livro não termina com um tom tão negativo. Ainda que a incorrigibilidade de Israel torne o exílio inevitável, nem mesmo o exílio às regiões mais remotas da terra (Dt 30.4) impedirá o propósito final de Deus; pelo contrário, as promessas feitas a Abraão serão cumpridas (Dt 30.5); o relacionamento divino-humano será sustentado por uma mudança interna (Dt 30.6).

Por conseguinte, a aliança em Deuteronômio não é simplesmente um restabelecimento da aliança mosaica com uma nova geração. É uma reafirmação das obrigações previstas na “aliança da circuncisão” (Gn 17; cf. Dt 30.6-10) para todas as futuras gerações (Dt 29.14-15) e uma antecipação da “nova aliança”, a qual garantirá a manutenção perpétua de um relacionamento divino-humano entre Yahweh e a “semente” de Abraão (cf. Jr 31.31-34) ao facilitar as importantes obrigações éticas por meio da circuncisão que Yahweh fará no

coração do povo (Dt 30.6; cf. Dt 10.16).

Termos da aliança em Deuteronômio

Os termos da aliança nacional ratificada em Moabe são declarados de modo mais sucinto em Deuteronômio 26.16-19. Embora esta passagem não empregue o termo “aliança”, o conceito está claramente implícito. Com efeito, a forma incomum do verbo “dizer” (estas são as únicas ocorrências [duas] no Antigo Testamento da forma hifil de *a*m~r*) possivelmente reflete um vocabulário de aliança ou tratado.

Há certo grau de incerteza quanto à melhor forma de se traduzir a oração inicial tanto do versículo 17 quanto do versículo 18 (cf. NRSV e ESV/TNIV). Apesar de a forma hifil (causativo) do verbo sugerir “você fez o Senhor dizer que...”, talvez seja melhor entendê-la aqui no sentido de aceitar ou consentir com o que alguém diz; deste modo, “você concordou com a declaração de Yahweh de que...”. Independentemente da tradução adotada, é evidente que cada declaração incorpora obrigações assumidas por ambas as partes à aliança. Pode até mesmo existir alguma simetria nas declarações gêmeas (Mayes, 1979, p. 339). Assim entendido, Deuteronômio 26.17 refere-se a uma obrigação assumida por Yahweh (a saber, que ele será o Deus de Israel) e a três obrigações assumidas por Israel (a saber, que andará nos caminhos de Yahweh, que guardará seus estatutos, mandamentos e ordenanças e que obedecerá à sua voz). Deuteronômio 26.18-19, em contrapartida, refere-se a uma obrigação assumida por Israel (a saber, que cumprirá os mandamentos de Yahweh) e a três obrigações assumidas por Yahweh (a saber, que Israel será sua propriedade especial, que ele colocará Israel acima das nações e que Israel será seu povo santo).

Deuteronômio não diz quando, exatamente, esse compromisso recíproco foi formalmente ratificado entre Yahweh e os israelitas em Moabe. Há várias alusões ao fato (cf. Dt 27.9; 29.1,10-15), mas a cerimônia de ratificação não está descrita em lugar algum. Portanto, a referência a “este dia” em Deuteronômio 26.16 (ACF) (também “hoje” em Dt 26.17-18) é um pouco enigmática. A explicação mais simples é que, pelo próprio ato de reunir-se e ouvir as disposições pactuais por meio de Moisés – o mediador da aliança – a geração presente de israelitas identificou-se com o compromisso feito anteriormente no Sinai e, assim, consentiu de forma tácita com os termos da aliança. É possível,

entretanto, que o registro em Deuteronômio seja bastante seletivo, ou seja, que uma verdadeira cerimônia tenha acontecido após o término do discurso de Moisés, algo que o compilador ou editor final simplesmente considerou desnecessário registrar. Independentemente de como entendamos a alusão à ratificação da aliança aqui, fica claro que, por meio do acordo recíproco feito entre Yahweh e os israelitas nas planícies de Moabe, a posição especial de Israel no propósito de Deus foi confirmada (cf. Dt 29.13).

Mais uma vez, é importante lembrar que a posição especial de Israel (como povo de Deus) não era um fim em si, mas um meio para um fim – a saber, o cumprimento do propósito universal de Deus. Ao moldar a vida nacional de acordo com as leis e instituições da aliança mosaica, Israel daria testemunho eloquente às nações ao seu redor (cf. Dt 4.6-8; 28.9-10). Desse modo, a “fama, o louvor e a glória” (Dt 26.19, minha tradução), fossem ou não amontoados sobre Israel em primeiro lugar (cf. a tradução da versão NEB/REB: “dar-lhe louvor e fama e glória”), pertenciam, em última instância, ao próprio Yahweh (cf. Jr 13.11; 33.9).

A obrigação essencial que Yahweh assumiu foi ser o Deus de Israel. Tal obrigação não era nova; pelo contrário, era algo que fora prometido na época patriarcal (cf. Gn 17.8). Deveras, é esse prospecto, e tudo o que ele envolvia (Dt 26.18-19; cf. Êx 19.5-6), que serve para unir as alianças abraâmica e mosaica (Dt. 29.12-13).

Assim entendido, o compromisso assumido por Yahweh de ser o Deus de Israel evidentemente pressupõe o cumprimento da promessa de nacionalidade (isto é, o cumprimento das promessas relativas tanto aos descendentes quanto à terra). Apesar de a primeira ter recebido, pelo menos, um cumprimento preliminar (Dt 1.10-11; 10.22; 26.5; cf. Dt 6.3; 13.17), a promessa da terra permanece sem ser cumprida. Por conseguinte, a concretização da promessa territorial por Yahweh é uma das principais ênfases em Deuteronômio. Com certa justificativa, Millar afirma que, “em Deuteronômio, falar sobre cumprimento de promessa é, em essência, falar sobre a terra” (1998, p. 55). Embora isso seja um pouco exagerado, é justo – conforme fica evidente no número de referências associando a ocupação da terra ao cumprimento da promessa patriarcal (cf. Dt 1.20-21,25,35; 3.18,20; 4.1,40; 6.1,10,18; 7.1,8,12; 8.1,18; 9.5; 10.11; 11.9,21; 12.1; 19.8; 26.3,15; 27.3; 30.20; 31.7,21,23; 34.4). De maneira significativa, as fronteiras delimitadas em Deuteronômio 1.7-8 são basicamente as mesmas de Gênesis 15.18-21. Assim, Deuteronômio prevê o cumprimento iminente da

aliança que Deus estabelecera com Abraão em Gênesis 15, uma aliança que garantia o primeiro aspecto da agenda programática divina: nacionalidade (Gn 12.2).

Israel, de sua parte, comprometeu-se a fazer tudo o que Yahweh desejava – essencialmente, cumprindo seus mandamentos (isto é, os estatutos e as ordenanças delineados em Dt 5–26). Conforme Alexander sublinha, as obrigações com as quais Israel se comprometeu eram basicamente uma expressão de amor e lealdade (2002, p. 253-264). O amor nunca é um mero sentimento ou sensação em Deuteronômio; em vez disso, o amor se manifesta em obediência (cf. Dt 5.10; 7.9; 10.12-13; 11.1,13,22; 19.9; 30.16). Em contrapartida, a desobediência indica falta de amor (cf. Dt 13.3). Não é de admirar, portanto, que “o núcleo central de Deuteronômio consiste de uma longa lista de obrigações que os israelitas deveriam cumprir” (Alexander, 2002, p. 258).

Uma vez que Yahweh exigia fidelidade exclusiva, esse amor deveria ser expresso também em absoluta lealdade. Os israelitas deveriam amar somente Yahweh; daí a forte ênfase em Deuteronômio contra qualquer comportamento idólatra (cf. Dt 4.15-16; 5.7; 6.14; 7.4,16; 8.19; 11.16,28; 13.2,6,13; 17.3; 28.14,36,64; 29.18; 30.17-18). Lealdade absoluta era essencial para que o relacionamento pactual entre Yahweh e Israel fosse mantido. A permanência contínua de Israel na terra prometida dependia disso, pois – como observado acima – essa era sua *raison d’être* como povo de Deus.

Renovações subsequentes da aliança nacional

Apesar de a aliança nacional ser periodicamente renovada na história subsequente da nação, há evidências insuficientes para a ideia de uma cerimônia de renovação anual, postulada por alguns estudiosos. Fora do Pentateuco, apenas sete renovações da aliança nacional são registradas de forma explícita.³⁹ Várias delas parecem acontecer em pontos bastante significativos da narrativa bíblica.

A primeira cerimônia de renovação, logo após Israel entrar na terra prometida (Js 8.30-35), foi prenunciada por Moisés nas planícies de Moabe (cf. Dt 27-28). É certo que nem todo o conteúdo de Deuteronômio 27-28 (mais notadamente, Dt 27.9-10) parece focar com exclusividade em uma renovação futura de aliança nas proximidades de Siquém (entre o monte Ebal e o monte Gerizim). No entanto, os impressionantes paralelos entre essa cerimônia (narrada em Js 8.30-35) e as instruções de Moisés em Deuteronômio 27-28 (envolvendo a edificação de pedras memoriais inscritas com as obrigações pactuais de Israel, os detalhes da construção de um altar para Yahweh, a divisão das tribos entre o monte Ebal e o monte Gerizim perante os sacerdotes levitas e a declaração pública das bênçãos e maldições da aliança) sugerem que o foco principal é essa renovação da aliança, não qualquer cerimônia que tenha ocorrido anteriormente nas planícies de Moabe. Talvez ambas as ocasiões tenham alguns aspectos em comum, a saber, a declaração das bênçãos e maldições da aliança, possivelmente precedida pela resposta litúrgica às declarações levíticas (as “maldições”, ou, melhor, “ofensas” listadas em Dt 27.15-26). Em todo caso, o narrador lembra aos seus leitores duas vezes que essa renovação da aliança em Siquém tinha sido expressamente ordenada por Moisés e registrada para a posteridade no “livro da lei” (Js 8.31,33). Ainda que essa renovação da aliança possa ter restabelecido o relacionamento de Israel com Deus após o incidente em Ai,⁴⁰ parece mais provável que ela tenha sido projetada principalmente para trazer à lembrança dos israelitas os termos de sua permanência na terra, agora que a promessa territorial estava começando a cumprir-se. Assim entendida, essa primeira cerimônia de renovação constitui um reconhecimento e uma proclamação do fato de que a posse da terra prometida e a fidelidade de Israel às suas obrigações pactuais estavam indissociavelmente relacionadas. Desse modo, o material

imediatamente seguinte (a aliança feita entre Israel e os gibeonitas) dá um tom ameaçador aos prospectos do povo como um todo.

Outra renovação da aliança nacional em Siquém aconteceu próximo ao fim da vida de Josué (Js 24.1-28),⁴¹ após a primeira fase principal do estabelecimento em Canaã ter sido concluída (cf. Js 23.14-15).⁴² As respectivas ênfases de Josué 23 e Josué 24 podem implicar um cenário histórico diferente para as assembleias descritas (algo talvez sugerido também pela nomeação do local apenas neste segundo capítulo),⁴³ mas, do ponto de vista temático, esses capítulos estão associados: ambos se concentram na obrigação pactual de Israel de permanecer leal a Yahweh.⁴⁴ Em qualquer caso, o contexto histórico dessa renovação específica da aliança é duplamente significativo: (a) está associado ao início de uma nova fase na liderança de Israel (isto é, a mudança de uma liderança centralizada para a variedade mais localizada, que marca o período dos juízes); (b) está associado ao primeiro cumprimento da promessa divina de descanso na terra prometida. Claramente, a questão para Josué naquele momento era saber se os israelitas permaneceriam fiéis às suas obrigações pactuais agora que sua liderança não mais estava concentrada em um único homem e que sua situação em Canaã estava relativamente segura. Em resposta afirmativa,⁴⁵ os israelitas juram fidelidade a Yahweh (Js 24.21-22,27), renovando, assim, a aliança entre Israel e Yahweh.⁴⁶ Infelizmente, como a história subsequente demonstra, o compromisso que Israel confessara às suas obrigações pactuais teve, mais uma vez, vida curta (Jz 2.1-12).

Todas as cerimônias seguintes de renovação da aliança acontecem no contexto de arrependimento nacional e/ou reforma religiosa. A primeira delas foi conduzida por Asa, o primeiro rei de Judá a realizar uma reforma (2Cr 14-15).⁴⁷ Encorajado pelo profeta Azarias, Asa removeu os itens relacionados à idolatria (2Cr 15.8; cf. 14.3-5), reparou o templo de Yahweh (2Cr 15.8) e liderou uma cerimônia pactual onde ele e seus súditos comprometeram-se a buscar Yahweh de todo o coração (2Cr 15.9-15). Apesar de não haver uma descrição explícita disso como uma renovação da aliança nacional, é difícil ver de que outra forma esse evento teria sido entendido, e a bênção resultante de “paz por toda parte” certamente implica uma forte ligação.

Outra renovação da aliança foi instigada pelo sacerdote Joiada, no contexto da morte de Atalia e ao final de um período de idolatria no reino do sul (2Rs 11.17-18). Embora não esteja explicitamente associada à aliança nacional, essa aliança, na qual tanto o povo quanto o rei se identificaram como povo de Yahweh (2Rs

11.17), marcou o início de reformas religiosas (2Rs 11.18; cf. 2Rs 19.4-16) mais bem entendidas em termos das obrigações pactuais de Israel sob a aliança nacional.

Uma renovação da aliança um pouco semelhante, porém muito mais significativa,⁴⁸ ocorreu durante o reinado de Josias (2Rs 23.1-3). Mais uma vez, isto se deu após um período de apostasia nacional e aconteceu no contexto de reparos no templo e reformas religiosas (2Rs 22-23). Nessa ocasião, o estímulo imediato foi a descoberta do “livro da lei” e o prospecto de juízo divino nele previsto. A essência da aliança foi uma declaração – por parte tanto do rei quanto dos súditos – de submissão ao senhorio de Yahweh (“para o seguirem”), de obediência sincera às ordens de Yahweh e de cumprimento de suas obrigações pactuais. Estranhamente, esse compromisso renovado foi insuficiente para fazer retroceder as maldições da aliança, embora, ao que tudo indica, tenha sido assim por conta de Josias ter deixado de reformar o coração e a mente do povo.⁴⁹ Assim sendo, essa renovação foi simplesmente pequena demais e tardia demais.

Mais duas renovações da aliança são registradas, ambas no início da época pós-exílica e ambas envolvendo Esdras (Ed 10.1-5; Ne 8-10). A primeira delas (Ed 10.1-5), com seu foco específico na dissolução dos casamentos envolvendo mulheres estrangeiras, está claramente relacionada à aliança nacional por sua associação com “a ordem de nosso Deus” e “a lei” (Ed 10.3, minha tradução; cf. Ed 7.10,26; 9.10-15). Assim, embora evidentemente servisse a um propósito particular, ela foi, de modo claro, um novo reconhecimento de todas as obrigações de Israel sob os termos da aliança nacional.

A última renovação da aliança (Ne 8-10) acontece após a reconstrução do muro da cidade (sob a liderança de Neemias) e assinala o auge das reformas religiosas de Esdras. Mesmo que parte do material contido nesses capítulos tenha originalmente pertencido a outro lugar,⁵⁰ o presente cenário sugere que essa renovação foi o ápice da resposta do povo ao ensinamento da lei por Esdras (Ed 8). Após reconhecer seu histórico de rebelião, bem como a justiça de Yahweh e sua fidelidade à aliança (Ed 9), todo o povo e os líderes colocam-se novamente sob obrigação aos termos da aliança nacional (Ne 9.38; 10.29).⁵¹ Eles também se comprometeram a cuidar do templo de Yahweh (Ne 10.32-39), algo que está mais de acordo com o espírito da lei mosaica do que com uma exigência rígida (cf. Êx 30.11-16; 38.25-26).⁵² Fica evidente, nessa renovação da aliança nacional, que os membros da comunidade pós-exílica emergente perceberam que, a fim de desfrutar de todas as bênçãos prometidas por Yahweh, a fidelidade

às obrigações pactuais era absolutamente imperativa. No entanto, conforme a narrativa subsequente nos lembra de forma vívida, tal fidelidade por parte de Israel continuou instável (Ne 13) e, portanto, o cumprimento definitivo das promessas pactuais divinas continuou sem acontecer nos séculos seguintes.

¹ Há certa discussão sobre a aliança ratificada nas planícies de Moabe ter constituído uma entidade distinta ou simplesmente ter sido uma “renovação” da aliança estabelecida com a geração do Sinai.

² Contudo, apesar de a aliança nacional ser claramente um cumprimento e desenvolvimento de alianças ancestrais, ela constitui uma aliança distinta (pace Baker, 2005, p. 25), tal como refletido em sua inauguração cerimonial e em seu sinal pactual próprio.

³³ Observe a alusão, em Êxodo 1.7, à ordem da criação (Gn 1.28) herdada por Noé (Gn 9.1) e, posteriormente, por Abraão (Gn 17.6). Como Carpenter (1997, p. 608) observa, “a multiplicação dos escravos israelitas no Egito não é uma questão biológica ou ambiental antes de tudo; esta é essencialmente uma questão teológica, na qual o Senhor mesmo se envolveu. É Deus recordando-se de suas promessas e de sua aliança com os descendentes de Abraão, Isaque e Jacó (Êx 2.24). A multiplicação que ocorre é um resultado de sua bênção original, proferida em relação à sua ‘comunidade da criação’, que agora estava sendo proferida em relação a essas pessoas (veja Êx 1.7, que emprega palavras-chave mencionadas em Gn 1.28). (...) O mandamento divino dado à humanidade para ser fecunda (Prh), multiplicar-se (rBh) e encher (mla) a terra foi direcionado aos escravos israelitas e tornou-se uma realidade para os descendentes de Abraão, Isaque e Jacó no Egito, pois eles foram fecundos (Prh), multiplicaram-se (rBh) e encheram (mla) a terra. Além disso, somos informados de que eles ‘grandemente se fortaleceram’. Esta última expressão associa a transformação dos ‘israelitas’ (...) em uma nação – uma promessa, feita em Gênesis 18.18, cumprida a Abraão – às bênçãos originais concedidas à humanidade. Israel herdou essas bênçãos, tal como registrado em Gênesis 18.18, e elas foram os meios pelos quais Deus transformou Abraão numa grande e poderosa nação. (...) Como consequência (...) apesar de as pessoas originais que desfrutaram das bênçãos de Deus, incluindo Jacó e José, terem morrido, a bênção continua, pois o Deus dos patriarcas mantém sua fidelidade, e o Deus criador se lembra de seus planos para a humanidade. Além disso, a morte não triunfa sobre as promessas e as alianças de Deus”. É importante observar que o emprego da linguagem de criação não se

limita a estes versículos iniciais de Êxodo, mas, como Enns (2000a, p. 147-148) sublinha, permeia a narrativa subsequente: a oposição de Faraó ao cumprimento da ordem da criação pelos israelitas (Êx 1.9; cf. 1.6-7); a história do nascimento de Moisés (Êx 2.1-10; cf. Gn 1 e Gn 6–9); a divisão do mar Vermelho (Êx 14; cf. Gn 1.9); a concessão da lei (um ato de recriação); e o tabernáculo, um microcosmo da criação (veja a seguir).

⁴ Como Kaiser (1992, p. 126) destaca, “os próprios termos utilizados com relação à obediência de Abraão foram os que, mais tarde, denotaram toda a lei mosaica”.

⁵ Em outro lugar, o substantivo é utilizado com relação ao tesouro particular de um rei (cf. 1Cr 29.3; Ec 2.8). Ele está relacionado à palavra acadiana sikiltu, que significa “propriedade pessoal”. Desta forma, Israel era posse pessoal e preciosa de Yahweh.

⁶ Para obter mais informações sobre o assunto, consulte Kaiser, 2000 (especialmente cap. 1 e 4).

⁷ Como a maioria dos intérpretes, considero a aliança mencionada aqui como aquela que foi posteriormente ratificada no monte Sinai (Êx 24.1-11). De acordo com Dumbrell, Enns (2000b) sugere que a aliança mencionada em Êxodo 19.5 se refere à aliança ancestral. No entanto, apesar de não querer negar o elemento de continuidade entre essas alianças, as obrigações pactuais impostas a Israel (isto é, “guardardes a minha aliança”) parecem prenunciar o código pactual revelado nos capítulos seguintes, o qual o povo, de modo um tanto ingênuo, compromete-se a obedecer (cf. Êx 24.3,7; cf. Êx 19.8). De forma mais radical, Goldingay (2003, p. 370) nega categoricamente qualquer ideia de Deus estabelecendo uma aliança com Israel antes de Êxodo 34, partindo do fato de que não há intenção divina explícita para fazê-lo nem uma declaração relativa ao estabelecimento de uma aliança por parte de Deus sequer em Êxodo 24. Todavia, as palavras e as ações de Moisés (Êx 24.8) apontam mais claramente no sentido de iniciar uma aliança do que de “selar, reconfirmar ou renegociar uma aliança” (Goldingay, 2003, p. 370), e, como mediador da aliança (cf. Êx 19), ele está nitidamente representando Deus naquilo que diz e faz neste ponto.

⁸ A relação entre as estipulações contidas no decálogo e as estipulações mais detalhadas (e variadas) contidas naquilo que é comumente conhecido como “o livro da aliança” (isto é, Êx 20.22–23.33) é interpretada de maneiras diversas.

Para alguns, as últimas estipulações são um comentário estendido (e não contemporâneo) das primeiras; ou seja, a base da aliança mosaica era composta pelas “dez palavras” (para muitos, uma forma hipotética delas em um formato mais curto e uniforme), as quais foram posteriormente complementadas pelo material contido no “livro da aliança” e acrescentadas sem preocupação histórica ao relato do Êxodo por algum(ns) editor(es) posterior(es). Segundo Albrecht Alt, muitos fizeram distinção entre leis apodíticas (simples proibições) e leis casuísticas (caso: se/quando... então...) contidas nesta seção de Êxodo, sem necessariamente estar de acordo com ele nas conclusões que procurou tirar disso com relação às origens e aplicações (para obter mais informações sobre isso, consulte Whybray, 1995, p. 110-115). As semelhanças entre algumas estipulações bíblicas e outros códigos de lei do antigo Oriente Próximo não passaram despercebidas (cf. Pritchard, 1978, p. 159-223; Boecker, 1980, p. 135-175). Um paralelo impressionante é entre a lex talionis em Êxodo 21.23-25 e as leis de retaliação encontradas no Código de Hamurabi; cf. Hyatt, 1971, p. 234 para ver detalhes. Não obstante, como o próprio Hyatt reconhece, “não existe a possibilidade de uma apropriação direta desse ou de qualquer outro código antigo conhecido, pois existem numerosas diferenças nos detalhes” (1971, p. 220). Seja como for, como Durham (1987, p. 318) conclui, “independentemente de onde ou quando estas leis se originaram, elas agora servem como exposição e aplicação da vida em um relacionamento com Yahweh”.

⁹ Veja, por exemplo, Kitchen, 1989 e 2003, p. 283-294. Para mais informações sobre essa iniciativa de modo geral, consulte as páginas 24-26 acima. Para a ideia de que o acordo de Êxodo 19-24 é logicamente coerente e consistente com as ratificações típicas de aliança do antigo Oriente Próximo, veja Polak, 2004.

¹⁰ Para muitos estudiosos, esta seção de “estabelecimento de aliança” interrompe a unidade (Êx 24.1-2,9-11) que descreve a “reunião de cúpula” no topo do Sinai. Contudo, uma ratificação de aliança neste estágio (entre Moisés recebendo instruções relativas à reunião de cúpula e colocando-as efetivamente em prática) não é incongruente com o fluxo geral da narrativa.

¹¹ Com base nessa analogia, Bush (1992, p. 103) conclui: “O derramamento de sangue simboliza, de forma assustadora, a aceitação israelita da aliança e suas exigências”. Para objeções à interpretação do rito em Gênesis 15 como um juramento de maldição própria, consulte Wenham, 1987, p. 332-333. Wenham interpreta o simbolismo de Gênesis 15 como a promessa da presença de Yahweh em meio ao seu povo, Israel (representado pelos animais puros).

¹² É bem verdade que, em nenhum outro lugar do AT, a refeição é associada a uma aliança divino-humana. Porém, parece improvável que esta tenha sido simplesmente uma refeição comum ou uma maneira visual de enfatizar o fato de que eles haviam sobrevivido à experiência de ver Deus. Talvez, como Enns (2000b, p. 492) cautelosamente sugere, a refeição já estivesse em vista em Êxodo 24.4 (ao contrário do holocausto, que era “consumido” por Deus, as pessoas costumavam participar do sacrifício pacífico) – embora (como Enns admite) nenhuma ligação desse tipo seja feita explicitamente no próprio texto.

¹³ A sugestão (cf. Noth, 1962, p. 240-241; Cassuto, 1967, p. 403-405) de que esta perícopa foi colocada aqui principalmente para enfatizar que a observância escrupulosa do sábado se aplica até mesmo ao trabalho relacionado ao tabernáculo e seus utensílios é improvável por várias razões:

- Tal aplicação não está explicitamente declarada no texto;
- As instruções aqui refletem uma aplicação muito mais ampla (“qualquer que fizer [alguma] obra”) do que uma proibição relativa à construção do tabernáculo;
- A descrição do sábado como “sinal para sempre” sugere uma aplicação muito mais ampla do que a construção do tabernáculo;
- Quando Moisés transmite essa instrução a Israel (Êx 35.2-3), ela é novamente aplicada de modo geral (“quem trabalhar”), e a única aplicação específica (“acender fogo”) não tem ligação óbvia com a construção do tabernáculo.

Contudo, apesar de este provavelmente não ter sido o principal motivo para que o sinal pactual fosse situado neste ponto culminante, a observância do sábado aplicava-se, sem dúvida, também ao trabalho de construção relacionado ao tabernáculo.

¹⁴ Isso não equivale a negar outros significados para o fato de a narrativa da rebelião estar circunscrita pela lei do sábado; a saber, a aliança está agora decorrendo como planejado.

¹⁵ Igualmente Dumbrell, 1984, p. 104.

¹⁶ Como tanto Êxodo 31.14a quanto Êxodo 31.15b deixam claro, a penalidade K*r~T (eliminar) (Êx 31.14b) se refere à exclusão da comunidade da aliança por meio de morte, não apenas expulsão física. Compare também Números 15.32-

36. A sugestão de que o exemplo de Números é especificamente a infração mencionada em Êxodo 35.3 (a saber, acender fogo no sábado), merecendo, portanto, pena de morte, reflete uma concepção equivocada de que, em Êxodo 31, dois castigos conflitantes para a violação do sábado – expulsão (Êx 31.14b) e execução (Êx 31.14a,15b) – estão implícitos. Quando a implicação total da penalidade K*r~T é compreendida, não há discrepância alguma. Assim sendo, a grave pena associada à violação do sábado acentua ainda mais a importância teológica desse sinal pactual; cf. Gn 17.14.

¹⁷ A categorização tripla que Fox (1974, p. 562) faz do termo a)T na Bíblia Hebraica parece fornecer uma estrutura geralmente aceitável para se estabelecer a conotação do termo aqui e em outros lugares. O contexto parece descartar a ideia de uma prova convincente; observar os sábados não tem o objetivo de provar coisa alguma em Êxodo 31. A ideia de um sinal simbólico também está excluída, pois as explicações oferecidas aqui em Êxodo 31 não esclarecem o significado do sinal, mas explicam sua importância teológica. Logo, a terceira categoria de Fox, sinais cognitivos, parece melhor se aplicar ao contexto de Êxodo 31, pois “observar o sábado” parece funcionar aqui principalmente como um dispositivo mnemônico, destinado a lembrar aos israelitas sua posição especial como povo de Yahweh e a obrigação de obediência à sua lei.

¹⁸ Observe o antropomorfismo particularmente arrojado (“e tomou alento”, Êx 31.17; cf. Êx 23.12) encontrado somente aqui. Como Durham (1987, p. 414) expressa, “se até mesmo Yahweh parou para recuperar o fôlego depois de seis dias de trabalho habitual, Israel também deve fazê-lo”.

¹⁹ Como Enns (2000a, p. 149) declara, tal alusão é sugerida não só pelos materiais de construção (que falam de ordem celestial em meio ao caos terreno), mas provavelmente também pelas sete repetições da expressão “disse o Senhor a Moisés” nos capítulos 25–31, sendo que a última delas introduz a ordem do sábado: “Em meio a um mundo caído, no exílio do jardim – o ‘céu na terra’ original –, Deus inicia mais um ato de criação, um projeto de construção que significa um retorno ao esplendor pré-queda” (Enns, 2000a, p. 149).

²⁰ As seguintes observações foram extraídas, em grande parte, da discussão informativa e concisa de Dillard e Longman (1995, p. 68-70). Para uma análise mais abrangente, consulte Suh, 2003.

²¹ Alexander, 2002, p. 192.

²² Para informações sobre o significado pactual do culto de Israel, consulte Beckwith, 2000, p. 754-762.

²³ Sua função pretendida (ir “adiante de nós”; Êx 32.1; cf. Êx 23.20,23) e sua designação (“os teus a\$)hîm, que te tiraram da terra do Egito”; Êx 32.4; cf. Êx 20.2) parecem indicar que o povo o considerava um representante do próprio Yahweh, não um novo deus substituto. Todavia, as formas plurais empregadas com relação a a\$)hîm tornam igualmente claro que ele era uma “paródia grotesca” (Moberly, 1983, p. 47). Como Moberly destaca posteriormente (1983, p. 163), o mesmo se aplica a 1Reis 12 (onde, mais uma vez, apenas uma divindade é representada), então a afirmação de McKenzie (2000, p. 21) de que a pluralidade de “deuses” em Êxodo 32 trai a dependência literária de 1Reis 12.28 está, estranhamente, perdendo de vista a questão; a saber, a natureza pejorativa do comentário tanto em Êxodo quanto em Reis.

²⁴ Conforme Gowan (1994, p. 221) observa, “o bezerro de ouro é visto por Moisés e pelo autor da passagem como uma violação direta dos dois primeiros mandamentos”.

²⁵ A posição especial de Israel como povo de Deus é claramente questionada: Yahweh descreve-o a Moisés como “teu povo, que fizeste sair” e “este povo” (Êx 32.7,9). Sua descrição pelo narrador como “seu povo” (Êx 32.14 ACF) sugere que Yahweh aceitou a força do apelo de Moisés à sua eleição.

²⁶ Embora essas execuções realizadas pelos levitas certamente sublinhem as graves consequências da violação da aliança para a nação de modo geral, nenhuma razão é oferecida aqui para sua função (cf. Nm 25.11) nem para sua base aparentemente aleatória; talvez os levitas tenham mirado os líderes e aqueles presentes no acampamento que estavam claramente “fora de controle”, mas isso é especulativo.

²⁷ Ainda que essa ameaça singular tenha se concretizado (em parte) quando o povo foi ferido com a praga (Êx 32.35), é improvável que Israel tenha considerado a praga o fim da questão (Gowan, 1994, p. 228).

²⁸ Apesar de a recusa inicial de Yahweh em continuar acompanhando os israelitas (Êx 33.3) reforçar ainda mais a gravidade da ofensa, ele a apresenta mais como uma expressão de graça do que de juízo.

²⁹ Admite-se que há certa ambiguidade em Êxodo 33 quanto a Yahweh

acompanhar ou não seu povo – a qual não é ajudada pela infeliz adição da expressão que pode significar “com você” ou “com vocês” em algumas versões inglesas de Êxodo 33.14 (ESV; NIV/TNIV). No entanto, como Moberly plausivelmente sugere (1983, p. 61-65), é provável que duas coisas muito diferentes estejam em vista: (a) a orientação geral de Yahweh por meio de seu anjo (Êx 33.2; cf. Êx 32.34; 23.20-23); (b) a presença pessoal de Yahweh em meio ao povo, representada pelo santuário do tabernáculo (isto é, nesta fase, os planos para o tabernáculo são suspensos, conforme refletido na “tenda da congregação” temporária e sua localização, mencionadas em Êx 33.7-11). De forma alternativa, esta é simplesmente a forma de o escritor nos mostrar Deus lutando com suas opções (Gowan, 1994, p. 229).

³⁰ É importante ver que a questão com a qual Yahweh (e Moisés) lutam nestes versículos é “o problema moral de como um Deus santo pode habitar com um povo pecador” (Moberly, 1983, p. 67). A resolução pela qual Moisés intercede com sucesso aqui é a manutenção do relacionamento de Yahweh com Israel com base apenas em sua graça. Ainda que o pedido para ver a glória de Yahweh possa parecer, inicialmente, um pouco brusco, tal impressão é atenuada quando se observa, segundo Gowan (1994, p. 232-233), que, em outros lugares de Êxodo, a glória de Deus está associada à sua presença e orientação; assim, este não é exatamente um pedido para uma mera visio dei, mas um pedido para que Deus demonstre sua resposta à intercessão de Moisés de forma visível.

³¹ Tal graça não exclui a ideia de outros juízos, como fica evidente na teofania que Moisés experimenta (Êx 34.5-7) e na liberdade mencionada de Yahweh em exercer misericórdia e compaixão (Êx 33.19). Mesmo assim, a ênfase em Êxodo 34.6-7 está claramente na graça de Yahweh, não em sua ira ou na resposta obediente do povo (cf. Êx 20.5).

³² Como Moberly (1983, p. 95-96; ênfase dele) declara, “a intenção dessas leis não é renovar a aliança com condições diferentes daquelas previamente vigentes (Êx 20–24) – sua validade contínua é pressuposta –, mas selecionar e enfatizar os aspectos relevantes para as tendências pecaminosas demonstradas por Israel”.

³³ Êxodo 34.27 parece identificar “estas palavras” com as estipulações imediatamente anteriores (isto é, Êx 34.11-26), ao passo que Êxodo 34.28 parece referir-se às dez palavras inscritas nas tábuas originais (cf. Êx 34.1). Para uma defesa desta leitura, consulte Moberly, 1983, p. 101-106.

³⁴ Conforme Moberly sugere (1983, p. 105), essa aliança renovada depende, em certo sentido, de Moisés, o qual intercedeu com sucesso em favor de seu povo.

³⁵ Por meio da expressão incomum “a face de Moisés ficou radiante” (literalmente “com chifres”; Êx 34.30, minha tradução), o escritor parece sugerir que Deus transformou Moisés naquilo que as pessoas haviam desejado em relação ao bezerro – um mediador da presença divina.

³⁶ Holocausto, oferta de manjares, oferta pacífica, oferta pelo pecado e oferta pela culpa.

³⁷ Os salmos e os profetas dão mais ênfase a atitudes espirituais interiores.

³⁸ As seguintes semelhanças costumam ser sugeridas:

■

Padrão de tratado hitita	Deuteronômio
1. Preâmbulo	1.1-5
2. Prólogo histórico	1.6–4.49
3. (3) Disposições gerais (4) Disposições detalhadas	5–11
12–26	
4. Depósito e leitura pública	31.9-13,24-26
5. Testemunhas	30.19; 31.26; 32.1
6. Bênçãos e maldições	27–28

■

³⁹ Provavelmente houve outras, como na época de Elias e Ezequias, mas elas carecem de referências explícitas ao estabelecimento ou renovação de aliança.

⁴⁰ De acordo com Hess, 1996, p. 172. Porém, o texto parece sugerir que isso já havia sido resolvido com o castigo infligido a Acã e sua família. Além disso, se tal restauração do relacionamento pactual fosse necessária, poder-se-ia esperar que ela tivesse precedido a ocupação de Ai (embora seja necessário admitir que isso poderia ter sido impossível até que a questão de Ai fosse resolvida). As instruções mosaicas quanto à renovação da aliança na terra provavelmente haviam sido proteladas pelo fato de que, até Ai ser tomada, Israel ainda não tinha estabelecido uma base segura.

⁴¹ Alguns estudiosos identificaram padrões de tratados do antigo Oriente Próximo em Josué 24, mas, apesar de haver certas semelhanças, nenhum dos paralelos sugeridos é exato ou conclusivo.

⁴² Embora uma atenção especial ao texto de Josué erradique leituras “superficiais” da “conquista” nele descrita (consulte Provan, 2003, p. 148-156), é evidente que a promessa da terra foi, em certa medida, concretizada no período de estabelecimento (cf. Js 11.23; 21.43-45; 22.4; 23.1). Claramente o que está em causa é a conquista, não a desapropriação completa, como demonstrado por ressalvas em outros lugares (por exemplo, Js 13.1-2), pela justaposição de observações tanto positivas quanto negativas em Josué 23 e pela imagem, de modo geral, mais negativa retratada no livro de Juízes. Não obstante, ainda que a posse e retenção completa da terra dependessem da lealdade à aliança, a promessa territorial feita aos patriarcas foi, ao menos, parcialmente cumprida sob a liderança de Josué. Todavia, conforme o próprio Josué alertou (Js 23.12-13) e como Juízes ilustra de forma tão vívida, o descanso de Israel na terra foi de curta duração por causa da deslealdade à aliança. Foi somente após o rei escolhido de Deus ser instalado em Sião que tal repouso foi desfrutado de novo e de forma mais completa. Para mais informações sobre isso, consulte Williamson, 2005.

⁴³ Também há indícios de uma maior formalidade em Josué 24; veja Woudstra, 1981, p. 340.

⁴⁴ De modo significativo, ambos os capítulos apresentam as obrigações pactuais de Israel como uma resposta à fidelidade de Deus às suas promessas.

⁴⁵ A réplica negativa de Josué (Js 24.19) obviamente tem o propósito de servir como um alerta desanimador, não uma declaração de verdade absoluta.

⁴⁶ Josué 24.25 diz, literalmente: “Josué fez uma aliança para o povo”. Seja como for, é nítido que Josué está atuando como mediador dessa aliança divino-humana, assim como Moisés fizera anteriormente.

⁴⁷ O relato do reinado de Asa em Crônicas é mais abrangente do que o relato em Reis, o qual não faz referência explícita ao estabelecimento da aliança.

⁴⁸ A renovação da aliança de Josias é mais significativa porque envolvia enfaticamente toda a nação – todos os anciãos, todos os homens de Judá, todos os habitantes de Jerusalém, todo o povo, tanto pequenos como grandes estavam presentes, e todo o povo participou da aliança. Ela também é mais significativa porque reflete claramente o ensinamento de Deuteronômio e, apesar da sinceridade de Josias (pelo menos), essa renovação da aliança deixou de garantir uma “suspensão da execução” para a nação.

⁴⁹ Daí as acusações que Jeremias fez da superficialidade das reformas religiosas entre o povo de modo geral (Jr 3.10) a despeito de sua evidente aprovação e menção favorável de Josias pessoalmente (Jr 22.15-16).

⁵⁰ Por exemplo, alguns estudiosos sugerem que a leitura da lei por Esdras (Ne 8) está historicamente situada entre os acontecimentos de Esdras 8 e Esdras 9. Apesar de resolver a dificuldade encontrada no intervalo inexplicável de 13 anos entre a chegada de Esdras a Jerusalém e sua leitura da lei (o objetivo principal de sua jornada; cf. Ed 7.10), isso parece suscitar vários outros problemas históricos.

⁵¹ Embora a expressão utilizada aqui em Neemias 9.38 seja exclusiva (literalmente “estabelecemos aliança fiel”), Neemias 10.29 emprega, de modo evidente, terminologia intimamente associada ao estabelecimento de aliança em outros lugares. Conforme Williamson (1985, p. 333) sugere, a “maldição” era provavelmente um ritual encenado (cf. Jr 34). Talvez maldição e juramento devam ser considerados em conjunto (isto é, uma maldição jurada).

⁵² Como Williamson (1985, p. 335) observa, há vários ecos verbais que podem sugerir uma tentativa deliberada de associar Neemias 10.32-39 a Êxodo 30.11-16.

Aliança real

de Deus com Davi



Após o Sinai, o próximo grande desenvolvimento pactual na realização do propósito divino é a instituição da aliança davídica ou real. Embora haja objeções à aplicação de linguagem pactual na promessa dinástica feita por Yahweh a Davi (2Sm 7; 1Cr 17),¹ é aceito de modo geral – apesar da ausência da palavra B\$řîT – que essas passagens relatam uma ocasião de estabelecimento de aliança. É inegável que algumas características associadas ao estabelecimento de aliança, presentes em outros lugares, estão ausentes aqui. Por exemplo, ao contrário de todas as iniciações pactuais anteriores, nenhum rito sacrificial ou cerimônia é descrito. É certo que o contexto literário imediato menciona numerosos sacrifícios sendo oferecidos (2Sm 6.13,17-18; 1Cr 15.26; 16.1-2), mas a lacuna temporal entre a transferência da arca e o oráculo dinástico (2Sm 7.1; 1Cr 17.1) parece implicar um deslocamento entre esses dois acontecimentos, o que dificulta qualquer tentativa de relacionar os sacrifícios associados com a procissão da arca à inauguração da aliança real. Talvez a ausência de uma cerimônia pactual nessa ocasião deva ser explicada pela premissa de que a aliança real é simplesmente uma extensão da aliança abraâmica (isto é, Gn 22), e, nesse caso, não há necessidade do tipo de cerimônia formal associada, em outros lugares, ao estabelecimento de uma aliança.²

Continuidade com a aliança abraâmica talvez explique também a ausência especial do termo hebraico B\$řîT nessas narrativas. De fato, não há menção explícita em 2Samuel 7 nem em 1Crônicas 17 de uma promessa ou juramento, provavelmente a característica-chave que define qualquer aliança bíblica.³ Não

obstante, é evidente, em outros textos do Antigo Testamento, que o oráculo dinástico transmitido por Natã a Davi foi posteriormente entendido como a constituição de uma aliança (a saber, obrigação[ões] formalmente selada[s] com um juramento) (veja 2Sm 23.5; 1Rs 8.23; 2Cr 7.18; 13.5; Jr 33.21; Sl 89.3,28,34,39; cf. Sl 132.11-12; Is 55.3).⁴ Além disso, apesar de a palavra habitual para aliança estar ausente tanto em 2Samuel 7 quanto em 1Crônicas 17, esses dois relatos paralelos do oráculo dinástico não são completamente destituídos de conceitos e terminologia pactuais. Um exemplo central desta última é a palavra *håt* (2Sm 7.15; 1Cr 17.13), um termo por vezes utilizado como sinônimo de *håt* com fortes associações ao conceito de aliança.⁵ Segundo Weinfeld, vários estudiosos também destacaram numerosas semelhanças entre a promessa dinástica e a chamada “aliança de concessão”, associada aos relacionamentos entre suseranos e vassalos. Gileadi (1988, p. 158) as resume da seguinte maneira:

1. Em resposta à lealdade extrema do rei vassalo, o suserano pode outorgar-lhe o direito incondicional de que uma dinastia perpétua governe sobre determinada cidade-estado;
2. Um relacionamento de pai e filho entre suserano e vassalo (também conhecido como “servo” do suserano) gera base legal para a dádiva de uma dinastia perpétua;
3. O suserano garante proteção ao vassalo ou seu herdeiro, prometendo aniquilar um inimigo comum, contanto que a fidelidade ao suserano seja mantida;
4. O suserano garante proteção ao povo que está sob liderança do vassalo, com o qual um acordo subsidiário é, por vezes, feito;
5. Uma fórmula de maldição é dirigida contra aqueles que violam os direitos dos

vassallos ou seus herdeiros. Se o próprio vassallo for desleal, ele será disciplinado pelo suserano e, em muitos casos, substituído por um herdeiro leal.

Ainda que paralelos sugeridos com tal concessão de terra não sejam incontestados,⁶ concorda-se que há analogias genuínas entre o oráculo dinástico e tratados seculares que salientam a estrutura pactual do acordo davídico. Além disso, como Firth (2005, p. 79-99) demonstrou recentemente com uma análise retórica de 2Samuel 7.1-17, “um aglomerado de alusões desenvolve-se a partir da forma e do conteúdo, apontando para a existência de uma tal aliança”. Assim sendo, qualquer discussão sobre a aliança real deve começar com uma análise detalhada de 2Samuel 7 e seu texto paralelo em Crônicas.⁷

Contexto literário e histórico do oráculo dinástico

Ambos os relatos bíblicos (Samuel e Crônicas) situam o oráculo dinástico no contexto imediato do estabelecimento da arca da aliança em Jerusalém. Dados os deslocamentos da arca até este ponto, este contexto é particularmente significativo do ponto de vista teológico: com a vinda da arca para Jerusalém, o exílio autoimposto de Yahweh está, por fim, chegando ao fim (cf. 1Sm 4–5).⁸ Yahweh é, mais uma vez, entronizado em meio ao seu povo. Logo, a sequência dos dois capítulos destaca o fato de que “a realeza de Yahweh deve ser propiciada antes que se possa abordar a questão da realeza de Israel” (Dumbrell, 1984, p. 142). Assim, um importante ponto teológico sublinhado pela prioridade da transferência da arca para Jerusalém é que a realeza de Davi é subserviente à de Yahweh,⁹ um fato expresso também pela descrição de Davi como “servo” do Senhor (2Sm 7.5,19-29) e “príncipe” (2Sm 7.8).¹⁰

Além disso, situar o oráculo dinástico no contexto da relocação da arca da aliança serve para associar a aliança real à aliança nacional, com a qual a arca estava tão intimamente ligada (cf. Êx 25.10-22; 40.20-21). Essa conexão é ainda mais acentuada pelo importante tema deuteronomico do “descanso”, sublinhado no relato de Samuel. Apesar de não ser observado pelo cronista,¹¹ o comentário contextual em 2Samuel 7.1 sobre Yahweh ter concedido a Davi “descanso de todos os seus inimigos em redor” parece especialmente significativo, uma vez que esse repouso aparenta ter sido um tanto provisório e incompleto nessa fase (cf. 2Sm 7.11).¹² Embora alguns defendam que a sequência de verbos em 2Samuel 7.10-11 deva ser traduzida no pretérito (na forma perfeita não convertida),¹³ inexistem razões convincentes para que ela (uma cadeia w#q~T~l após w~yy!qTols) não possa receber uma força futura (imperfeita),¹⁴ como sustentado também (ao menos em parte) pelas ênfases massoréticas.¹⁵ É bem verdade que a sequência narrativa aqui em 2Samuel muito provavelmente reflete preocupações teológicas em vez de cronológicas. Uma vez que Hirão, rei de Tiro, reinou aproximadamente de 980 a 940 a.C., sua colaboração na construção do palácio real (2Sm 5.11; 1Cr 15.1) e, portanto, o próprio oráculo dinástico (cf. 2Sm 7.1) aconteceram, ao que tudo indica, em torno da última década do reinado de Davi – isto é, após as batalhas narradas nos capítulos imediatamente seguintes de

Samuel e Crônicas.¹⁶ No entanto, em vez de continuar a retrospectiva do que Yahweh já havia conquistado para Davi, a mudança sintática no meio do versículo 9 é mais facilmente explicada se o escritor estiver agora prenunciando o que Yahweh ainda faria por Davi e Israel. Por conseguinte, as orações principais em 2Samuel 7.8-11 devem ser compreendidas do seguinte modo:

■

A&n! l\$~jTî;*	q~T~l	Eu tomei você
w*a#hy? U!mm\$~k~	w~yy!qTol	Eu estive com você
w~a~Kr!T> a#T Kola)y\$B?K~	w~yy!qTol	Eu eliminei todos os seus inimigos
w\$u~c!Tî l\$K* v@m G*Dol	w#q~T~l	Eu engrandecerei seu nome
w\$c~mTî m*qom	w#q~T~l	Eu prepararei um lugar
Wn\$T~uTîw	w#q~T~l	Eu os (literalmente, o) plantarei
w~h&nîjoTî l\$K*	w#q~T~l	Eu darei descanso a você

■

Assim entendido, o descanso que Davi obteve nesta fase de sua carreira (2Sm 7.1) ainda estava um pouco aquém do que Yahweh havia prometido. Conforme Dumbrell (1984, p. 149) expressa, “por um lado, o descanso fora concedido a Davi, 7.1; por outro lado, o descanso ainda estava por vir, 7.11”. O significado teológico do tema descanso aqui não deve ser ignorado, pois sinaliza um marco na história da salvação. Isso é sugerido não só pela forma como tal descanso é prenunciado em Deuteronômio (cf. Dt 12.10) – onde também é associado ao estabelecimento do santuário de Yahweh (Dt 12.11) – mas também pela reintrodução do tema logo antes da articulação da promessa dinástica (2Sm 7.11). O “descanso” mencionado nestes versículos significa a realização (ou, pelo menos, um cumprimento muito significativo) das promessas divinas feitas na aliança nacional e a introdução da próxima etapa essencial à concretização do propósito universal de Deus: o estabelecimento de uma linhagem real que daria origem à semente abraâmica anunciada.¹⁷

Foco promissório do oráculo dinástico

18

O oráculo dinástico, suscitado pela intenção expressa de Davi de construir uma casa (residência permanente) para Yahweh, inicialmente vem como uma surpresa. Em vez de solicitar tal oráculo,¹⁹ a ação de Davi – informar Natã sobre suas intenções de construir um local mais apropriado para a arca – parece ter tido o mero objetivo de verificar se seus planos tinham aprovação profética, e a reação inicial de Natã confirma que eles tinham. Contudo, o que realmente importava era a aprovação divina, e esta foi categoricamente negada.²⁰

A razão declarada para essa negativa divina era tripla: (a) Yahweh não havia solicitado qualquer edifício para si, pois, enquanto Israel continuasse “em movimento”, ele também deveria estar (2Sm 7.5-7);²¹ (b) o “descanso” prometido ainda não havia sido plenamente concretizado (2Sm 7.8-11);²² e (c) Yahweh havia escolhido outra pessoa para a tarefa de “construir uma casa ao seu nome” no contexto do descanso mais seguro no futuro (2Sm 7.12-13). Uma quarta razão para a negação de Yahweh é posteriormente relatada pelo próprio Davi; a saber, suas façanhas militares o haviam tornado inadequado para construir uma casa a Yahweh (1Cr 22.8; 28.3). Até mesmo isso, entretanto, pode estar relacionado à mesma questão subjacente: a questão da obtenção do “descanso” prometido por Yahweh, antes do qual a construção de um templo seria prematura (1Cr 22.9). Assim entendida, a principal razão por trás da negação de Yahweh reside no fato de que as circunstâncias adequadas para a edificação do templo ainda não haviam se materializado.²³ Mesmo sob a liderança de Davi, Israel ainda não tinha experimentado o descanso prometido por Yahweh (2Sm 7.9-11).²⁴ Por esse motivo, as promessas relativas tanto à casa de Davi quanto à casa de Yahweh são precedidas por promessas de um descanso mais completo por vir. Conforme Dumbrell (1984, p. 149) observa, “a lógica do capítulo reconhece que somente quando esse resultado ideal for alcançado, um santuário deve ser construído”. Portanto, ainda que Yahweh tenha rejeitado com firmeza os planos de Davi para construir o templo, ele não rejeitou o conceito em si. Como a parte subsequente dessa revelação profética deixa claro, o templo

realmente seria construído, porém não por Davi; em vez disso, sua semente, seu sucessor, seria responsável pela construção dessa casa para o nome de Yahweh (2Sm 7.12-13). Davi estava errado em supor que ele deveria ser aquele que edificaria uma casa para Yahweh (cf. o enfático “edificar-me-ás tu”, em 2Sm 7.5; cf. 1Cr 17.4),²⁵ mas seu raciocínio – que tal edifício deveria ser construído quando Yahweh concedesse descanso ao seu povo – estava evidentemente correto, tal como confirmado pela promessa de Yahweh de trazer um sucessor, estabelecer seu reino e delegar-lhe (o enfático “este” em 2Sm 7.13; cf. 1Cr 17.12) a responsabilidade de construir um templo assim que o descanso anunciado finalmente se concretizasse.²⁶ Em outras palavras, Davi estava equivocado quanto ao momento correto, não quanto à teologia subjacente a essa iniciativa de construção do templo.²⁷

No entanto, apesar de a oportunidade de edificar uma habitação para Yahweh ter sido negada, o papel exclusivo de Davi na concretização do propósito de Yahweh foi confirmado na promessa dinástica seguinte.²⁸ Por meio de um trocadilho sutil,²⁹ a atenção volta-se da casa que Davi pretende construir a Yahweh para a casa que Yahweh construirá para Davi. Conforme Robertson (1980, p. 232) observa, “em ambos os casos, a perpetuidade é o ponto de destaque. Davi deseja estabelecer para Deus uma morada permanente em Israel, e Deus declara que estabelecerá a dinastia perpétua de Davi”. Como o trocadilho destaca, esses dois conceitos estão intimamente associados, pois a permanência da “casa” ou “morada” de Deus depende da “casa” ou “dinastia” de Davi. O governo de Davi e a presença de Yahweh estão ligados: “Deus conservará sua morada permanente como rei em Israel por meio da realeza da linhagem davídica” (Robertson, 1980, p. 233).

Assim sendo, esta última casa – a dinastia davídica – será estabelecida para sempre (2Sm 7.13b,16).³⁰ Nada – nem mesmo a infidelidade pactual do(s) sucessor(es) de Davi – ameaçará a permanência do reino e do trono davídico.³¹ Logo, tal como algumas promessas ancestrais, as promessas reais são expressas aqui em termos absolutos.³² Embora, sem dúvida, não haja qualquer sugestão de que os sucessores de Davi poderão agir com impunidade (cf. 2Sm 7.14b), há uma garantia incondicional de que suas transgressões nunca resultarão em uma violação permanente do relacionamento adotivo especial estabelecido entre Yahweh e a dinastia davídica (2Sm 7.14-16).³³ Como Davis (1999, p. 78) observa, o uso triplo do verbo sWr (remover, tirar) salienta a segurança absoluta da casa de Davi: “A linhagem de Davi nunca terá o fim de Saul. (...) o pecado pode trazer catástrofe sobre qualquer ‘habitante’, mas não pode derrubar a ‘casa’

(dinastia)".³⁴ Portanto, a principal ênfase do oráculo dinástico é que a dinastia davídica será estabelecida de modo firme e permanente pelo próprio Yahweh. É essa garantia divina de uma linhagem davídica eterna que constitui a essência da aliança real.

Resposta de Davi ao oráculo dinástico

Embora haja várias alusões ao oráculo dinástico em outros lugares,³⁵ a oração espontânea do próprio Davi (2Sm 7.18-29) constitui a primeira reflexão teológica sobre a aliança real. Em sua resposta submissa, reverente, Davi faz várias observações:³⁶

1. A promessa dinástica confirma o papel especial de Davi e seus sucessores no desenvolvimento da história da salvação (2Sm 7.18-21). Este parece ser o ponto dominante nestes versículos, independentemente de como se entenda a expressão notoriamente enigmática *w\$z)aT Tor~T h*a*D*m* (“e esta é a instrução de/para a humanidade”; 2Sm 7.19, minha tradução) ou as palavras ainda mais nebulosas do cronista, *Wr\$aîT~nî K\$Tor h*a*D*m h~mm~u&l>* (“tu me consideraste [favoreceste?] como a linha/corda da humanidade, o ascendente”; 1Cr 17.17, minha tradução). Haja vista seu respaldo na Septuaginta, a expressão em Samuel é provavelmente a original, e Crônicas reflete uma tentativa de esclarecer seu significado.³⁷ Seja como for, a questão dominante, ao que tudo indica, diz respeito à posição exaltada de Davi no contexto mais amplo – possivelmente o significado de “esta é a instrução de/para a humanidade”,³⁸ como sugerido também pela forma como a expressão do cronista é traduzida na Septuaginta: “Tu me contempleste como uma visão/aparição da humanidade/de um homem e me exaltaste” (minha tradução). Assim entendido, a promessa dinástica tem ramificações além das fronteiras de Israel; ela está ligada, de alguma forma, ao propósito universal de Deus na criação e ao prospecto de bênção internacional prometida por meio de Abraão (Gn 12.3) e à sua semente real (Gn 22.18). Como Kaiser (1974, p. 314) expressa, “é o plano e ordem para o reino de Deus, segundo o qual o mundo inteiro será abençoado com o conteúdo total da doutrina da promessa. É uma concessão de poderes, direitos e privilégios a Davi e sua semente para o benefício de toda a humanidade”. Por meio deste oráculo dinástico, Yahweh, então, lança Davi e seus sucessores ao palco central do desenvolvimento da história da salvação; é por meio da linhagem real davídica que a promessa ancestral de bênção internacional será cumprida.

2. A promessa dinástica consolida o relacionamento especial que existia entre

Yahweh e Israel (2Sm 7.22-24). O foco de Davi muda, nestes versículos, de sua própria posição no plano revelado de Deus para a de Israel. Ao que tudo indica, entretanto, Davi ainda está generalizando as promessas que Yahweh acabara de fazer para ele por meio de Natã. Sem dúvida, a promessa de conservar a dinastia divinamente escolhida de Israel tinha garantias implícitas para o próprio Israel. Além disso, Davi está implicitamente traçando o significado das promessas reais à aliança mosaica e ao propósito subjacente da redenção de Israel do Egito; a saber, ser o povo por meio do qual Yahweh se daria a conhecer. Claramente, Davi entende a promessa dinástica segundo este contexto: as promessas anteriores de Yahweh e seus cumprimentos na experiência de Israel. Como Arnold (2003, p. 447) observa, Davi “entende corretamente que essa promessa de estabelecer uma dinastia davídica permanente está relacionada a grandes atos salvíficos divinos da antiguidade, o livramento de Israel do Egito e a conquista da terra prometida”. Assim, ecoando Deuteronômio,³⁹ a posição especial de Israel é sublinhada. Israel não só tinha um Deus singular (2Sm 7.22); ele tinha um relacionamento singular com esse Deus (2Sm 7.23).⁴⁰ Além disso, como aqueles que Yahweh havia estabelecido como seu povo para sempre, os israelitas eram tão permanentes quanto a própria dinastia davídica (2Sm 7.24; cf. 2Sm 7.12-16). Assim como o rei davídico, os israelitas certamente poderiam perder suas bênçãos pactuais por incredulidade, mas o relacionamento especial que existia entre Deus e seu povo era duradouro. Yahweh havia se tornado Deus de Israel,⁴¹ e Davi expressa sua confiança de que ele continuaria sendo. Logo, a promessa que Yahweh acabara de fazer por intermédio de Natã é entendida em termos de continuidade aos atos salvíficos poderosos de Deus no passado de Israel, consolidando o relacionamento já existente entre os dois.

3. O cumprimento da promessa dinástica encorajará outros a reconhecerem a grandeza e a soberania de Yahweh (2Sm 7.25-26). Partindo do louvor à súplica, Davi ora para que Yahweh cumpra sua promessa. Curiosamente, entretanto, o que motiva Davi não é uma preocupação com sua própria honra antes de tudo (por exemplo, pedindo que a promessa relativa ao seu nome ou reputação, 2Sm 7.9, seja cumprida), mas uma preocupação com a reputação e o reconhecimento de Yahweh (2Sm 7.26). “Ao transformar essa promessa a Davi em realidade, Yahweh demonstrará sua grande fidelidade a Israel e sua diferença em relação aos deuses excêntricos do antigo Oriente Próximo” (Arnold, 2003, p. 478). Mais uma vez, portanto, Davi associa a promessa dinástica ao propósito universal de Yahweh e ao papel que a dinastia davídica desempenhará em sua realização.

4. A promessa dinástica suscita segurança e confiança, mas não deixa espaço

para complacência (2Sm 7.27-29).⁴² Ainda em tom de súplica, Davi recorda a essência do oráculo dinástico e, com base na fidedignidade de Yahweh, implora, mais uma vez, para que ele execute sua palavra e cumpra sua promessa. Emoldurada, de ambos os lados, com lembretes da confiabilidade de Yahweh, a petição de Davi, não obstante, ressalta o fato de que nada havia de automático nas promessas que Deus fizera – em nada refletindo a complacência a que o oráculo dinástico (e a teologia de Sião relacionada) deu origem posteriormente. Em vez de somente contar com o cumprimento das promessas de Deus, Davi fez delas a base de sua oração, invocando-o para que colocasse sua palavra em vigor.

Reflexão subsequente sobre a aliança real

Conforme indicado, reflexões teológicas subsequentes sobre a aliança real estão presentes em vários textos do Antigo Testamento.⁴³ Com poucas exceções, a discussão a seguir restringe-se a passagens em que o oráculo dinástico é inequivocamente mencionado.

2Samuel 23.5

Aqui, em suas palavras finais a respeito do futuro,⁴⁴ Davi aparentemente anuncia um rei justo cujo reinado resultará em bênção (v. 3-4; cf. Sl 72.6) em lugar de maldição (v. 6-7) – não apenas para Israel, mas para a humanidade.⁴⁵ Como Davis (1999, p. 246) sugere, em vez de exibir um mero ideal para os reis davídicos (em cujo caso a forte ênfase na inspiração divina parece absurda), Davi está certamente anunciando aquele por intermédio do qual o reino de Deus viria.⁴⁶ Isso é sugerido não só pela descrição grandiosa de sua realeza (v. 4), como também pelo propósito soteriológico expresso do ato de “brotar” (v. 5b ACF), linguagem metafórica utilizada de forma significativa nos profetas posteriores com relação ao “renovo” messiânico futuro (cf. Jr 23.5; 33.15; Zc 3.8; 6.12).⁴⁷

Ao identificar esse rei com sua própria dinastia,⁴⁸ Davi alude ao oráculo de 2Samuel 7,⁴⁹ descrevendo-o aqui em termos de uma aliança eterna ou perpétua. A substância dessa aliança diz respeito à “casa” de Davi,⁵⁰ cuja identificação com o rei justo prenunciado é equiparada ao fato de que sua legitimidade foi divinamente sancionada, ou seja, “assinada e selada” pela aliança supracitada.⁵¹ Assim, a base para a esperança de Israel em um futuro rei davídico que revigoraria a terra é a realidade presente da aliança eterna estabelecida entre Yahweh e Davi.

1Reis 2–11

Dentro desses capítulos, que narram o reinado do sucessor imediato de Davi, a promessa dinástica é mencionada explicitamente várias vezes: na ordem de Davi a Salomão (1Rs 2.2-4); no juramento de maldição própria de Salomão (1Rs 2.24); no veredito de Salomão sobre Simei (1Rs 2.45); na mensagem de Salomão a Hirão (1Rs 5.3-5); na advertência de Yahweh a Salomão (1Rs 6.11-13); no discurso público (1Rs 8.15-21) e na oração dedicatória (1Rs 8.23-26) de Salomão após a conclusão do templo; na resposta de Yahweh à oração de Salomão (1Rs 9.4-9); e no juízo de Yahweh sobre a apostasia de Salomão (1Rs 11.11-13).⁵²

Essas passagens mostram que Salomão cumpriu a promessa dinástica, porém apenas em parte. Ele era não apenas o filho biológico que, sucedendo Davi no trono, estabeleceu a dinastia (1Rs 2.24,45; 3.6-7), mas também aquele que, pela providência divina (1Rs 5.3-5), foi responsável pela construção do templo em Jerusalém (1Rs 8.15-21,23-26). Todavia, apesar de o reinado de Salomão constituir o principal cumprimento da promessa dinástica, ele não representa o cumprimento completo ou final. Isso fica evidente nas referências a herdeiros subsequentes da promessa dinástica (1Rs 2.4; 8.25; 9.6) e no fato de que o reinado de Salomão, por mais glorioso que tenha sido, teve duração relativamente curta e terminou de modo um tanto desonroso, com o prospecto iminente de redução em grande escala de sua dimensão e influência (1Rs 11.11-13).

Esta última passagem ilustra um dos refrões recorrentes ao longo dos textos anteriores: a promessa dinástica estava, em certo sentido, restrita pela fidelidade pactual daqueles que englobava (1Rs 2.4; 6.12-13; 8.25; 9.4-9). Por um lado, tal fidelidade, para a aliança nacional (1Rs 2.3; cf. Dt 17.18-20), competia a cada rei na linhagem davídica e era claramente um pré-requisito para o cumprimento atual e final da promessa dinástica. Por outro lado, a ausência de tal fidelidade pactual – a incapacidade, portanto, de refletir o governo justo de Yahweh – resultaria inevitavelmente no abandono do templo por Yahweh e em sua retirada do meio do povo, além de todas as ramificações ameaçadoras à segurança nacional que isto implicava (1Rs 9.6-9).

Em muitos aspectos, o restante de Reis é uma ilustração ampliada desta última questão, servindo para mostrar como a infidelidade pactual dos reis davídicos acabou ocasionando o colapso do reino, como Yahweh tinha prometido.⁵³ Não obstante, além desse tom negativo, um aspecto mais positivo do texto de Reis nunca sai de vista: apesar das falhas da casa real de Judá, Yahweh assegurava a

sucessão ininterrupta da linhagem davídica a fim de que, mesmo após o colapso do reino, a “semente” davídica – e, portanto, o prospecto apresentado na aliança real – não fosse obliterada (cf. 2Rs 25.27-30).

Salmos 89

Embora seja impossível determinar a data deste salmo ou as circunstâncias históricas precisas a que o salmista alude, não há dúvidas acerca da questão subjacente: a aliança real, ao que parece, foi posta em risco (Sl 89.39).⁵⁴ Após começar com o reconhecimento do amor fiel e eterno de Yahweh,⁵⁵ o salmista introduz seu tema central: a promessa solene que Yahweh fizera a Davi com relação a uma dinastia perpétua (Sl 89.3-4).⁵⁶ O hino de louvor seguinte (Sl 89.5-18) parece retomar vários temas de 2Samuel 7, a saber, a singularidade de Yahweh (Sl 89.6-8) e a aclamação de seu nome (Sl 89.12,15-16), ao mesmo tempo em que destaca seu poder impressionante (e, portanto, a fiabilidade absoluta de suas promessas) e reintroduz sutilmente a principal preocupação – a posição privilegiada do rei designado de Yahweh (Sl 89.17-18). Então, após repetir, de forma mais completa, os termos da aliança real (Sl 89.19-37), o cerne do problema finalmente aparece (Sl 89.38-45), e o salmista conclui implorando a Yahweh para que resolva a crise presente demonstrando, uma vez mais, seu amor fiel (Sl 89.46-51).⁵⁷

A importância deste salmo para a presente discussão reside no fato de que ele discorre sobre as promessas narradas em 2Samuel 7.⁵⁸ Além de definir explicitamente a promessa como uma aliança/um juramento, o resumo inicial (Sl 89.3-4) pouco acrescenta ao oráculo dinástico narrado em Samuel.⁵⁹ No entanto, na parte central deste salmo (v. 19-37), o oráculo dinástico é expandido de modo considerável.

Assim como em 2Samuel 7, há ênfase sobre o papel de Yahweh na notável carreira de Davi, e a atenção concentra-se de maneira quase total no que Yahweh havia prometido fazer por seu servo ungido.⁶⁰ Além de destruir seus inimigos (Sl 89.22-23; cf. Gn 22.17), engrandecer seu nome (Sl 89.24; cf. Gn 12.2), estender seu domínio (Sl 89.25; cf. Êx 23.31) e nomeá-lo como herdeiro (Sl 89.27; cf. Êx 4.22-23), Yahweh havia prometido particularmente manter sua aliança com Davi e sua descendência para sempre (Sl 89.28-37). Aqui, a irrevogabilidade da aliança é sublinhada não só pelo uso frequente de “para sempre” (Sl 89.28-

29,36) e pela forte partícula negativa (Sl 89.33-35), mas também pelas entidades – os céus, o sol e a lua – com as quais sua posição permanente é reforçada (Sl 89.29,36-37). Ainda que a natureza e o papel exatos da “testemunha no céu” (Sl 89.37b) sejam discutíveis,⁶¹ o ponto subjacente – ressaltando ainda mais a natureza duradoura da promessa dinástica – não está em dúvida.

No entanto, todas as promessas de Yahweh a Davi, especialmente a de uma dinastia perpétua, haviam sido questionadas pelas circunstâncias vigentes: ao que tudo indica, Yahweh rejeitara seu servo ungido, menosprezara a aliança real⁶² e trouxera derrota humilhante e vergonha sobre a casa davídica (Sl 89.38-45). De modo significativo, o salmista reconhece que a aliança previa certa medida de disciplina divina (Sl 89.30-32).⁶³ Deveras, fica claro no uso de plurais aqui que mais de um rei infiel na linhagem davídica poderia esperar tal castigo.⁶⁴ Todavia, a crise presente era de tamanha magnitude que qualquer disciplina dessa natureza no passado de Israel aparentava ser insignificante agora.⁶⁵ Para todos os efeitos, parecia que as promessas de Yahweh tinham falhado e que o juramento divino havia sido vão.

Contudo, apesar das aparências, o salmista apegase resolutamente à sua fé e confiança em Yahweh, implorando para que ele aja antes que seja demasiado tarde⁶⁶ e recorrendo, mais uma vez, ao seu amor fiel como base para uma inversão dramática das terríveis circunstâncias presentes.

Assim, fica evidente neste salmo que a promessa dinástica era entendida em termos de um juramento solene, feito por Yahweh a Davi, cuja essência era a natureza permanente e interminável da dinastia davídica. Com a mesma duração dos próprios céus, o trono de Davi não poderia permanecer contaminado, assim como a promessa solene de Yahweh não poderia permanecer sem cumprimento.

Salmos 132

O tema deste salmo, um dos 15 “cânticos dos degraus”,⁶⁷ também é a promessa dinástica feita por Yahweh a Davi – embora a ênfase aqui esteja sobre “a relação próxima entre a dinastia e o santuário” (Allen, 2002, p. 275). O salmo se divide harmoniosamente em duas partes;⁶⁸ a primeira se concentra nos esforços (principalmente de Davi) empregados na busca por um lugar de descanso para Yahweh (Sl 132.1-10), e a segunda se concentra nas promessas subsequentes de

Yahweh a Davi (Sl 132.11-18). A ligação entre esses dois focos (isto é, os respectivos juramentos de Davi e Yahweh) reside no cerne do principal pedido do salmo: que os esforços de Davi sejam recompensados ainda na época do salmista (Sl 132.1).⁶⁹

Em vez de formar um *inclusio* delimitando a primeira metade (Allen, 2002, p. 264-266), é possível que o versículo 10 simplesmente introduza a segunda parte do salmo. Assim entendida, a segunda seção (v. 10-18) não constitui uma espécie de resposta litúrgica/oracular à oração, como vários exegetas sugerem.⁷⁰ Em vez disso, estes versículos são uma extensão da oração, articulando mais razões por que Yahweh deveria responder ao(s) suplicante(s), a saber, as promessas que ele fez com relação a Davi e Sião. Essa interpretação elimina a necessidade de discernir vozes adicionais dentro do salmo, tais como a do rei davídico e a de alguma autoridade cerimonial – seja sacerdote ou profeta. Além das palavras citadas de Davi e Yahweh e possivelmente respostas litúrgicas dos adoradores,⁷¹ um único locutor principal está implícito em todo o texto; a saber, o salmista. Sua preocupação é com a manifestação da realeza de Yahweh em Sião, expressa pelo reinado representante do rei davídico.⁷²

Com relação à aliança real, este salmo é significativo por diversas razões. Assim como o salmo 89, ele descreve o oráculo dinástico de 2Samuel 7 em termos de um “firme juramento” (Sl 132.11) e talvez também uma “aliança”.⁷³ Curiosamente, a intenção expressa de Davi de transferir a arca para Jerusalém também é descrita como um juramento solene (Sl 132.2), muito embora não exista indício algum de tal juramento por parte de Davi na narrativa de Samuel. Por esse motivo, alguns consideram a linguagem de juramento deste salmo como uma mera elaboração cerimonial. No entanto, este salmo pode muito bem preservar informações derivadas de uma tradição mais detalhada da inauguração da aliança real do que aquela encontrada na narrativa de Samuel. Seja como for, é evidente neste salmo que, independentemente de qual tenha sido a percepção original, o oráculo dinástico passou a ser compreendido em termos de uma aliança real.

Também é nítido no salmo 132 que essa aliança real era compreendida em termos absolutos. Tal como o salmo 89, sua perpetuidade constitui a base para a oração do salmista. O argumento essencial por baixo de todas as petições neste salmo é que Yahweh deve cumprir as garantias dadas com relação a Sião e seu rei divinamente escolhido.⁷⁴ Apesar de ser afirmada de modo mais categórico do que antes,⁷⁵ nem mesmo a declaração condicional restringindo a promessa

dinástica (Sl 132.12) põe em risco seu cumprimento definitivo (cf. v. 13-18). Caso contrário, as garantias divinas citadas na segunda metade do salmo perdem força considerável, e a ênfase do salmo nas promessas de Yahweh, em lugar da fidelidade pactual dos sucessores de Davi, fazem pouco sentido. Como Kaiser (1995, p. 89) aponta corretamente, “o ‘se’ condicional do Salmo 132.12 não pode afetar a segurança da promessa; ele só pode afetar a participação de um indivíduo nos benefícios dessa promessa, ao passo que a promessa em si permanece inviolável”.

A contribuição mais significativa deste salmo, entretanto, é a maneira como ele associa o oráculo dinástico ao deslocamento da arca e às intenções de Yahweh para Sião.⁷⁶ Essa associação é feita não só pelos respectivos juramentos paralelos nas duas partes do salmo, mas também – com mais sutileza – pela justaposição do oráculo dinástico e a importância de Sião na segunda metade do salmo: a escolha de Sião por Yahweh e suas bênçãos consequentes (v. 13-16) são circunscritas pela promessa dinástica (v. 11-12) e seu cumprimento definitivo (v. 17-18). De fato, a escolha de Sião por Yahweh como sua morada perpétua está ligada, de modo causal, à promessa dinástica: aquela é a base para esta. Assim, a natureza perpétua da dinastia davídica está fundamentada na seleção prévia de Sião por Yahweh como o lugar onde sua própria realeza será exibida. Por conseguinte, o compromisso de Yahweh com a dinastia davídica (v. 11-12) e a bênção futura do povo de Sião (v. 15-16) estão indissociavelmente ligados pela posição singular de Sião como lugar escolhido por Yahweh para manifestação de sua realeza (v. 13-14) por meio do rei davídico supremo (v. 17-18).⁷⁷

Alusões ao oráculo dinástico em outros lugares do saltério

Ainda que não seja mencionada explicitamente, a promessa dinástica parece ser fundamental para vários outros salmos.⁷⁸ Os dois a seguir são, sem dúvida, os mais importantes:

Salmos 2

Ao destacar a futilidade da rebelião humana contra Yahweh e seu rei ungido, o salmista parece aludir à promessa dinástica em sua elaboração do decreto que torna tal revolta absurda (Sl 2.7; cf. 2Sm 7.14).⁷⁹ Assim entendido, o centro

teológico deste salmo (v. 7-9) é uma clara reafirmação da aliança real. É nesse contexto que a linguagem de adoção é empregada no salmo: “No Antigo Testamento, o rei não era, por natureza, ‘Filho de Deus’ nem entrava na esfera da divindade pelas circunstâncias de sua entronização; em sua ascensão à realeza, ele era declarado filho pela vontade clara do Deus de Israel”.⁸⁰ Logo, é inútil rebelar-se contra o rei ungido de Yahweh, pois, tendo em vista a aliança real, sua posição é absolutamente segura: ele foi feito herdeiro de absolutamente tudo, e sua realeza sobre todas as nações foi divinamente garantida. Assim, em vez de rebelar-se contra ele, o povo deve honrá-lo, refugiar-se nele e, desse modo, receber sua bênção em vez de seu furor.

Salmos 72

Esta é uma oração para o rei, possivelmente oferecida a Salomão por Davi.⁸¹ Essa inferência dá sentido tanto ao título do salmo, com sua referência a Salomão, quanto ao pós-escrito, que atribui a autoria a Davi. É certo que nenhum deles é inequívoco, mas esta parece ser a estratégia de leitura mais simples, conforme Heim (1995, p. 235) sugere. Seja como for, qualquer que seja o significado original da oração, sua inclusão na coletânea pós-exílica do saltério sugere “uma relevância contemporânea para gerações futuras” (Heim, 1995, p. 226). Assim, essa intercessão para o rei vigente (a princípio, Salomão) tornou-se, no contexto pós-monárquico, “um modelo de oração (...) para a restauração da monarquia/reino” (Heim, 1995, p. 225).

Apesar de o salmista não citar o oráculo dinástico em momento algum, a mesma ideologia subjacente de realeza é evidente por todo o texto. Além disso, tanto a associação do salmo a Davi quanto a descrição inicial do rei como “filho do rei” lembram sutilmente ao leitor a aliança davídica.⁸² O que se espera é claramente o rei perfeito, mediante o qual o oráculo dinástico receberá cumprimento total. Assim sendo, os prospectos anunciados para esse rei ideal e seu reinado estão repletos de imagens utilizadas em outros lugares com respeito à aliança real e/ou seu herdeiro prenunciado.⁸³ Isso é refletido:

1. No caráter de sua realeza. Provido de juízo e justiça divinos (Sl 72.1), esse rei julgará justamente (Sl 72.2; cf. 2Sm 23.3); os oprimidos e aflitos serão livrados

de suas angústias (Sl 72.12-14; cf. Sl 132.15-16); o opressor será destruído (Sl 72.4; cf. 2Sm 23.6-7; Sl 89.23; Sl 132.18); e o justo florescerá (Sl 72.6-7; cf. 2Sm 23.4; Sl 132.15-16).

2. Na extensão de seu reino. Com todas as fronteiras geográficas removidas (Sl 72.8), esse reino não terá limites políticos (Sl 72.8-11; cf. Sl 89.22,25)⁸⁴ e seu rei mediará bênção em escala internacional (Sl 72.17b; cf. 2Sm 7.19).

3. Na permanência de seu reinado. Esse rei não terá limites temporais; ele reinará para sempre (Sl 72.5,7; cf. 2Sm 7.13; Sl 89.29,36-37).⁸⁵

Apesar do começo promissor, essa oração pelo filho do rei claramente não foi cumprida no reinado de Salomão. Todavia, haja vista sua base na aliança real, nunca poderia haver dúvidas de uma resposta afirmativa a esta oração algum dia.

Aliança real nos profetas posteriores

Isaías

Além de a aliança real ser mencionada de modo explícito ou aludida várias vezes no corpus profético,⁸⁶ principalmente com vista ao seu cumprimento final no rei davídico supremo, ela constitui o subtexto dominante no livro de Isaías.⁸⁷ Conforme Clements destacou recentemente, “dois temas principais – a dinastia real escolhida de Deus e a glória da cidade santa de onde ela governava – constituem a espinha dorsal de todo o livro de Isaías” (2003, p. 65). Como já foi observado, a dinastia davídica e a cidade davídica estão inextricavelmente ligadas na aliança real. Não surpreende, portanto, que o principal foco desse livro profético alterne entre a cidade e a monarquia.

De acordo com o foco principal do oráculo dinástico, entretanto, a discussão a seguir se concentrará em passagens nas quais o relacionamento de Yahweh com a monarquia davídica parece estar em primeiro plano. Sem dúvida, as mais óbvias e importantes delas são capítulos que tratam de crises nas quais o rei davídico imperante estava sob ameaça direta – aquelas que ocorreram durante os reinados de Acaz (Is 6–11) e Ezequias (Is 36–39).⁸⁸ Ambas as passagens salientam a necessidade de confiar em Yahweh (e, implicitamente, na promessa dinástica). Apesar de as circunstâncias históricas estarem menos claras nos capítulos 28–33, a questão subjacente é aparentemente a mesma: a necessidade de manter a confiança em Yahweh e nas promessas que ele fez quanto à dinastia davídica.

Na primeira dessas crises, a dinastia davídica esteve sob ameaça quando Acaz recusou-se a fazer parte de uma aliança do norte, formada para afastar a crescente ameaça militar da Assíria. Por não ter conseguido persuadi-lo, a aliança siro-efraimita fez planos para remover Acaz e substituí-lo por um “filho de Tabeal” (Is 7.6).⁸⁹ Ainda que, conforme Clements (2003, p. 45) insiste com razão, a identidade exata desse personagem desconhecido permaneça incerta, a segurança oferecida ao rei pelo profeta parece fazer muito mais sentido se o filho de Tabeal não tiver sido um descendente davídico, ou sequer um homem da Judeia. Em qualquer caso, o que estava em jogo aqui era a posição da Acaz

como herdeiro legítimo de Davi, algo que a garantia profética de proteção divina reiterou com veemência,⁹⁰ bem como o anúncio subsequente do nascimento de um novo rei para o trono de Davi, cujo reinado justo e eterno estava divinamente garantido (Is 9.6-7).⁹¹ Embora Acaz tenha escolhido rejeitar as garantias proféticas e seguir em frente com suas aberturas à Assíria – com consequências desastrosas –, a localização dessa profecia acerca de um novo rei davídico “deixa claro que, por intermédio da dinastia real de Judá, Israel seria engrandecido como nação mais uma vez, apesar dos danos que as ações da Acaz haviam ocasionado” (Clements, 2003, p. 56). Essa questão também é sublinhada em Isaías 11, onde é descrito o reinado do rei justo, ungido pelo Espírito e anunciado pelo profeta, explicitamente associado a Davi (cf. Is 11.1,10).⁹²

O novo rei davídico é claramente prenunciado em Ezequias, o qual aparece como contraparte positiva de Acaz nos capítulos 36–39. Assim como seu antecessor, ele também enfrentou uma grande crise política. Além disso, também foi tentado a buscar ajuda em alianças militares. Porém, ao contrário de Acaz, Ezequias confiou em Yahweh quanto ao livramento, procurou tranquilização profética, e a intervenção divina sobrenatural removeu a ameaça assíria. Todavia, conforme o oráculo de Isaías destaca, a principal razão pela qual Judá sobreviveu nessa ocasião foi o relacionamento especial entre Yahweh e a casa real davídica (cf. Is 37.35).

No entanto, conforme ilustra a história subsequente, esse escape específico do desastre iminente não significou que Yahweh protegeria Jerusalém de todas as ameaças futuras. As garantias da proteção divina não eram irrestritas e nunca haviam sido. Evidentemente, esta foi uma lição que Jerusalém e seus reis demoraram a aprender, e acabaram tendo de aprender do jeito mais difícil. Mas, apesar de não oferecer a rei ou geração alguma razão para complacência, é evidente que, em Isaías, bem como em outros lugares, a aliança davídica é entendida como irrevogável (cf. Is 55.3-5). Assim, a despeito de qualquer catástrofe que sobreviesse a Jerusalém e sua casa real, a aliança entre Yahweh e Davi seria eternamente válida.

Outros livros proféticos

A aliança real é citada ou aludida em vários outros livros proféticos: Jeremias 23.5-6; 33.20-26; Ezequiel 34.23-24; 37.24-27; Oseias 3.5; Amós 9.11-12;

Miqueias 5.2-5. Embora algumas dessas passagens sejam discutidas em mais detalhes adiante com relação à nova aliança pronunciada (veja o capítulo 7), vale ressaltar que, nesta fase, elas testemunham coletivamente da natureza irrevogável da aliança real. Apesar da extremidade do juízo divino que Jeremias acabou de acentuar (Jr 22.24-30; cf. Jr 17.24-27), ele acredita firmemente no cumprimento futuro da aliança real (Jr 23.5-6; cf. Jr 30.9; 33.20-26). Da mesma forma, Ezequiel tem palavras duras a proferir sobre os pastores de Jerusalém (Ez 34.1-10), mas não tem dúvidas sobre a perspectiva de um futuro rei davídico em quem a aliança real encontraria concretização definitiva (Ez 34.23-24; 37.24-27). O futuro previsto por Oseias é semelhante, com um período de interrupção da monarquia seguido pelo restabelecimento de um rei davídico (Os 3.4-5). Ainda que mais alusivos em natureza, Amós e Miqueias refletem uma convicção semelhante. Por mais grave que fosse o castigo prestes a ser aplicado a Israel, Amós está convencido de que Yahweh levantaria o tabernáculo caído de Davi e o restauraria (bem como o povo) à antiga glória (Am 9.11-12). Da mesma forma, Miqueias 5.4 prevê um rei futuro cujo local de nascimento (Belém), tribo (Judá) e relevância internacional (“será ele engrandecido até aos confins da terra”) ecoam a aliança nacional e aludem ao seu cumprimento definitivo.⁹³

Aliança real no propósito de Deus

Embora continue a trajetória da aliança nacional estabelecida no Sinai, a aliança davídica está mais alinhada com as promessas ancestrais. O capítulo no qual o estabelecimento da aliança davídica é descrito pela primeira vez (isto é, 2Sm 7) está repleto de alusões às garantias divinas dadas a Abraão. Por exemplo, tanto Abraão quanto Davi recebem a promessa de ter o nome engrandecido (Gn 12.2; 2Sm 7.9), vitória sobre os inimigos (Gn 22.17; 2Sm 7.11 cf. Sl 89.23), um relacionamento divino-humano especial (Gn 17.7-8; 2Sm 7.24; cf. Sl 89.26) e uma linhagem especial de “descendentes” por meio dos quais seu nome seria perpetuado (Gn 21.12; 2Sm 7.12-16). Além disso, os descendentes de ambos são obrigados a cumprir as leis de Deus (Gn 18.19; 2Sm 7.14; cf. Sl 89.30-32; 132.12), e um descendente especial mediará bênção internacional (Gn 22.18; Sl 72.17).

Diante dessas claras ligações entre as alianças abraâmica e davídica, não pode haver dúvida de que elas estão intimamente relacionadas. Na aliança davídica, as promessas feitas a Abraão tornam-se mais concentradas. A dinastia davídica herda as promessas que Yahweh fez a Abraão: o relacionamento divino-humano especial e as bênçãos contínuas agora estão relacionadas principalmente com a linhagem real davídica. Assim, a aliança real serve para identificar, em uma fase posterior de Gênesis-Reis, a linhagem prometida de “descendentes” que mediará bênção para todas as nações da terra.

Sob essa luz, há uma leve alteração no foco promissório da aliança real, a saber, das promessas contidas na “aliança entre as partes”

(Gn 15) para aquelas da “aliança da circuncisão” (Gn 17). No reino davídico-salomônico, a primeira aliança encontra seu cumprimento mais amplo (2Sm 7.1,23-24; cf. 1Rs 4.20-21). Com a promessa de uma “grande nação” agora concretizada, a atenção deixa de estar sobre os descendentes nacionais de Abraão e passa a estar sobre seus descendentes reais, os “reis” que receberam foco sutil em Gênesis 17.6,16. A importância dessa linhagem real, que já havia sido traçada explicitamente por Jacó (Gn 35.11), Judá (Gn 49.10) e implicitamente por Perez (Gn 38; cf. Rt 4.18-22), reside no fato de que seu descendente mais ilustre seria a “semente” individual, conquistadora, de Gênesis 22.18. Desse modo, a aliança davídica identifica a dinastia real a partir da qual a “semente” vitoriosa prenunciada de Abraão viria.

Todavia, apesar do prenúncio da “bênção das nações” na era davídica-salomônica, essa promessa ainda aguardou seu cumprimento final. A história da monarquia israelita ilustra a razão pela qual isso foi assim. A despeito de alguns reis reformadores, nenhum rei da dinastia davídica – incluindo o próprio Davi – satisfaz plenamente o critério decisivo para o relacionamento divino-humano: conduta irrepreensível. Nenhum deles obedeceu, como Abraão, “à minha palavra [de Deus] e guardou os meus mandados, os meus preceitos, os meus estatutos e as minhas leis” (Gn 26.5). Portanto, apesar do fato de que a promessa divina de abençoar as nações na descendência de Abraão seria cumprida em um herdeiro de Davi, ela dependia de um rei davídico que fosse um filho de Abraão da forma mais plena possível, não apenas biologicamente (cf. Sl 72).

¹ [Eslinger, 1994, p. 90. Para uma crítica incisiva dos argumentos retóricos de Eslinger, consulte Firth, 2005, p. 81-98.](#)

² [Segundo T. D. Alexander \(em uma conversa pessoal\). A ausência de um sinal](#)

pactual distinto também pode ser explicada, embora esta talvez seja simplesmente uma característica de qualquer aliança na qual as obrigações juradas eram unilaterais (cf. Gn 15).

³ Consulte páginas 40-43 acima.

⁴ Pelo menos, esses textos – os quais, sem dúvida, aludem a essa ocasião especial na vida de Davi – demonstram que o oráculo dinástico foi posteriormente entendido como uma aliança real, seja lá como tenha sido considerado no momento de sua instituição. Para argumentos convincentes de que ele foi entendido como uma aliança desde o princípio, consulte Firth, 2005, p. 79-99.

⁵ Cf. Weinfeld (1977, p. 258-259). Veja também a recente discussão de Britt (2003) sobre j#s#D.

⁶ Consulte Knoppers, 1996.

⁷ Além dessas passagens que descrevem o estabelecimento da aliança real, McKenzie (2000, p. 65) aponta os seguintes textos relevantes: 2Samuel 23.5; 1Reis 8.15-26 (//2Cr 6.4-17); 9.1-9 (//2Cr 7.12-22); 15.4-5; 2Reis 8.19; 1Crônicas 22.12-13; 28.7-10; 2Crônicas 21.7; Jeremias 33.14-26; Salmos 89; 132. Como McKenzie reconhece, várias outras passagens que aludem à aliança real também merecem discussão; veja a seguir.

⁸ Na narrativa de Samuel, a história da arca foi suspensa após sua captura pelos filisteus e seu retorno subsequente para a fronteira de Israel. O texto de 2Samuel 6 retoma o tema da arca, narrando sua transferência para Jerusalém, onde, exceto por um período muito breve (2Sm 15), ela permaneceu até a destruição do templo pelos babilônios. Embora a ênfase na história pré-davídica da arca não seja tão pronunciada em Crônicas, a importância de seu isolamento durante o reinado de Saul (cf. 2Cr 13.3) e seu retorno ao palco central durante o reinado de Davi é realçada pela quantidade de espaço que o cronista dedica à sua relocação (2Cr 13; 15–16).

⁹ Conforme Robertson expressa, ao transferir a arca para Jerusalém, Davi “demonstrou o desejo de ver seu próprio governo em Israel imediatamente relacionado ao trono de Deus. Desta maneira, o conceito de teocracia encontrou sua mais plena expressão” (1980, p. 230).

¹⁰ O emprego do termo hebraico n*GîD implica que, tal como todos os

governantes humanos em Israel, Davi era representante de Yahweh, o verdadeiro rei (m#l#K) de Israel.

¹¹ Como vários estudiosos sugerem (veja Armerding, 2004, p. 39), essa omissão talvez reflita o contraste que o cronista faz entre Davi, o “homem de guerra”, e Salomão, seu filho pacífico.

¹² Pace Satterthwaite (1995, p. 54), que sugere que 2Samuel 7.10-11 “descreve a continuação de uma situação já existente, não uma posição que ainda tem de ser alcançada”. É difícil, entretanto, ver como a realidade do descanso presente e o prospecto de descanso futuro podem ser reconciliados, exceto em termos relativos, e isso está certamente implícito no contexto literário do capítulo (situado entre as façanhas militares passadas de Davi e suas campanhas subsequentes).

¹³ Kruse (1985, p. 151) cita Rost (1926, p. 59, n. 2) e Loretz (1961, p. 294-296) em defesa. Assim também Andersen (1989, p. 120). É certo que o contexto permite (não “exige”, pace Loretz) o pretérito. No entanto, a mudança repentina de formas w~yy!qTol é, então, incongruente e certamente requer uma explicação, não mera validação como forma gramatical viável para um escritor hebreu do século 6º ou 7º.

¹⁴ Ainda que uma série de formas w#q~T~l deste tipo seja, muitas vezes, precedida por uma forma imperfeita ou imperativa, isso não é obrigatório.

¹⁵ Ênfases colocadas sobre os verbos w#q~T~l afirmativos distinguem a forma consecutiva da forma não consecutiva.

¹⁶ Davi reinou em c. 1011-971 a.C.

¹⁷ Cf. Gênesis 15.4; 17.6; 2Samuel 7.12. Vale a pena observar o uso das expressões “semente depois de você” e “sair de seu próprio corpo” em 2Samuel 7.12 (minha tradução), ambas as quais ecoam as promessas de Deus relativas à semente de Abraão.

¹⁸ A seção a seguir se concentrará principalmente no relato contido em Samuel, chamando atenção para a passagem paralela em Crônicas somente onde houver diferenças significativas ou onde o texto em Samuel for desafiador do ponto de vista exegético.

¹⁹ Davi não parece estar solicitando um oráculo, tampouco Natã aparenta estar anunciando um. Isso fica evidente na reação inicial do profeta, totalmente positiva.

²⁰ Muitos estudiosos identificam a presença de dois ou mais oráculos/tradições conflitantes com base nas diferentes perspectivas sobre a construção do templo refletidas neste capítulo. No entanto, o capítulo faz perfeito sentido sem que se recorra a esta hipótese. A mudança de ideia de Natã é facilmente explicada pela sugestão de que sua resposta inicial foi apenas a expressão de sua opinião pessoal em lugar do oráculo revelador de Yahweh.

²¹ A ênfase nestes versículos é entendida de diversas maneiras. Minha sugestão é que a ênfase principal está no fato de que as circunstâncias de Yahweh estão atreladas às de seu povo: ele não pode “estabelecer-se” (y*v~B) até que o estabelecimento do povo – a provisão de seu “lugar” por Yahweh (2Sm 7.10) – esteja completo (cf. Dt 12.10-11). A questão está, portanto, principalmente relacionada ao momento apropriado, não à pertinência de um templo em si. Armerding (2004) argumenta que Yahweh opôs-se inicialmente à ideia de construção do templo em qualquer momento, mas é difícil alinhar isso com o fato de que ambos os relatos do próprio oráculo dinástico claramente sugerem o contrário (2Sm 7.13; 1Cr 17.12).

²² É bem verdade que esta segunda razão não está declarada de forma explícita. Porém, no contexto, é difícil ler estes versículos – com a ênfase nas promessas de descanso (mais completo) – de outra maneira. Além disso, este parece ser o modo como eles foram interpretados posteriormente; cf. 1Reis 5.3-5.

²³ Isso não significa negar a possibilidade de que também haja aqui um contraste deliberado entre as expectativas de Yahweh e as das deidades rivais, cujos devotos da realeza deviam expressar gratidão e/ou garantir favor por meio da edificação de um templo. Além disso, pode muito bem ter havido várias outras questões, tais como a pertinência de se iniciar e/ou construir um edifício do tipo para Yahweh, o qual certamente não podia ser confinado, e cujas bênçãos fluem da graça, não do esforço humano.

²⁴ De modo significativo, as promessas de Yahweh a Davi (2Sm 7.9c,11b) delimitam as promessas que se aplicam a Israel (2Sm 7.10-11a). Logo, o futuro de Davi e o futuro de Israel estão indissolúvelmente ligados. Como Davis (1999, p. 76) observa com perspicácia, Yahweh “estabelece a dinastia davídica pelo

bem de seu povo. (...) A realeza de Davi é o instrumento pelo qual a redenção do êxodo, realizada por Yahweh, atinge o seu objetivo, isto é, ‘plantar’ (v.10a; veja Êx 15.17) Israel em segurança na terra que ele lhe deu” (ênfase dele). Para um argumento que sustenta a compreensão de “lugar” (2Sm 7.10) como referência à terra em vez do templo, veja Murray (1990).

²⁵ Pace Armerding, o qual descarta, de modo bem indiscriminado, a “harmonização da pergunta um tanto ambígua de Natã em 2Samuel 7.5 com a evidente negação encontrada em 1Crônicas 17.4” (2004, p. 40). Sua razão para fazê-lo (isto é, entender que 2Sm 7.5-7 constitui uma “forte objeção a um templo” propriamente dito) é válida apenas se o enfático “tu” (2Sm 7.5) for efetivamente ignorado.

²⁶ Pode haver um trocadilho intencional no hebraico entre w*h&nîj)Tî, “eu darei descanso” (2Sm 7.11a), e w*h&Kîn)Tî, “eu estabelecerei” (2Sm 7.12). Seja como for, o “descanso” tão aguardado veio, em certa medida, com o estabelecimento do império salomônico.

²⁷ De modo significativo, a lógica por trás da negação de Yahweh em 2Samuel 7.5-7 confirma isso. A premissa parece ser a de que Yahweh não pode ter uma morada permanente enquanto Israel for desprovido de uma.

²⁸ Apesar de a revelação profética de Natã começar no v. 5, a promessa dinástica propriamente dita é introduzida pela fórmula no v. 11b. É provavelmente esta última que caracteriza a promessa como aliança, visto que tal declaração divina tem a força de um juramento (cf. Sl 110.1,4).

²⁹ O mesmo termo hebraico, B~y!T, é usado tanto com relação à “casa” (isto é, templo) para o nome de Yahweh quanto com relação à “casa” (isto é, dinastia) que Yahweh promete a Davi.

³⁰ Ainda que, até mesmo em termos históricos, a dinastia de Davi (c. 400 anos) tenha sido extraordinária (ultrapassando, em um século e meio, até mesmo a dinastia egípcia mais longa), o significado completo do “para sempre” que qualifica esta promessa é revelado no ápice da linhagem davídica em Jesus, o Messias de Israel e Filho de Davi por excelência (cf. Mt 1.1,12-16; Ap 11.15). A sugestão de McKenzie (2000, p. 72-75) de que um período mais limitado estava em vista originalmente não é convincente por dois motivos: (a) como McKenzie admite, outros textos referentes à promessa davídica “certamente interpretam sua

natureza eterna de forma mais ou menos literal”; (b) é difícil ver como esta promessa poderia produzir esperança, especialmente após o colapso de Judá, a menos que sua continuidade fosse pressuposta.

³¹ Embora o texto em português sugira que um único sucessor está em vista aqui, o substantivo coletivo hebraico *z#r~u* talvez aluda a uma linha de sucessores. É bem verdade, entretanto, que o texto parece concentrar-se em um sucessor específico, que também será responsável pela construção do templo. Contudo, a menos que o reinado desse rei em particular seja considerado eterno, as promessas de uma dinastia eterna parecem apontar para muito além do reinado de Salomão – como confirmam reflexões subsequentes do AT sobre o oráculo dinástico (cf. Sl 89.30-37; 132.11-12).

³² Apesar de outros textos (veja a seguir) expressamente ressaltarem as promessas feitas a Davi, deixando claro que elas dependiam de obediência, a certeza de sua concretização final é confirmada. Para mais informações sobre isso, veja a seguir. Arnold (2003, p. 481), porém, objeta com razão à aplicação de uma dicotomia condicional/incondicional simplista às alianças bíblicas, insistindo corretamente que cada uma delas envolve mutualidade, todavia com um foco assimétrico (por exemplo, a aliança davídica enfatiza as promessas da parte mais forte, Deus, ao passo que a aliança mosaica enfatiza as promessas da parte mais fraca, Israel).

³³ Curiosamente, o cronista não faz qualquer menção explícita de mau comportamento ou disciplina divina (cf. 2Sm 7.14b), reiterando apenas a promessa de um relacionamento ininterrupto (1Cr 17.13). Conforme Armerding (2004, p. 40) observa, essa omissão pode ser explicada pela Tendenz do cronista: “Ele tem pouca necessidade teológica de concentrar-se nas possíveis falhas de um filho de Davi; sua preocupação mais imediata é com a preservação do templo e sua adoração”.

³⁴ De uma perspectiva semelhante, Knoppers (1998, p. 100) conclui que “o deuteronomista entende as promessas davídicas com condições e limites. Muito embora a continuidade da dinastia seja assegurada, os monarcas estão sujeitos à lei (divinamente administrada), e a extensão de seu domínio não é garantida pela promessa dinástica básica”.

³⁵ Veja a seguir.

³⁶ Como Arnold (2003, p. 776) observa, “talvez aqui, mais do que em qualquer outro lugar, vemos o contraste entre Davi e Saul”. Por meio do contraste implícito entre as reações de Davi e Saul à palavra profética de Yahweh, “os livros de Samuel ensinam que, a fim de governar Israel adequadamente, o rei deve valorizar a palavra profética de Yahweh e obedecê-la com fidelidade. Todos os futuros ungidos prosperarão apenas à medida que viverem em consonância com a palavra de Yahweh”.

³⁷ Tentativas de “corrigir” o texto de Samuel com base em Crônicas e/ou uma leitura combinada não são convincentes. Parece mais provável que o texto de Crônicas reflita uma adaptação de um texto semelhante ou idêntico ao de Samuel.

³⁸ Seguindo Kaiser (1974), vários estudiosos entendem o significado da expressão em Samuel como algo do tipo: “isto (a promessa dinástica) é a ordem para a humanidade”, aludindo ao papel que a casa de Davi desempenhará na história humana. É certo que não há base gramatical ou contextual para considerá-la interrogativa (como a NVI e a NKJV).

³⁹ Cf. Deuteronômio 4.32-39.

⁴⁰ Apesar da ambiguidade textual e gramatical de 2Samuel 7.23, seu argumento dominante parece estar claro: como único beneficiário dos atos redtores de Yahweh, Israel é uma nação única.

⁴¹ Observe o eco, aqui, da fórmula da aliança; cf. Gênesis 17.7; Êxodo 6.7; Levítico 26.12.

⁴² O cronista expressa este último aspecto da resposta de Davi como uma afirmação em vez de uma oração, mais uma vez removendo qualquer indício de condicionalidade evidente no relato de Samuel.

⁴³ A discussão a seguir parte do pressuposto de que os acontecimentos narrados em 2Samuel 7 formaram a base para as reflexões posteriores do AT sobre a aliança real. A direção da dependência literária é uma questão distinta, agravada pela possibilidade de que diferentes autores bíblicos possam ter selecionado suas informações de uma tradição independente semelhante.

⁴⁴ O salmo de gratidão anterior recorda como Yahweh estabeleceu o reino. Aqui, no último testemunho oficial de Davi, o foco está principalmente em como

Yahweh o consumará no futuro. Sua natureza reveladora é enfatizada pelo uso repetido da ideia de “oráculo” no versículo introdutório e pela tônica subsequente no fato de que Davi está comunicando a palavra de Yahweh (v. 2-3).

⁴⁵ Observe a*D*m (humanidade) no versículo 3.

⁴⁶ O versículo 3b diz, literalmente: “Rei/reinando sobre a humanidade, justo. Rei/reinando, temor de Deus”.

⁴⁷ As passagens de Jeremias parecem especialmente pertinentes ao oráculo de Davi aqui em 2Samuel 23. Não apenas esse “renovo justo” está relacionado a Davi, como a natureza de seu reinado (isto é, em termos bíblicos, “reinar sabiamente” é sinônimo de “dominar no temor de Deus”) e as consequências de sua vinda (isto é, salvação) são expressas de modo semelhante. Apesar de os textos em Zacarias referirem-se inicialmente a Josué, é significativo o fato de que a principal função em que ele está envolvido é a construção do templo de Yahweh (cf. 2Sm 7.13), prefigurando uma construção de templo ainda mais grandiosa por um “maior que Salomão” no futuro.

⁴⁸ A primeira linha do versículo 5 deve ser considerada enfática (“de fato, certamente minha casa é assim com Deus”) ou, segundo o TM, interrogativa (“de fato, minha casa não é assim com Deus?”). A versão AV é equivocada.

⁴⁹ Cf. especialmente 2Samuel 7.12-16.

⁵⁰ Conforme Firth (2005, p. 98) observa, o uso de B~y!T (empregado apenas uma vez desde 2Sm 7 no sentido especial de “dinastia”; cf. o discurso de juízo de Natã em 2Sm 12.8-10) aqui é claramente significativo. Todavia, em vez de indicar que a justiça de Deus havia sido totalmente esgotada na dinastia davídica nesta fase (de acordo com Firth), ele talvez simplesmente destaque a confiança de Davi no fato de que, apesar do juízo pronunciado por Natã, o amor pactual de Yahweh triunfaria sobre a justiça divina; cf. 2Samuel 22.51.

⁵¹ Esta é a conotação mais provável por trás da expressão “em tudo bem definida e segura”. Ela carrega o peso de um documento legalmente vinculativo (também segundo Gordon, 1986, p. 311).

⁵² Além disso, a promessa dinástica é provavelmente aludida na sentença de Salomão proferida a Joabe (1Rs 2.33), no encontro de Salomão com Yahweh em Gibeão (1Rs 3.6-9) e na representação grandiosa de Salomão e seu reino ao

longo destes capítulos (cf. os salmos discutidos a seguir).

⁵³ Para informações sobre o lugar central da aliança davídica na história da palavra profética (isto é, o “tema do cumprimento”) narrada em Reis, consulte Robertson, 1980, p. 255-269.

⁵⁴ Caso o título implique autoria, ele foi originalmente composto no final da era davídica ou salomônica (cf. 1Cr 15.17,19). Mesmo assim, a crise abordada poderia ser uma das várias ocasiões em que a promessa dinástica pareceu estar sob ameaça (por exemplo, a rebelião liderada por Seba ou Jeroboão). Para outros, a crise que deu origem a este salmo foi a tentativa siro-efraimita de remover Acaz, a crise representada pela eliminação de Atalia ou a situação do trono davídico vazio por causa do exílio babilônico. Quer a linguagem dos versículos 40-45 deva ser interpretada de forma literal ou figurada, a ressonância com sentimentos semelhantes em Lamentações (por exemplo, compare o v. 40 com Lm 2.8 e o v. 41 com Lm 1.10,12; 2.8) pode muito bem apontar para a ocasião à qual a forma canônica do salmo foi associada – sobretudo se, como Kidner sugere (1975, p. 324-325), a situação retratada no v. 45 aludir às circunstâncias de Joaquim (cf. 2Rs 25.27,29).

⁵⁵ Para o uso de ambas as ideias com relação à aliança, veja Deuteronômio 6.9. A perpetuidade ou permanência de ambas é o tema-chave do salmo; cf. v. 5,8,14,24,33,49.

⁵⁶ De modo significativo, a promessa dinástica é não apenas descrita aqui como uma aliança, mas interpretada em termos de um juramento divino. Veja também os versículos 28,34-35,39 e 49.

⁵⁷ O versículo final parece ser um colofão do Livro III; cf. doxologias semelhantes ao final das outras seções principais do saltério.

⁵⁸ A questão da prioridade literária é agravada pelo fato de que a forma canônica de 2Samuel provavelmente remonta ao início do período exílico, muito tempo após a morte de Etã, o ezraíta. Uma vez que o saltério canônico é de uma data ainda mais posterior, entretanto, a prioridade do texto de 2Samuel é possível. Contudo, a sugestão de que todos os três textos canônicos (2Sm 7; 1Cr 17; Sl 89) se baseiam – em maior ou menor medida – em uma fonte original, independente, também é plausível. Qualquer que seja a direção da dependência literária, é evidente que Salmo 89.19-37 constitui uma interpretação exegética do oráculo

dinástico (veja Sl 89.19; cf. 2Sm 7.4-5); daí sua importância para a presente discussão.

⁵⁹ No entanto, é interessante observar que a promessa de Yahweh de “estabelecer a semente de Davi para sempre” é explicada com uma promessa de “edificar o trono de Davi de geração em geração” (Sl 89.4, minha tradução). A aplicação desse verbo essencial de 2Samuel é, infelizmente, perdida na NIV/TNIV.

⁶⁰ O salmista reúne as mensagens sobre Davi transmitidas por intermédio de Samuel e Natã respectivamente, conforme sugere o TM, “teus fiéis” (v. 20; na Bíblia usada pelo autor, v. 19) – embora este último também incorpore oráculos de garantia feitos a Davi, pessoalmente atestados em vários de seus salmos (também Kidner, 1975, p. 322). Um desses salmos (Sl 2) é discutido brevemente a seguir (cf. também Sl 110).

⁶¹ Alguns sugerem outra símile no v. 37 (isto é, com o arco de Deus nas nuvens; Gn 9.13-14), ao passo que, para outros, a “testemunha no céu” é o sol ou a lua, representando a estrutura celeste e servindo como testemunha da aliança, como em outros textos do antigo Oriente Próximo e da Bíblia. Para mais informações sobre esta última alternativa, consulte Mullen, 1983, p. 209-217.

⁶² Cf. Lamentações 2.7, a única outra ocorrência dessa raiz no AT. Ali, as versões NVI/TNIV dizem “abandonou”, e a ESV diz “renegou”.

⁶³ Conforme Knoppers (1998, p. 99) insiste, assim como o oráculo de Natã em 2Samuel 7, o salmo 89 contém um elemento bilateral e, portanto, não salienta a natureza absoluta da promessa em detrimento das obrigações impostas aos seus receptores.

⁶⁴ Isto é, o salmista não entendia que a “semente” do oráculo dinástico tinha apenas um referente (seja Salomão ou o último descendente de Davi, como alguns sugerem), mas interpretava a palavra no sentido coletivo. Para Heim (1998, p. 299-300), entretanto, esta é uma das várias alterações que o salmista fez no oráculo promissório (não pactual) original. Apesar de Heim afirmar que essas mudanças ultrapassam o texto fonte (isto é, 2Sm 7), ele não concorda com a análise de Fishbane de que elas se opõem a ele (Heim, 1998, p. 301-303).

⁶⁵ Conforme Heim (1998, p. 297-298) declara, “de acordo com o salmo 89, as estipulações da aliança não excluía[m] derrota militar e catástrofe nacional. (...) No entanto, essa catástrofe que deu origem ao lamento no salmo 89 não pode ser

apenas qualquer derrota, pois isso não teria ocasionado a queixa ousada dos versículos 39-52, nos quais o Senhor é implicitamente acusado de infidelidade às disposições da aliança (especialmente no v. 50). Muito provavelmente, portanto, o salmo 89 é uma resposta reverente à catástrofe histórica do exílio” (ênfase dele).

⁶⁶ Diante da maneira como o oráculo davídico encontra seu cumprimento definitivo na morte e ressurreição de Jesus, a pergunta do salmista no versículo 48 agora parece um pouco irônica. Cf. Apocalipse 1.5.

⁶⁷ Esses salmos dos peregrinos eram, provavelmente, entoados por adoradores durante a subida a Jerusalém para as festas do calendário religioso anual de Israel.

⁶⁸ Para a maioria dos estudiosos, tanto o ponto exato de transição quanto a relação precisa entre as duas partes são certamente discutíveis; veja Allen (2002, p. 264-266).

⁶⁹ Ao que parece, esse pedido bastante vago do versículo inicial é explicitado por pedidos mais específicos contidos nos versículos 8-9 e 10b, aos quais há, provavelmente, alguma alusão nas promessas divinas que encerram o salmo (v. 14-18). Os paralelos verbais (v. 8-10; cf. 2Cr 6.41-42) com a oração de Salomão na dedicação do templo podem sugerir a ocasião sendo comemorada pelo salmo (e encenada pelos adoradores), mesmo que a composição tenha acontecido em um momento consideravelmente posterior. Assim entendido, o salmo é uma oração (como a versão resumida em 2Cr 6.41-42) para que Yahweh manifeste sua presença em Sião e cumpra sua aliança com Davi.

⁷⁰ Parece-me que uma disposição litúrgica pode ter sido atribuída rápido demais à estrutura deste salmo, resultando em uma interpretação distorcida de seu conteúdo por parte de muitos comentaristas. Em vez de ler os versículos 14-18 como a resposta de Yahweh à petição dos versículos 8-10, eles podem igualmente ser lidos como fundamentos promissórios para a legitimidade do(s) pedido(s) do salmista.

⁷¹ Embora as primeiras formas plurais de tratamento nos versículos 6-7 possam ser atribuídas aos peregrinos adoradores, elas podem igualmente ser entendidas como os sentimentos originalmente expressos por Davi e seus súditos (cf. 1Cr 13.1-3), quer constituam ou não uma resposta litúrgica dentro do próprio salmo

agora.

⁷² Apesar de o rei davídico imperante ter obviamente interesse declarado na petição do versículo 10, ele não é o único israelita que podia fazer tal oração. Logo, ainda que o rei possa ser o locutor implícito, ele não o é necessariamente, e a convocação plural no versículo 7 sugere que o salmista está articulando os sentimentos de todos os peregrinos envolvidos no que, presumivelmente, foi uma encenação cerimonial e procissão a Sião.

⁷³ Esta última depende de se a “aliança” do versículo 12 é associada a Davi ou Moisés, uma questão sobre a qual há pouco consenso (veja Allen, 2002, p. 268-269).

⁷⁴ Como Clements observou recentemente (2003, p. 42), “as declarações dos Salmos 89.19-37 e 132.11-12 alegam que nem mesmo o não cumprimento das exigências divinas ocasionaria a anulação da aliança”.

⁷⁵ Isto é, aqui não há qualquer ressalva enfatizando o amor fiel de Yahweh a despeito da deslealdade do povo.

⁷⁶ A associação entre as intenções de Davi para a arca e as garantias de Yahweh a Davi já é evidente na narrativa de Samuel. Porém, aqui a relação entre a arca da aliança e o oráculo dinástico é explicitada de modo mais completo.

⁷⁷ A identidade desse rei davídico supremo é sugerida pela sobreposição de temas messiânicos nesses dois versículos: o “chifre” (Sl 89.24; cf. Lc 1.69) que Yahweh fará “brotar” (cf. 2Sm 23.5).

⁷⁸ Isto é, aqueles que fazem parte dos “salmos reais”.

⁷⁹ Além da mudança no tempo verbal e nos pronomes pessoais, as declarações são invertidas, e o verbo “gerar” é empregado na segunda linha pelo salmista. Todavia, apesar dessas mudanças, uma alusão ao oráculo dinástico parece provável.

⁸⁰ M. Noth, citado em Kraus, 1988, p. 131.

⁸¹ O contexto mais provável, do ponto de vista histórico e litúrgico, é a coroação do rei, embora isso seja reconhecidamente especulativo.

⁸² Heim, 1995, p. 235.

⁸³ Embora a NIV utilize o modo indicativo nos versículos 2-14, parece melhor traduzir todo o trecho dos versículos 2-17 no imperativo (como a ESV e a TNIV) ou, como Heim sugere (1995, p. 226), traduzir os versículos 2-7 e 9-11 como indicativos que “expressam acontecimentos futuros dependentes do cumprimento dos pedidos contidos nos versículos 1 e 8”.

⁸⁴ Conforme Heim (1995, p. 243-244) observa, “as divisões geográficas no versículo 10 designam as extremidades mais remotas do mundo do salmista. (...) O tributo de pessoas desses lugares mostra que elas estão dentro de seu domínio”. Como ele também observa, o versículo 11 não nos deixa qualquer dúvida disso com a dupla ocorrência de “todos” e a estrutura de quiasma (indicando conclusão). Mesmo que a imagem tenha sido originalmente uma hipérbole, a ambiguidade deliberada e a ordem invertida em Salmos 72.8 (cf. Êx 23.31) sugerem uma interpretação universal, também sustentada pela maneira como esse versículo é retomado em Zacarias (Zc 9.9-10) e como este último texto é citado nos Evangelhos (Mt 21.5; Jo 12.15). Veja Heim, 1995, p. 244-247.

⁸⁵ Admite-se que o TM (cujo v. 5 diz “eles o temerão”, diferentemente da Septuaginta, “ele permanecerá”) sugere uma consequência permanente do governo desse rei, não uma duração permanente, e possivelmente representa a melhor leitura (veja Heim, 1995, p. 238-243). No entanto, mesmo se o temor de Yahweh for o foco no v. 5, esse resultado permanente pode implicar um reinado permanente, como confirmado também no versículo 7.

⁸⁶ Jeremias 23.5-6; 33.20-26; Ezequiel 37.24-27; Amós 9.11-12; Miqueias 5.2-5.

⁸⁷ Consulte Clements, 2003, p. 40-65.

⁸⁸ Sobre a importância dessas duas narrativas reais na estrutura do livro, veja Conrad, 1988.

⁸⁹ Tradicionalmente apelidado de “guerra siro-efraimita”, esse episódio tem sido descrito, em tempos mais recentes (e de modo mais apropriado), como “derrocada siro-efraimita” (Seitz, 1992, p. 480).

⁹⁰ Como Clements (2003, p. 46) observa, o nome de cada um dos três filhos nos capítulos 7 e 8 “afirmava a certeza do profeta de que Deus protegeria a posição real de Acaz e que não havia necessidade de temer os inimigos voltados contra

ele”. Conforme Schibler (1995, p. 99) sugere, “há muito a ser dito a favor da opinião de que ‘Emanuel’ refere-se ao novo herdeiro do trono, isto é, Ezequias”. De modo significativo, “Emanuel” tinha fortes identificações com os triunfos do rei davídico modelo, o próprio rei Davi. Contudo, embora o referente inicial tanto do filho “Emanuel” de Isaías 7 quanto do texto da entronização em Isaías 9 possa ter sido Ezequias, a linguagem exaltada claramente aponta para além dele, para o rei supremo cujo reinado ele meramente prenunciava. Para mais informações sobre isso, consulte Provan, 1995, p. 76-85.

⁹¹ “A localização da profecia neste ponto visa a demonstrar que a dinastia real, bem como a promessa divina sobre a qual ela repousava, eram maiores que a posição e reputação de qualquer um de seus representantes” (Clements, 2003, p. 56).

⁹² Sem dúvida, sua descrição como “rebento/raiz de Jessé” tem o propósito de apontar não somente para as origens humildes da dinastia davídica, como também para o fato de que esse rei vindouro será um novo Davi.

⁹³ Também poderia ser feita menção às esperanças messiânicas refletidas em Ageu (Ag 2.20-23) e Zacarias (Zc 9.9-10; cf. Zc 13.1). No mínimo, esses textos pós-exílicos implicam um futuro para a dinastia davídica, presumivelmente com base na aliança real.

Nova aliança de Deus
prevista pelos profetas



Introdução

Há séculos, essa aliança serve-nos de título para a segunda grande parte de nossa Bíblia, o Novo Testamento. Este termo deriva de testamentum, a tradução latina da palavra hebraica B'rît (aliança). Não é claro quem foi o responsável por essa inovação, mas ela obviamente reflete a convicção de que as expectativas do Antigo Testamento de uma aliança futura, eterna, encontram seu cumprimento final no evangelho cristão. Essa leitura supersessionista não necessariamente nega que a reconstituição da comunidade israelita é o foco principal de tais oráculos do Antigo Testamento;¹ em vez disso, sendo influenciada por Jesus,² ela redefine o “Israel” que é reconstituído. Embora certamente inclua descendentes biológicos de Abraão, essa nova comunidade de aliança não é definida por ancestralidade biológica, mas por herança espiritual.

Texto de Jeremias sobre a “nova aliança”

De modo um tanto surpreendente, a promessa de uma “nova aliança” é mencionada explicitamente apenas uma vez em todo o Antigo Testamento (Jr 31.31). No entanto, concluir, com base nisso, que “a nova aliança simplesmente não é um tema importante na Bíblia Hebraica” (McKenzie, 2000, p. 59) é bem equivocado. Apesar de a terminologia exata só ser encontrada aqui em Jeremias 31, o conceito em si é atestado em vários outros lugares, e esta é provavelmente a aliança culminante que todas as outras alianças divino-humanas prenunciam e prefiguram.

Esta passagem onde a nova aliança é anunciada por Jeremias (Jr 31.31-34) é obviamente fundamental para nossa compreensão do conceito.³ Isso é evidente para o autor de Hebreus, que a cita duas vezes, sendo a primeira delas a menção mais completa (Hb 8.8-12) – a citação mais longa do Antigo Testamento no Novo Testamento. Menos de dois capítulos adiante, esta passagem de Jeremias é citada novamente (Hb 10.16-17), formando um inclusio em torno desta importante seção da carta e destacando sua importância teológica pelo menos para este autor do Novo Testamento.⁴ Claramente, ele acreditava que essas palavras de Jeremias eram de tremenda importância para a compreensão do relacionamento com Deus que seus leitores haviam iniciado por meio de Jesus Cristo. Além disso, ele não era o único a pensar assim. Ainda que referências explícitas à nova aliança no Novo Testamento talvez sejam surpreendentemente poucas, os ecos e alusões presentes destacam seu cumprimento teológico observado em Jesus Cristo. A nova aliança prevista por Jeremias está claramente por trás do contraste que Paulo faz entre alianças antigas (2Co 3.14) e novas (2Co 3.6) em 2Coríntios 3.1-18; aqui há numerosos ecos de Jeremias 31.31-34. Além disso, ela está explicitamente relacionada à morte de Jesus nos relatos que Lucas e Paulo fazem da instituição da ceia do Senhor (cf. Lc 22.20; 1Co 11.25).⁵ Há pouca dúvida, portanto, de que Jeremias 31.31-34 é um texto muito significativo no que tange o entendimento apostólico e, por conseguinte, cristão da nova aliança.⁶ Assim sendo, em nossa discussão sobre a nova aliança e seu prenúncio profético, este parece ser o lugar mais óbvio para começar.⁷

Contexto da passagem de Jeremias sobre a “nova aliança”

Conforme Robertson (1980, p. 273) corretamente insiste, “a palavra de Jeremias quanto ao estabelecimento de uma nova aliança não deve ser tratada de modo isolado da situação histórica em que essa profecia ocorreu”. Infelizmente, entretanto, um número muito grande de estudiosos parece incapaz de enxergar além do contexto histórico e literário da profecia (isto é, a violação da aliança por Judá e o exílio babilônico decorrente) e, logo, insiste em ler este oráculo prestando atenção apenas ao seu contexto original. Assim entendido, o prospecto apresentado por este oráculo profético corresponde a pouco mais do que a futura reconstituição do Israel político e uma renovação da aliança nacional com uma comunidade cujos pecados serão perdoados e cujo coração circuncidado não mais rejeitará a Torá de Yahweh.

Desse modo, Holmgren (1999, p. 75), apesar de admitir que “este texto profético parece falar sobre a decisão divina de estabelecer um tipo novo e diferente de aliança com Israel”, nega, de maneira um tanto típica, que este seja de fato o caso: “A ‘nova aliança’ não é completamente nova ou diferente; é a aliança do Sinai apresentada ironicamente sob outra designação. Jeremias 31.31-34 foi dirigido a Israel, e o significado claro do texto encontrou cumprimento naquela comunidade”. Ele elabora seu argumento da seguinte maneira:

Em lugar algum de 31.31-34 nem no contexto mais amplo há qualquer indicação de que esse anúncio de uma nova aliança seria concretizado centenas de anos mais tarde. O oráculo não é a visão de um futuro distante. O sentido claro da passagem aponta para uma aliança com Israel e Judá, isto é, com o povo existente no período geral em que Jeremias exerceu seu chamado profético. (...) Ao longo do livro de Jeremias, o profeta exige um retorno para Deus, o que significa voltar para a aliança do Sinai (por exemplo, 7.1-15). Não há qualquer indicação de que ele está aguardando um tipo novo e diferente de aliança. Qualquer interpretação desta passagem em 31.31-34 que fale sobre uma “nova aliança” deve ter em mente esse contexto geral.

A opinião de Holmgren quanto ao significado exato do oráculo talvez seja um tanto extrema,⁸ mas sua postura geral é bastante típica daqueles que se recusam a

olhar para além do cenário histórico imediato do oráculo (como quer que este seja percebido). É certo que uma abordagem mais equilibrada é adotada por outros que, apesar de insistirem em uma interpretação principalmente histórica (isto é, a nova aliança teria sido cumprida, em algum aspecto, na restauração pós-exílica de Israel), reconhecem uma dimensão “profunda”, a saber, um cumprimento escatológico da “nova aliança” de Jeremias em Jesus Cristo e no Novo Testamento.⁹ Porém, por mais atraente que tal cumprimento em etapas do oráculo de Jeremias possa ser em vista de como seu significado teológico é entendido por livros do Novo Testamento como Hebreus, é importante garantir que tal sentido não esteja simplesmente sendo importado para o texto de outro lugar. Logo, uma análise cuidadosa do contexto é necessária.

Estes versículos pertencem a uma subseção distinta no livro de Jeremias, a saber, os capítulos 30–33, muitas vezes descritos como “Livro da consolação” ou “Livro da esperança” por conta de seu tema principal: a futura restauração de Israel e Judá à terra prometida. Em outras palavras, esses capítulos refletem o lado mais positivo do ministério de Jeremias. O capítulo inicial de Jeremias nos informa que Deus havia chamado este profeta para realizar um ministério duplo: demolir e construir, derribar e edificar (Jr 1.10). De modo geral, os capítulos anteriores concentraram-se na primeira tarefa, a de demolição, enfatizando que “não poderia haver esperança de salvação para Judá exceto por meio do juízo do exílio” (McConville, 1993b, p. 79). Para McConville, o divisor de águas no livro aparece em Jeremias 25, que serve para unir as duas partes. Assim entendido, Jeremias 26–29, com foco no papel de Jeremias como profeta verdadeiro de Yahweh, serve não só para introduzir a nova e positiva fase de seu ministério profético, como também para distingui-lo dos profetas contemporâneos egoístas, cujas falsas garantias de esperança podem ter sido muito semelhantes. Em qualquer caso, elementos mais positivos aparecem nestes capítulos e são explicados em Jeremias 30–33,¹⁰ os quais se concentram claramente no segundo aspecto do ministério do profeta, a obra de reconstrução.

O “Livro da consolação” começa com uma declaração de que haverá um retorno do exílio e que todo o povo de Deus – tanto Israel quanto Judá – será restaurado à terra prometida (Jr 30.3). Essa restauração é detalhada nos versículos seguintes; eles salientam que o tempo de angústia para Jacó chegará ao fim, que um novo rei davídico será suscitado¹¹ e que os benefícios do relacionamento especial entre Deus e seu povo serão desfrutados mais uma vez. Além disso, essa futura restauração abrangerá todo o povo de Deus; tal é a ênfase geral do capítulo seguinte, no qual esse prospecto de restauração futura recebe mais

explicações. Usando imagens do êxodo, Jeremias prevê um ato salvífico de Deus análogo no futuro: Yahweh realizará um novo êxodo, reunindo todo o seu povo disperso – tanto Efraim quanto Judá, “todas as tribos de Israel” – e fazendo-o retornar ao lar, onde provaria seu descanso prometido. A presente tristeza dará lugar ao júbilo, e a sorte de Israel será restaurada.¹²

A passagem seguinte, onde se encontra o texto da nova aliança, dá continuidade ao tema da restauração dos versículos anteriores. Ela é composta por três subunidades. Cada uma delas é introduzida pela expressão: “Eis que os dias estão vindo, Yahweh declara” (minha tradução), que serve para explicar a atitude mais positiva de Yahweh na nova era. Na primeira delas (Jr 31.27-30), Yahweh promete reverter o juízo anunciado anteriormente sobre os seres humanos e os animais (Jr 31.27; cf. Jr 7.20; 21.6). Assim como ele havia sido diligente para realizar a destruição ameaçada, ele também o seria para realizar a restauração prometida (Jr 31.28; cf. Jr 1.10). A razão dessa “meia-volta” é fornecida (ao menos em parte) pelo versículo seguinte; nessa nova era, não haverá qualquer justificativa para queixas relativas a juízo coletivo (cf. Ez 18.2; Lm 5.7); esse povo de Deus recém-estabelecido estará livre do fardo da culpa ancestral (que foi resolvida com o juízo do exílio) e, portanto, não haverá evasão de responsabilidade pessoal: “Cada um, porém, será morto pela sua iniquidade” (cf. Dt 24.16; Ez 18.3-4). É bem verdade que a declaração de que “cada um, porém, será morto pela sua iniquidade” (Jr 31.30) é um tanto incômoda diante da promessa subsequente de perdão absoluto (Jr 31.34).¹³ Possivelmente ambos os conceitos podem ser equilibrados se a era em vista não for uma espécie de “futuro utópico” (Carroll, 1986, p. 609), mas a era presente, em que, a despeito da realidade do perdão total, o pecado pessoal ainda acarreta consequências (incluindo morte física prematura). Contudo, é provável que não se deva interpretar esta declaração de forma muito literal (isto é, considerar o argumento central como sendo apenas que “o futuro não mais será onerado pelo passado”),¹⁴ mas colocar mais ênfase no efeito cumulativo dos argumentos apresentados na passagem: o pecado ancestral não mais incitará juízo; o pecado pessoal não mais incitará juízo; conseqüentemente, o pecado e suas corrupções não mais incitarão juízo!¹⁵

A subunidade seguinte (Jr 31.31-37) revela como Yahweh garantirá a preservação de seu povo no futuro: ele fará uma “nova aliança” que, bem ao contrário da aliança estabelecida com seus antepassados no Sinai, será inviolável (Jr 31.31-34). Por causa disso, o futuro de Israel será absolutamente seguro. Tal segurança é sublinhada pelas duas ilustrações cosmológicas seguintes: a ordem

fixa da criação (Jr 31.35-36) e a inescrutabilidade (por seres humanos) do céu e da terra (Jr 31.37-38).¹⁶

A terceira e última subunidade (Jr 31.39-40) continua a enfatizar a segurança que caracterizaria essa era futura, concentrando-se na reconstrução, expansão e consagração da cidade. Embora parte da topografia seja obscura, o ponto principal é claro: regiões que antes haviam sido profanadas por corpos mortos e cinzas sacrificiais seriam, no futuro, consagradas a Yahweh, indicando que nenhuma área estaria contaminada como consequência de pecado na cidade reconstruída.¹⁷ Por isso a frase “esta Jerusalém jamais será desarraigada ou destruída” (Jr 31.40). A cidade de Deus não apenas será reconstruída; ela nunca mais será desarraigada ou destruída. Assim como o povo da nova aliança, essa nova Jerusalém será eternamente segura.

Por conseguinte, em seu contexto imediato, a profecia de Jeremias sobre a nova aliança serve para explicar como Deus manterá o relacionamento com seu povo no futuro e garantirá que a história não acabe se repetindo. Isso realmente atribui ao oráculo de Jeremias um significado culminante, que não deve ser ignorado em sua interpretação.¹⁸

Essência da nova aliança prevista

Jeremias afirma com clareza que esse novo relacionamento entre Deus e seu povo diferirá radicalmente do antigo – aquele que fora ratificado de modo formal pela aliança nacional no Sinai.¹⁹ Tal descontinuidade é destacada não só pelo adjetivo utilizado para descrever essa aliança,²⁰ como também pelas orações contrastivas (por exemplo, “Não conforme a aliança... Porque esta é a aliança”) e a dupla utilização de “não... mais” (v. 34). Contudo, uma das características marcantes dessa “nova aliança” é o grau de continuidade que ela parece refletir: ela engloba o mesmo povo (Israel e Judá);²¹ envolve a mesma obrigação (a lei de Yahweh);²² e serve para garantir o mesmo objetivo (um relacionamento divino-humano) expresso pela mesma fórmula pactual.²³

Então, como exatamente esta nova aliança difere da antiga? Ou, expressando a pergunta como ela costuma surgir em artigos ou análises teológicos, o que há de “novo” na nova aliança?

Alguns intérpretes observam corretamente a ênfase do texto na iniciativa divina:

a natureza unilateral dessa aliança é realçada pela utilização dominante da primeira pessoa nestes versículos: “farei... porei... escreverei... serei... perdoarei... lembrarei”.²⁴ Ainda que tal iniciativa divina também fosse a marca de todas as alianças divino-humanas anteriores, não há indício algum aqui da mutualidade expressa na aliança mosaica. Não há qualquer frase começada por “se”, como claramente havia em Êxodo 19.5. Porém, isso não significa dizer que o povo de Deus não tem absolutamente qualquer obrigação sob esta nova aliança; sem dúvida, está implícito que ele tem. Caso contrário, por que colocar a lei em sua mente ou gravá-la em seu coração? É evidente que o povo de Deus ainda se encontra sob a obrigação de obedecer à vontade de Deus e viver como o verdadeiro povo de Deus.²⁵

Porém, é igualmente claro aqui que o próprio Deus facilitará tal obediência, e isso constitui claramente uma das principais diferenças em relação a essa futura aliança. Deus colocará sua lei – a expressão de sua vontade – na mente do povo;²⁶ ele escreverá sua palavra no coração do povo, não em tábuas de pedra (Cf. Êx 31.18; 34.28-29; Dt 4.13; 5.22). Conforme Brueggemann (1998, p. 293) expressa, “os mandamentos não serão uma regra externa que atrai hostilidade; eles agora serão uma marca adotada, interna e identificadora, de modo que a obediência será normal e prontamente aceita tal qual a respiração e a alimentação”. Logo, uma importante diferença entre a antiga e a nova aliança é que as obrigações serão internalizadas na comunidade (cf. Jr 24.7; 32.39).²⁷ Consequentemente, o principal objetivo da aliança anterior (um relacionamento divino-humano permanente) seria agora atingível.²⁸

De modo mais significativo, conforme realçado pelo versículo seguinte (Jr 31.34), essa transformação radical envolvendo a internalização da lei de Yahweh afetaria toda a comunidade da aliança. Talvez isso, acima de qualquer outra coisa, constitua a distinção mais substancial da nova aliança. A internalização da lei não era um conceito radicalmente novo (Dt 10.16; cf. 30.6), nem a ideia associada de circuncisão do coração (Dt 10.16; cf. 30.6).²⁹ Todavia, elas certamente não haviam sido a experiência coletiva da comunidade da aliança. Em vez disso, haviam sido a marca distintiva dos indivíduos na comunidade que constituíam o remanescente justo de Israel. A maioria – como o próprio Jeremias havia claramente ressaltado (cf. Jr 17.1) – tinha o coração marcado por pecado e era, portanto, espiritualmente incircuncisa (cf. Jr 9.26; 16.10-13). No entanto, a lei seria internalizada por todos os que pertenciam à comunidade da aliança do futuro. Como Shead (2000a, p. 38) observa, “a lei está escrita não apenas interiormente, mas universalmente”.³⁰ Assim, nessa era vindoura, não mais

haveria qualquer necessidade de exortação pessoal no que tange ao conhecimento de Yahweh (cf. Os 6.3), pois todos o conheceriam, “desde o menor até o maior”.³¹ Conhecimento de Yahweh e conformidade à sua vontade revelada estão inseparavelmente ligados (cf. Jr 22.16). Foi a ausência de tal conhecimento que precipitou o juízo divino, primeiro para Israel (Os 5.4; cf. Os 2.20)³² e depois para Judá (cf. Jr 2.8; 4.22). Porém, conforme Jeremias insiste aqui, a situação sob a nova aliança será muito diferente: toda a comunidade refletirá esse conhecimento de Yahweh. Assim entendido, “o profeta não está falando de conhecimento teórico, mas do relacionamento interior e pessoal com Deus inerente à palavra conhecer” (McComiskey, 1985, p. 86-87).³³ Desse modo, em vez de necessariamente implicar a redundância de mestres na era da nova aliança,³⁴ o texto talvez sugira simplesmente que, no futuro, não haverá necessidade de exortar outros membros da comunidade da aliança a conhecerem (isto é, obedecer a) o Senhor. Esta será a resposta natural de todos cuja mente tiver sido renovada e cujo coração tiver sido gravado com a Torá de Yahweh. O fato de que tal conhecimento, gerando obediência, será refletido em toda a comunidade da aliança (“todos eles me conhecerão, desde o menor até o maior”) é claramente uma das características mais distintivas da nova aliança. Portanto, “o que há de ‘novo’ na nova aliança não é uma das partes envolvidas, mas a qualidade da comunidade criada pelos atos maravilhosos de Deus” (Dearman, 2002, p. 287).

Conforme a frase seguinte aparentemente sugere,³⁵ esse conhecimento universal de Yahweh derivaria da existência e da extensão do perdão de Yahweh, “apresentados por Jeremias como provedores da subestrutura básica para o relacionamento da nova aliança” (Robertson, 1980, p. 283). A base de tal perdão não é declarada. Apesar de o contexto talvez implicar que a ira de Deus foi totalmente derramada no juízo do exílio (Jr 31.28),³⁶ é difícil ver como isso poderia garantir o perdão de pecados futuros, se é que eles são, de fato, contemplados (cf. Jr 50.20).³⁷ Em qualquer caso, ao que tudo indica, esta não é uma questão de preocupação para Jeremias, o qual parece satisfeito simplesmente em destacar o fato de que todas essas bênçãos da nova aliança resultariam somente da iniciativa graciosa de um Deus que perdoaria a iniquidade de seu povo e se recusaria a castigá-lo novamente.³⁸ É este último aspecto que distingue claramente as duas alianças. A despeito de a aliança mosaica certamente ter feito uma provisão elaborada para o perdão dos pecados, a natureza repetitiva do ritual sacrificial sublinhava que o pecado não havia sido, de fato, removido, mas meramente encoberto. Contudo, “ao dizer que os pecados não seriam mais lembrados, Jeremias prevê o fim do sistema sacrificial do

Antigo Testamento” (Robertson, 1980, p. 283). Essa realidade futura de perdão total ocasionaria o conhecimento (isto é, a obediência de fé) de Yahweh, a marca distintiva da comunidade desta nova aliança.

Por conseguinte, ao contrário da antiga (v. 32), não haverá possibilidade de violar essa nova aliança. De fato, “a capacidade do pecado de romper o relacionamento torna-se obsoleta pelo impressionante anúncio de que Deus não se lembrará dos pecados nem de seus efeitos sobre a relação” (Dearman, 2002, p. 287). E certamente é isso o que destaca de modo especial a “novidade” da nova aliança – o fato de que, ao contrário da antiga, essa aliança é inviolável. Diferentemente da antiga aliança, essa nova aliança não será e nem poderá ser quebrada. O pecado não pode colocar em risco o relacionamento divino-humano garantido por essa nova aliança, pois ele não será levado em conta: “(...) perdoarei as suas iniquidades e dos seus pecados jamais me lembrarei” (Jr 31.34). Assim sendo, “é a qualidade do vínculo pactual entre Deus e seu povo que confere a ‘novidade’ essencial à nova aliança vindoura” (Dearman, 2002, p. 287).

Cumprimento da esperança da nova aliança anunciada por Jeremias

É difícil ver como as esperanças de Jeremias relativas à nova aliança poderiam ter sido cumpridas de modo culminante nos acontecimentos decorridos logo após o exílio babilônico. Apesar de um pequeno remanescente de judeus ter sido autorizado a regressar à Palestina, esta dificilmente foi a reunificação e restauração grandiosa de todas as tribos Israel, algo em que o profeta insistiu repetidas vezes. Além disso, nos anos que seguiram, ainda que os repatriados tenham renovado sua aliança com Yahweh (Ne 8–10), a dificuldade contínua com a implementação da Torá de Yahweh é amplamente ilustrada. De modo mais significativo, se as esperanças de Jeremias tivessem como foco exclusivo a reconstituição da nação após o exílio, sua autenticidade como profeta verdadeiro de Yahweh deveria certamente ser contestada, pois suas expectativas proféticas – especialmente sua insistência no fato de que Yahweh não mais se lembraria dos pecados do povo (Jr 31.34) e que “Jerusalém jamais será desarraigada ou destruída” (Jr 31.40) – certamente demonstraram ser falsas.

Desse modo, ao que tudo indica, a menos que consideremos Jeremias ingenuamente um falso profeta, a nova aliança por ele prenunciada aqui é uma

realidade que encontra cumprimento definitivo e significado teológico pleno muito além dos limites do cenário histórico imediato do oráculo. Isso é atestado também por anúncios proféticos de uma aliança futura em outros lugares.

Outras previsões de uma aliança futura

Embora o conceito de uma “nova aliança” esteja especialmente associado com Jeremias 31.31-34, vários outros textos do Antigo Testamento aludem a uma aliança eterna que será estabelecida entre Deus e seu povo no futuro: cf. Oseias 2.14-23; Jeremias 32–33 (em particular, Jr 32.40); Jeremias 50.5; Ezequiel 11.16-20; 16.60; 34; 36–37 (em particular, Ez 37.26), Isaías 40–66 (em particular, Is 42.6 e Is 49.8, onde linguagem pactual é aplicada ao enigmático “servo de Yahweh”, uma figura cuja missão apresenta paralelo próximo à “semente” de Abraão e Davi; Is 54.10, onde a “aliança de paz” de Deus é mencionada no contexto de “misericórdia eterna” e o cumprimento das promessas é associado a diversas alianças; Is 55.3, onde a promessa de uma “aliança eterna” associada às promessas de Deus a Davi é concedida; Is 56.5-6, que destaca a natureza tanto inclusiva quanto exclusiva da comunidade da nova aliança; Is 59.21, onde a aliança de Deus é explicada em termos da concessão de seu Espírito e da proclamação perpétua de suas palavras; e Is 61.8, onde a promessa de uma aliança eterna é, mais uma vez, associada ao cumprimento do propósito internacional de Deus).³⁹ Diante das dificuldades inerentes à datação desses textos proféticos, eles serão discutidos em ordem canônica em vez de cronológica.⁴⁰

Isaías

Assim como no caso dos outros profetas, aliança é o fundamento teológico sobre o qual a mensagem de Isaías está construída. Conforme já foi enfatizado, isto se aplica especialmente à aliança real.⁴¹ No entanto, é apenas na última parte do livro, a qual aborda a restauração e a esperança futura, que a aliança se torna um assunto importante.⁴² Ainda que alianças anteriores certamente recebam alusão,⁴³ o foco principal de Isaías é a eterna aliança de paz que seria estabelecida no futuro.

Uma “aliança com o povo” (Is 42.6; 49.8)

As duas primeiras referências a “aliança” em Isaías 40–66 estão intimamente associadas com a missão da enigmática figura do Servo. A missão do servo é desvelada em, pelo menos, quatro passagens (Is 42.1-9; 49.1-13; 50.4-11; 52.13–53.12),⁴⁴ conhecidas coletivamente como “cânticos do servo”.⁴⁵ Tanto a identidade dessa figura ideal quanto o significado de sua descrição como uma “aliança com o povo” são contestados.⁴⁶ Embora alguns identifiquem o Servo como Israel (a nação, quer em todo, quer em parte),⁴⁷ é mais provável (haja vista seu caráter ideal, perfeito) que o sujeito enigmático dessas canções seja o indivíduo que cumpriria a missão dada por Yahweh a Israel, trazendo salvação a todas as nações.⁴⁸ Os meios pelos quais o Servo realizará essa tarefa são revelados progressivamente nesses quatro “cânticos do servo”, mas o objetivo de sua missão é esclarecido desde o início e está implícito em seu papel como “aliança com o povo” (Is 42.6; 49.8). Conforme deixa claro o contexto desses dois textos, o papel do Servo como “aliança com o povo” está intimamente vinculado à sua missão nacional e internacional.⁴⁹ Esse indivíduo será a personificação da aliança de Deus e, portanto, o agente e fiador do amor e da bênção pactual de Deus a todos os povos.⁵⁰

Uma “aliança de paz” (Is 54.10)

Prosseguindo com o quarto cântico do Servo (Is 52.13–53.12), no qual a obra salvífica do Servo e a base para o perdão são revelados mais completamente, o presente capítulo anuncia, de modo significativo, a eterna aliança de paz com Deus (Is 54.10).⁵¹ Como Oswalt observa, apesar de haver poucas ligações por meio de conectivos diretos entre essas passagens (isto é, o quarto cântico do servo e Is 54–55), a mudança de atmosfera refletida nestes últimos capítulos pressupõe o material imediatamente anterior: exortações para confiar na futura restauração de Israel deram lugar a exortações para “desfrutar dessa realidade” (1998, p. 413). Assim entendido, o sucesso da missão do servo fornece a base para o amor constante [isto é, pactual] de Yahweh (Is 54.10a; cf. “benignidade eterna” em Is 54.8 ACF), expresso em sua “aliança de paz” (Is 54.10B NVI).⁵² Este último conceito (uma “aliança de paz”) é mencionado em vários outros textos do Antigo Testamento (cf. Nm 25.12; Ez 34.25; 37.26-27), todos ligados por um tema comum (mesmo que implícito em alguns casos), a saber, a suspensão da ira divina. O fato de que tal conotação é intencional aqui parece

estar claro pelo contexto (cf. Is 54.9,15-17). Todavia, conforme Oswalt (1998, p. 423) sublinha, “paz (v*lom) em hebraico é muito mais do que a ausência de hostilidades: a palavra descreve uma condição de integridade”. Assim entendida, ela conota a “totalidade da bênção pactual, o pleno gozo de tudo o que Deus prometeu” (Webb, 1996, p. 214). Isso é sublinhado no presente capítulo (e no seguinte) com a sobreposição de ecos pactuais: a aliança abraâmica é aludida nos versículos 1-3 (cf. Gn 22.17); a aliança do Sinai é retomada nos versículos 4-8; a aliança noética entra em foco nos versículos 9-10; e a aliança davídica é introduzida em Isaías 55.3-4. Em conjunto, isto sugere que essa “aliança de paz” (ou, no caso do capítulo seguinte, a “aliança perpétua”) constitui a aliança culminante na qual todas as principais alianças divino-humanas encontram seu cumprimento final. Por meio da obra do Servo (cf. Is 53.5), portanto, o povo é colocado em um relacionamento com Deus (Is 54.13a),⁵³ resultando em uma paz sem precedentes (e sem fim) (Is 54.13b).

Uma “aliança perpétua” (Is 55.3; 61.8)

O convite para celebrar a salvação realizada pelo servo torna-se um convite para aceitá-la em Isaías 55. Mais uma vez, o convite é feito com linguagem pactual, articulada em termos da promessa de “uma aliança perpétua” na qual a antiga aliança davídica também encontrará cumprimento (Is 55.3-4).⁵⁴ Parece, portanto, que, ao passo que Jeremias previu uma “nova aliança” que substituiria a aliança do Sinai (Jr 31.31-34), Isaías previu uma “aliança perpétua” que teria sua base na aliança davídica. Assim, como Oswalt (1998, p. 438) observa, “para Isaías, a nova aliança parece estar indissociavelmente ligada às esperanças messiânicas”.⁵⁵ Isto claramente confere credibilidade à opinião de que o Servo enigmático de Isaías e o Messias davídico são a mesma pessoa.⁵⁶ Seja como for, o chamado de Davi para ser “testemunho aos povos” (Is 55.4) seria agora mediado por aquele descrito no versículo seguinte (Is 55.5).⁵⁷ Assim entendido, o Messias Servo de Isaías assume o papel anteriormente delegado a Davi (cf. Is 42.1-4; 49.2-3; 50.4) e, por sua vez, torna-se o ponto focal de qualquer testemunho posterior às nações vizinhas.

Em Isaías 61, a promessa de uma “aliança eterna” (Is 61.8) vem após a proclamação relativa ao ano do Jubileu.⁵⁸ Como anteriormente (Is 54.10; 55.3), o prospecto em vista incorpora as esperanças nacionais de Israel. No entanto, embora a linguagem de restauração física seja empregada em parte (Is 61.4-7) e

o “dobro” de bênçãos (Is 61.7) responda ao “dobro (...) por todos os seus pecados” (Is 40.2), a restauração em vista aqui claramente transcende esperanças nacionais, incorporando “todos os que choram” e não apenas “os que em Sião estão de luto” (Is 61.2-3). A essa altura, o leitor associa a “aliança perpétua” (cf. Is 55.10; cf. 42.6; 49.8; 54.10; cf. também Ez 37.25-26) à pessoa e obra do Servo/Messias. Por meio de sua morte (Is 53), esta figura satisfaz as exigências da antiga aliança e ratificou uma aliança nova e eterna, garantindo “perpétua alegria” (Is 61.7) e uma descendência reconhecível que daria testemunho das bênçãos salvíficas de Yahweh perante todas as nações (Is 61.9,11). Dessa forma, a ordem divina dada a Abraão e sua semente (Gn 12.2d-3) e o plano de Deus para bênção internacional seriam, finalmente, cumpridos.

Uma aliança inclusiva e exclusiva (Is 56.5-6)

Segundo o argumento convincente de Oswalt, a última grande seção de Isaías (isto é, Is 55–66) serve claramente como um complemento necessário ao material anterior. Muitos estudiosos se recusam a atribuir esse complemento ao próprio Isaías, mesmo sem razões irrefutáveis. Infelizmente, isso resultou em especulações infrutíferas sobre o contexto histórico do material.⁵⁹ Uma iniciativa mais importante e produtiva é considerar a contribuição teológica desta seção ao livro como um todo. Oswalt (1998, p. 453) resume-a proveitosamente da seguinte maneira: “A internalização da lei por meio de um relacionamento íntimo com o único Deus que pode capacitar pessoas a uma vida santa”. Esta perícopes inicial (Is 56.1-8) aborda a questão da extensão dessa comunidade da nova aliança. É evidente que ela é tanto inclusiva quanto exclusiva; inclusiva na medida em que incorpora estrangeiros e eunucos (Is 56.3),⁶⁰ mas exclusiva à medida que inclui apenas aqueles que “abraçam a minha aliança” (Is 56.5-6), o que parece significar o cumprimento das obrigações pactuais (Is 56.1-2).⁶¹ A escolha da observância do sábad para ênfase particular (cf. Is 56.2-3,6) provavelmente reflete o fato de que a raiz da questão é uma vida repleta de adoração em todas as partes; observar o sábad é a contraparte positiva de evitar o mal, e ambos são uma expressão de adoração.⁶² Assim, em resposta à pergunta implícita “Quem está incluído na comunidade da nova aliança?”, esta passagem responde: “Todos os que dão expressão a um relacionamento genuíno com Deus”. Não surpreende que a seção seguinte (Is 56.9–57.13) dê ênfase especial à incapacidade humana e à necessidade absoluta de graça divina.

Uma aliança definida por palavra (Is 59.21)

Conforme observado, o presente capítulo continua a destacar o grau de depravação humana e, assim, a necessidade de intervenção divina a fim de que o propósito revelador de Deus seja cumprido. Portanto, à luz do abjeto fracasso humano (Is 59.2-15a), o próprio Deus vem como guerreiro divino para lidar com o problema do pecado e dar-se a conhecer por todo o mundo (Is 59.15b-21). Assim sendo, a aliança prenunciada é descrita em termos proféticos, em termos de capacitação das pessoas pelo Espírito para falar as palavras de Deus (Is 59.21).⁶³ Desse modo, a missão originalmente dada a Israel (isto é, tornar Yahweh conhecido às nações) será cumprida.

Jeremias

Além da conhecida passagem sobre a nova aliança, já discutida, há, no mínimo, dois outros textos em Jeremias que se referem explicitamente ao prospecto de uma aliança divino-humana futura:⁶⁴

Jeremias 32.40

Tal como a passagem de Jeremias sobre a nova aliança, Jeremias 32.40 pertence ao Livro da Consolação (Jr 30–33). Inserido no contexto de um ato simbólico profético (a compra de uma terra na Palestina para indicar a certeza do futuro de Israel, contrária à lógica humana) e na oração de Jeremias pedindo segurança celestial,⁶⁵ o oráculo divino ao qual este versículo pertence (isto é, Jr 32.27-44) situa o prospecto de restauração além do exílio. Embora esse exílio fosse o resultado imediato e inevitável do histórico de rebelião israelita, ele foi uma medida temporária que serviria apenas como pré-requisito para o objetivo final de Yahweh: a restauração de um Israel espiritualmente renovado, cujo relacionamento com Yahweh seria mantido para sempre por meio de uma “aliança eterna” (v. 40).

Apesar de não ser mencionada aqui como uma “nova aliança”, a mesma realidade, aparentemente, está sendo descrita. Isso pode ser inferido não só a

partir da descrição semelhante do Israel espiritualmente renovado (v. 39,40b), mas também das mesmas bênçãos associadas a essa aliança eterna (v. 37-38,40a,41). Consulte a tabela a seguir.

Como Jones (1992, p. 418) observa, “a verdade que se destaca em ambas as passagens é que a nova era de paz e vida não pode ser garantida sem uma mudança fundamental na personalidade humana, e essa mudança, só Deus pode provocar”.

■

Jeremias 31.31-34
v. 31 “firmarei nova aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá”
v. 32 “Não conforme a aliança que (...) eles anularam”
v. 33a “Na mente, lhes imprimirei as minhas leis, também no coração lhas inscreverei”
v. 33b “eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo”
v. 34a “todos me conhecerão”
v. 34b “perdoarei as suas iniquidades e dos seus pecados jamais me lembrarei”

■

O capítulo seguinte (Jr 33) se aprofunda ainda mais na esperança de restauração apresentada neste prospecto de uma aliança eterna. Aqui a expectativa de uma reversão completa da sorte de Israel na sequência do cativeiro babilônico (descrita [v. 6-13] em termos de cura, purificação, perdão, repatriamento, prosperidade, segurança e adoração espontânea do povo; de reconstrução e importância da cidade em meio às nações; e de relações harmoniosas que caracterizariam a terra)⁶⁶ é reforçada pela fidelidade de Deus às suas promessas pactuais. Yahweh cumprirá sua “boa palavra” à casa de Israel e à casa de Judá, e as promessas centrais da aliança real e da aliança sacerdotal serão, de fato, cumpridas (Jr 33.14-18; cf. 1Sm 2.35; 2Sm 7.15-16) – afinal, essas alianças são tão seguras quanto a aliança de Deus com a própria criação (Jr 33.19-26; cf. Gn 8.22–9.17).⁶⁷ Além disso, é por meio da descendência de Davi e dos levitas que Yahweh cumprirá seu juramento a Abraão (Jr 33.22,26; cf. Gn 17.6; 22.17-18). Assim, a futura inversão da sorte de Israel é absolutamente certa, visto que está indissociavelmente ligada à realização do propósito divino supremo de bênção internacional por meio da semente real de Abraão.

Jeremias 50.4-5

Parte de uma coletânea de oráculos sobre a queda prevista da Babilônia, estes versículos concentram-se no livramento vindouro de Israel de seus opressores babilônios. Como antes, o prospecto de restauração é apresentado aqui para todo o Israel (isto é, “os filhos de Israel, eles e os filhos de Judá juntamente” v. 4a) e está associado ao perdão de pecados (Jr 50.20). Aqui, entretanto, ele também está ligado ao arrependimento e ao compromisso de uma nova aliança com Yahweh (v. 4b-5).⁶⁸ Apesar de a relação entre essa “aliança eterna” e a “nova aliança” (Jr 31.31-34) não ser explicitada, o fato de ambas estarem situadas no contexto da restauração de Israel e de os efeitos de ambas serem descritos como perpétuos (Jr 50.5; 31.34; cf. Jr 32.40) sugere que a mesma realidade está em vista.⁶⁹ Assim entendido, embora a ênfase de Jeremias 31.31-34 esteja no lado de Yahweh e a ênfase aqui em Jeremias 50.4-5 esteja no compromisso de Israel, a aliança em vista garantirá o relacionamento divino-humano em um sentido absoluto.

Ezequiel

Embora apenas alguns dos seguintes textos de Ezequiel refiram-se explicitamente ao estabelecimento de uma aliança futura, não há dúvidas quanto à sua relevância para a discussão: ao passo que Jeremias fala sobre uma internalização da Torá, Ezequiel fala sobre uma renovação interior envolvendo um transplante de coração e a concessão de um novo espírito.

Ezequiel 11.16-20

Aproximando-se do fim de uma seção que esboçou o recuo gradual de Yahweh e suas consequências inevitáveis para Jerusalém, esta passagem responde à ansiedade de Ezequiel quanto à aniquilação total do remanescente israelita (Ez 11.13). Apesar de os habitantes de Jerusalém terem evidentemente desprezado os exilados como indivíduos rejeitados por Deus (Ez 11.15), Yahweh corrige essa ideia com a garantia de uma futura restauração à terra (Ez 11.17). No entanto, além de repatriamento, Yahweh fala em termos de regeneração;⁷⁰ a restauração física será acompanhada de renovação espiritual (Ez 11.19; cf. Jr 24.7; 31.33; e especialmente Jr 32.39), que tem como objetivo uma nova postura em relação à vontade revelada de Deus (Ez 11.20a; cf. Ez 11.18) e um relacionamento divino-humano genuíno (Ez 11.20b).⁷¹ Este último é expresso pela fórmula da aliança, aqui introduzida por Ezequiel pela primeira vez.⁷² O emprego da fórmula assinala a importância pactual desse novo cenário previsto pelo profeta. Todavia, a fim de que nenhum dos exilados fosse tentado a considerar tudo isso como algo natural, o alerta com o qual o oráculo termina (Ez 11.21) é um lembrete salutar de que nem mesmo as bênçãos da nova aliança virão automaticamente; elas dependem de arrependimento verdadeiro e fé.⁷³

Ezequiel 16.60-63

Estes versículos concluem a arrojada alegoria de Ezequiel destacando a infidelidade de Jerusalém. A despeito da natureza ultrajante do comportamento de seu povo, Yahweh deixou claro que após descarregar sua ira (Ez 16.42) ele restauraria a sorte tanto de Israel quanto de Judá (Ez 16.53-55). Seu motivo para isso é explicitado nos versículos 60-63: ao contrário de seus parceiros pactuais negligentes, Yahweh se lembraria da aliança que fizera com eles enquanto eram

jovens (Ez 16.60a) e estabelecerá uma aliança eterna (Ez 16.60b). Embora alguns argumentem que isso não diz respeito ao estabelecimento de uma nova aliança, mas à preservação de uma antiga aliança,⁷⁴ isso parece improvável pelos seguintes motivos:

1. As duas frases no versículo 60 (isto é, “eu me lembrarei de minha aliança com você” e “eu estabelecerei uma aliança eterna com você”, minha tradução) não são necessariamente sinônimas.

2. A indefinição da aliança mencionada na segunda frase (“uma aliança eterna”, em vez de “minha aliança eterna” ou até mesmo “a aliança eterna”) sugere que esta aliança difere daquela mencionada na frase anterior.

3. Haja vista os ecos inegáveis da passagem de Jeremias sobre a “nova aliança” aqui,⁷⁵ a “aliança eterna” de Ezequiel e a “nova aliança” de Jeremias parecem ser sinônimas.⁷⁶

4. A referência subsequente de Ezequiel a uma aliança eterna de paz que Yahweh faria com seu povo (Ez 37.26) também parece prever o estabelecimento de uma nova aliança em oposição à preservação ou ao cumprimento de uma aliança preexistente.

É preferível, portanto, entender a relação entre as duas frases no versículo 60 no sentido de consequência: porque Yahweh se lembrará da aliança que fez com a nação enquanto esta era jovem, ele estabelecerá uma aliança eterna com ela no futuro. Esta última aliança substituirá permanentemente a aliança que Israel havia violado de modo tão flagrante. Os resultados dessa aliança eterna são explicitados nos versículos 61-63:

1. Despertar de uma memória (v. 61a). Israel se lembrará de sua resposta ingrata

à graça de Yahweh no passado.

2. Sentimento intenso de vergonha (v. 61b). Essa vergonha seria sentida não só por causa da memória de seu passado pecaminoso, mas também por causa dos atos divinos graciosos no futuro, quando Sodoma, Samaria e suas dependências seriam subordinadas a Jerusalém (cf. v. 53-55).⁷⁷

3. Reconhecimento profundo de Yahweh (v. 62–63). A fórmula de reconhecimento utilizada ao longo do livro de Ezequiel é aqui relacionada ao estabelecimento da aliança de Yahweh (presumivelmente a aliança eterna supracitada) e seguida por uma oração final que explica o profundo efeito que esse reconhecimento de Yahweh deve ter: o povo se lembrará e se envergonhará, sendo constrangido ao silêncio.⁷⁸

4. Expição completa do pecado (v. 63b). Muito embora esteja situada no auge da perícopa, essa purificação do pecado de Jerusalém reside claramente no cerne da aliança: os outros resultados descritos aqui referem-se aos efeitos da aliança sobre o povo, ao passo que este ato de expiação é algo que Yahweh faz em seu favor. Notadamente, a sequência usual de vergonha que conduz ao arrependimento e à remoção do pecado é invertida. Logo, aqui (cf. Jr 31.34) a expiação do pecado serve como base ou incentivo para a nova perspectiva do povo em relação tanto a Yahweh quanto a si mesmo.

Parece, portanto, que Ezequiel acompanha Jeremias ao anunciar que, na era vindoura de salvação, Yahweh substituiria a aliança que Israel havia violado por uma aliança inviolável. Ainda que a terminologia difira de forma significativa, a essência da aliança prevista por Ezequiel é a mesma: a nova obra da graça de Deus, que envolveria a remoção dos pecados de Israel, levaria a um novo reconhecimento de Yahweh e a uma nova postura do povo em relação a si mesmo e à sua conduta vergonhosa anterior.

Ezequiel 34.25-31

Disposta no fim de um capítulo que aborda a questão do abuso de Israel pelas mãos de uma liderança corrupta, esta subseção final anuncia o prospecto de uma “aliança de paz” entre Yahweh e aqueles que foram resgatados por ele e abençoados com um rei verdadeiramente davídico – um rei que demonstraria ser o pastor planejado por Yahweh (v. 25; cf. Ez 37.26-27; Is 54.10).⁷⁹ Como já foi mencionado, todos os quatro textos que abordam tal “aliança de paz” estão ligados por um tema comum (apesar de estar implícito em alguns casos), a saber, a suspensão da ira divina. Todavia, conforme ilustrado pelos versículos que seguem aqui em Ezequiel 34, onde essa v*lom prometida é explicada, “o termo significa, obviamente, muito mais do que a ausência de hostilidade ou tensão. Ele fala de plenitude, harmonia, realização e seres humanos em paz com seu ambiente e com Deus” (Block, 1998, p. 303).⁸⁰ O que está em causa aqui é a restauração da harmonia da criação, com o povo de Deus desfrutando de uma vida de paz, bênção e segurança. Tudo isso resulta do relacionamento harmonioso entre o povo e Yahweh e dá testemunho dele, que é corretamente expresso em termos de uma variação da antiga fórmula da aliança (Ez 34.30-31; cf. Lv 26.12).

Ezequiel 36.22-38

Assim como Ezequiel 11.16-20, não há menção explícita de uma aliança nestes versículos. Contudo, o contexto de restauração, ecos claros da passagem de Jeremias sobre a nova aliança e o uso da fórmula pactual (Ez 36.28) apontam claramente para a importância desse oráculo em relação à aliança eterna pronunciada por Ezequiel em outros lugares.

O capítulo 36 tem duas partes principais: os versículos 1-15 e os versículos 16-38 (a última é composta por três subunidades distintas: v. 16-32; v. 33-36; v. 37-38). O primeiro oráculo, versículos 1-15, é um complemento do oráculo proferido contra as montanhas de Edom no capítulo anterior (Ez 35), com foco na transformação da terra. Os versículos 16-38 constituem uma unidade distinta, iniciada com a fórmula de recepção da mensagem no versículo 16, e contêm três oráculos de salvação – todos introduzidos pela fórmula do mensageiro (cf. v. 22,33,37). Os versículos 17-21 parecem ser uma explicação histórica que introduz o primeiro oráculo (segundo Allen, 1990) ou todos os três (segundo Block, 1998).⁸¹

O primeiro oráculo (v. 22-32) concentra-se na transformação do povo.⁸² As montanhas não mais serão hostis, estéreis e infrutíferas, mas frutíferas, povoadas e propícias aos seus habitantes. As pessoas não mais terão coração de pedra, mas coração de carne, renovado pelo Espírito. Os dois últimos oráculos de Ezequiel 36 (v. 33-36; 37-38) ressaltam o efeito que isso terá nas nações vizinhas e no próprio Israel. Ambos saberão que Yahweh é Deus (veja v. 36,38). Logo, o tema desses versículos é a vindicação do nome de Yahweh; ele restaurará sua honra cumprindo as promessas pactuais – restaurando seu povo espiritualmente purificado e transformado à terra prometida.

Conforme a sugestão de Allen (1990, p. 178), há uma ligação particularmente estreita entre a recapitulação histórica (v. 17-21) e o primeiro oráculo (v. 22-32). O primeiro oráculo começa no versículo 22, ecoando as palavras finais da recapitulação nos versículos 20-21. Ou seja, a recapitulação realça o problema a ser resolvido (a profanação do nome de Yahweh), e o primeiro oráculo (v. 22-32) anuncia o que Yahweh fará para resolver esse problema (isto é, vindicar seu nome em meio às nações).⁸³ A ação que Yahweh realizará é descrita mais uma vez (cf. Ez 11.17-20) em termos de restauração física e renovação espiritual.

A primeira (restauração à terra) aborda o escárnio do versículo 20. A obra restauradora de Yahweh começa onde deve, com a reunião de seu povo. O retorno do exílio é retratado como um novo êxodo – um tema preeminente nos oráculos de restauração de Ezequiel.⁸⁴

A segunda ação (renovação espiritual) aborda a questão da contaminação mencionada no versículo 17. Utilizando a linguagem de purificação cerimonial (cf. Êx 30.17-21; Lv 14.52; Nm 19.17-19), Yahweh promete reverter a imundície do povo com purificação espiritual – “aspergirei água pura sobre vós” (v. 25). Contudo, além dessa limpeza espiritual, uma mudança radical interna é necessária (v. 26; cf. Ez 11.19): nada menos do que uma cirurgia espiritual no coração é necessário para resolver o problema do órgão fossilizado de Israel (cf. Ez 2.4-11; 3.4-11),⁸⁵ e nada menos do que a infusão do espírito de Yahweh é necessário para evocar a obediência que Yahweh ordena.⁸⁶ Essa infusão do espírito de Yahweh, estimulando uma transformação interior (isto é, regeneração), ao que parece não era um conceito novo nem distintamente escatológico (conforme a repreensão de Nicodemos por Jesus demonstra com clareza).⁸⁷ Em vez disso, o problema para Ezequiel era “eclesiológico – essa transformação não estava ocorrendo em escala nacional. A questão era de escopo” (Block, 1998, p. 361).

Desse modo, a infusão do Espírito de Yahweh produzirá a resposta adequada à sua instrução. Assim como em outros lugares, a questão subjacente é a de permanência ou irreversibilidade. Esses versículos (26-28) mostram como o histórico israelita de violação pactual deixará simplesmente de se repetir (cf. Lv 26.3) e como o antigo ideal de Deus (expresso pela fórmula pactual do v. 28) será finalmente realizado. Conforme alega Block, há uma influência óbvia de Jeremias aqui (cf. Jr 31.33), com a infusão do Espírito de Yahweh tomando o lugar de uma internalização da Torá divina (aparentemente a mesma mudança interior descrita de forma diferente).

Como destacado pelos versículos subsequentes, a regeneração do coração do povo será seguida pelo rejuvenescimento da terra, daí a remoção da vergonha de Israel e a restauração da honra de Yahweh em meio às nações circundantes. No entanto, conforme ressaltam os dois últimos versículos (v. 31-32), isso acontecerá apesar de Israel, não por causa dele. Deveras, diante de seu histórico, a única resposta adequada à graça magnânima de Yahweh é a vergonha.⁸⁸

Ezequiel 37.24-28

Ezequiel 37 dá prosseguimento ao tema da futura esperança de restauração de Israel. Na primeira seção, composta pela visão de Ezequiel dos ossos secos (v. 1-14),⁸⁹ é apresentada a esperança de “ressurreição” de Israel. A segunda seção, que narra e interpreta o último ato simbólico profético de Ezequiel, concentra-se principalmente na reunificação de Israel (v. 15-28). Assim como no capítulo anterior, o prospecto do Espírito de Yahweh habitando nas pessoas (v. 14) e a imagem de purificação cerimonial (v. 23) descrevem a transformação do povo na comunidade divina da nova aliança.⁹⁰ De modo significativo, o efeito dessa transformação radical serão a conformidade à lei de Yahweh (v. 24b; cf. 11.19-20; 36.26-28; Jr 31.33) e a concretização das esperanças apresentadas em alianças anteriores (v. 24-28).⁹¹ A característica mais surpreendente deste cumprimento anunciado das promessas pactuais de Yahweh é sua permanência.⁹² A “aliança de paz” (v. 26; cf. Ez 34.25) associada a essa esperança futura será “eterna” (v. 26; cf. Ez 16.60; Is 24.5; 55.3; 61.8; Jr 32.40; 50.5), bem como as bênçãos (um lar permanente,⁹³ um rei davídico permanente e uma presença divina permanente⁹⁴) que ela garante. Por intermédio dessa aliança prenunciada, todas as alianças anteriores serão, assim, cumpridas, e o propósito universal de Deus – bênção internacional – será finalmente realizado.⁹⁵

Outras possíveis alusões à “nova aliança” prenunciada

Daniel 9.24-27

Embora o anúncio de uma aliança futura seja encontrado aqui na profecia notoriamente enigmática de Daniel sobre as “setenta semanas” (Dn 9.24-27), a identidade de quem estabelece a aliança – aquele que “fará firme aliança com muitos” na septuagésima semana – é fortemente controversa.⁹⁶ O antecedente imediato é “um príncipe que há de vir” (v. 26b), embora o “ele” do v. 27a talvez remeta ao “ungido que será arrancado e nada terá” (v. 26a, minha tradução). Em favor desta última alternativa, há as seguintes observações:

1. A cronografia das “setenta semanas” é provavelmente mais bem entendida levando-se em conta o contexto dos anos sabáticos judaicos⁹⁷ e o ano do Jubileu em particular (cf. Lv 24.8; 25.1-4; 26.43; cf. 2Cr 36.21). Assim entendidas, as setenta semanas constituem dez Jubileus, sendo a última (a septuagésima semana) o último ano Jubileu (cf. Is 61.2). Dado o contexto de Jeremias que ocasionou esta revelação (Dn 9.2; cf. Jr 25.11-12; 29.10), uma associação explícita entre esse Jubileu culminante e a nova aliança prenunciada não é inesperada.
2. Os eventos relacionados com a semana final (cf. v. 24,26a,27a) correspondem intimamente a realidades escatológicas associadas, em outros lugares, à nova aliança. De fato, a utilização de um verbo tipicamente aplicado ao ritual de estabelecimento de uma aliança (isto é, K*r~T) talvez associe o “corte” desse ungido com a frase posterior, “firmando uma aliança com muitos” (minha tradução).⁹⁸
3. A sintaxe hebraica no versículo 27 parece sustentar a distinção entre o sujeito das duas primeiras frases (isto é, o “ele” que faz a aliança e põe fim aos sacrifícios) e o sujeito das duas últimas frases (isto é, o assolador que causa desolação). Isto está relacionado com a distinção semelhante encontrada no versículo anterior entre o ungido que “será cortado” (v. 26a AA) e o profanador e

destrutivo “príncipe que há de vir” (v. 26b). Assim entendida, a primeira metade de cada versículo diz respeito ao “príncipe ungido”, e a segunda metade concentra-se no “príncipe desolador”.

4. Os eventos e realizações associadas a esse “príncipe ungido” parecem corresponder à pessoa e obra de Jesus Cristo. É nele que os prospectos anunciados no versículo 24 se tornam realidade; ele é cortado logo antes da destruição de Jerusalém e fortalece [ratifica?] uma aliança com muitos, pondo fim ao sacrifício e à oferta (Hb 9.26; cf. 7.11; 10.8-9).⁹⁹

É bem verdade que dogmatismo na interpretação deste texto enigmático seria um tanto ingênuo. No entanto, um forte argumento foi elaborado a favor da interpretação da septuagésima semana de Daniel como mais um anúncio da aliança futura e eterna entre Deus e seu povo. Além disso, a correlação entre as realidades prenunciadas aqui e os prospectos associados à nova aliança em outros lugares não pode ser ignorada.

Oseias 2.14-23

Situado entre o primeiro casamento de Oseias (Os 1) e o segundo (Os 3),¹⁰⁰ o oráculo registrado em Oseias 2.2-23 retoma a imagem da esposa infiel, mas aplica a linguagem principalmente a Israel, não a Gômer. O fluxo do oráculo é análogo ao fluxo da situação doméstica que se desenrola nos capítulos 1 e 3: infidelidade levando à rejeição, e amor levando à reconciliação. Há duas seções principais: a primeira (2.2-13) descreve a resposta planejada de Yahweh à infidelidade de Israel; e a segunda (2.14-23) descreve o programa de restauração de Yahweh.¹⁰¹

Possivelmente ameaçando o divórcio (v. 2a), o reclamante (Yahweh, o marido lesado) quer que seu cônjuge (Israel, a mulher adúltera) altere sua aparência externa (tome o passo mais básico de reforma) ou enfrente as consequências (v. 3-4). A razão por trás dessa ameaça é explicitada no versículo 5: Israel como um todo tornou-se espiritualmente corrompido, reconhecendo seus amantes (baalins) como fonte de bênçãos materiais. Yahweh, portanto, o julgará de modo apropriado, separando-o de seus amantes (v. 6).¹⁰² Apesar de nem mesmo essa castidade forçada conseguir deter sua promiscuidade a princípio (v. 7a), Israel acabará sentindo desejo de retornar ao seu verdadeiro marido, Yahweh (v. 7b).¹⁰³

Antes de qualquer restauração, entretanto, Israel precisará ser verdadeiramente humilhado (v. 8-13). Yahweh reterá as bênçãos supostamente concedidas pelos baalins, cuja impotência seria, desse modo, demonstrada.

Yahweh, entretanto, não se esquecerá de seu povo. Em lugar do anúncio renunciado de seu destino, ele inesperadamente promete resgatá-lo mais uma vez (v. 14-15). Ele guiará Israel mais uma vez ao deserto, o cortejará e lhe restaurará as bênçãos da terra prometida.¹⁰⁴ Israel responderá (não “cantará”, como na NIV; consulte, porém, Stuart, 1987, p. 62) como no início – com comprometimento e fidelidade verdadeiros (cf. Jr 2.2).

Conforme indicado pelo tema recorrente “naquele dia” (v. 6,18,21), esta visão transcende o juízo vindouro e fala sobre a restauração depois dele. Essa restauração envolverá a erradicação dos últimos resquícios de adoração a Baal¹⁰⁵ e será marcada (v. 18) por duas bênçãos paralelas: paz e harmonia com o mundo animal (cf. Ez 34.25,28; Is 11.6-9; 35.9, que também refletem essa harmonia escatológica) e relacionamentos pacíficos com outros seres humanos (ausência de guerra).¹⁰⁶ Para Stuart (1987, p. 58), “ambas as bênçãos são reversões de maldições (...) e manifestações da bênção de restauração geral da renovação da aliança”. Porém, o fato de que diversos aspectos deste oráculo de Oseias parecem fundamentar o prenúncio de uma “nova aliança” feito por Jeremias pode muito bem sugerir que mais do que uma simples “renovação de aliança” está em vista aqui. É bem verdade que a única aliança mencionada de forma explícita (v. 18) parece ser de uma ordem bem diferente – uma aliança estabelecida com (isto é, uma obrigação imposta à) a criação em benefício do povo de Yahweh. Não obstante, como outros textos sobre a “nova aliança” também ilustram, este poderia ser simplesmente um caso de uma trajetória pactual (nesse caso, a aliança universal) – que o comportamento de Israel havia colocado em risco (cf. Os 4.1-3) – encontrando cumprimento definitivo no contexto da aliança futura e eterna anunciada. O fato de tal aliança estar em vista aqui está certamente implícito pelos versículos seguintes (Os 2.19-20), onde a metáfora é a de noivado – a fase final do processo de corte. Aqui Yahweh promete desposar Israel, mas, nesse caso, o relacionamento é estabelecido em/com retidão, justiça, amor pactual (j#s#D), misericórdia e fidelidade. Apesar de não estar claro se essas qualidades são apenas de Yahweh ou se também são atribuídas a Israel,¹⁰⁷ a situação retratada parece ser, de qualquer maneira, inexpugnável e irreversível. Logo, a aliança contemplada aqui,¹⁰⁸ na qual é dito a Israel “conhecerás ao Senhor” (v. 20), não é uma aliança que seria violada (cf. Jr 31.31-34).

Portanto “naquele dia” (v. 21-22), Yahweh assegurará que a terra produzirá bênção ao seu povo e, em uma dramática inversão, os três nomes simbólicos dos filhos de Oseias são utilizados, neste oráculo de restauração, para falar sobre a nova aliança (v. 23).¹⁰⁹ Como Stuart (1987, p. 54) conclui de maneira apropriada,

Nesta alegoria, Yahweh “faz corte” com Israel em dois sentidos. Ele leva Israel à corte na acusação de um crime – adultério. Mas, conforme a passagem se desenvolve, fica claro, praticamente desde o início (v. 5 [3]), que o verdadeiro propósito será “cortejar” Israel no sentido de convidá-lo de volta à fidelidade após ser castigado por seu pecado. Yahweh nunca perderá sua amada nação. Ele a renovará. Desempenhando todos os papéis decisivos – juiz, júri, promotor, polícia – ele pode pôr fim à promiscuidade, assegurando que Israel, coletiva e individualmente, seja tirado de seus amantes e volte a ser casto. A metáfora jurídica, desse modo, segue ao lado da parábola de amor. Yahweh indiciará e condenará segundo a evidência. Porém, após cumprir sua pena, Israel tem uma esperança para o futuro distante ainda mais glorioso do que o passado distante. Esse futuro só acontecerá após uma sentença de exílio e humilhação. Ele só será verdadeiramente cumprido em uma nova era, a qual sabemos ter sido inaugurada por Cristo (Rm 11.28-32).

Malaquias 3.1

A referência em Malaquias 3.1 ao “meu mensageiro (...) da Aliança, a quem vós desejais” suscita uma série de questões exegéticas desafiadoras¹¹⁰ e, portanto, quaisquer conclusões sugeridas aqui devem ser consideradas especulativas. Hill (1998, p. 269-270,289) apresenta um bom argumento a favor da identificação da aliança em questão como a aliança futura anunciada por Jeremias e Ezequiel:

1. O público de Malaquias já aludiu à nova aliança em sua queixa contra a justiça divina (Ml 2.17; cf. Jr 31.29; Ez 18.3).

2. O contexto escatológico deste quarto oráculo de disputa (cf. “dia da sua

vinda”, Ml 3.2) sugere que a nova aliança está em vista.

3. O desejo esperançoso de intervenção divina por parte do povo está certamente em sintonia com esperanças da nova aliança.¹¹¹

4. A alusão a Ezequiel 43.1-5 e o retorno da presença de Yahweh ao templo aponta para a era da nova aliança.

Assim entendido, Malaquias está alertando aqueles cuja percepção das realidades da nova aliança era um tanto distorcida; tal como as pessoas de uma época anterior (cf. Am 5.18), “a expectativa popular quanto ao resultado do dia do Senhor apresenta um trágico descompasso em relação à realidade do acontecimento” (Hill, 1998, p. 271). Como enfatizado pelos oráculos subsequentes, somente aqueles marcados por arrependimento e temor receberiam livramento nesse dia.

União das diversas vertentes

Haja vista tantas passagens diferentes que anunciam esta nova aliança, bem como seu caráter futuro, visionário, no Antigo Testamento, unir as diversas vertentes é bem mais complexo neste caso do que no caso das alianças anteriores. Mesmo assim, os seguintes pontos podem ser discernidos.

A nova aliança será tanto nacional quanto internacional

As descrições de Jeremias e Ezequiel são essencialmente nacionalistas (cf. Jr 31.36-40; 33.6-16; Ez 36.24-38; 37.11-28). Considerando o contexto histórico do exílio babilônico, tal ênfase deve ser esperada; a catástrofe de 587 a.C. suscitou questões significativas em relação ao cumprimento das promessas anteriores de Deus relativas à nação e ao seu rei. Portanto, não surpreende que o repatriamento de um Israel reunificado em uma terra renovada com um rei davídico seja um tema dominante na esperança profética associada à nova aliança.

No entanto, o escopo dessa nova aliança claramente transcende fronteiras nacionais e territoriais. Ainda que Jeremias e Ezequiel aludem ao significado internacional da nova aliança (Jr 33.9; Ez 36.36; 37.28), seu domínio universal é retratado com mais clareza em Isaías. Horizontes ostensivamente nacionalistas ainda são contemplados (cf. Is 44.28; 45.13), mas esta aliança se estenderá até os confins da terra, abrangendo, por fim, todas as nações (Is 42.6; 49.6; 55.3-5; 56.4-8; 66.18-24). Assim, a nova aliança projeta

o cumprimento final das promessas divinas em um Israel ideal (isto é, uma comunidade de fé) localizado em um universo rejuvenescido (Is 65.17; 66.22).

Esse Israel ideal não é, entretanto, um novo conceito, estranho ao objetivo das promessas originais. Desde o início da história da nação, havia sido deixado claro que a descendência étnica de Abraão não era suficiente (Gn 17.14) nem essencial (Gn 17.12-13) para inclusão no povo de Deus. Além disso, o Israel étnico é claramente retratado na Bíblia como uma prefiguração da realidade da nova aliança: o “Israel de Deus” (Gl 6.16). Desse modo, apesar de a restauração dos judeus na terra prometida ter marcado o início do cumprimento das promessas da nova aliança, este foi apenas o começo. O melhor ainda estava por vir, quando o “restante” prenunciado em Josué encontraria sua consumação final nos novos céus e na nova terra.

A nova aliança envolverá tanto continuidade quanto descontinuidade

Várias características sublinham a continuidade da nova aliança em relação a alianças divinas anteriores: a ênfase na Torá divina (Jr 31.33; Ez 36.27; Is 42.1-4; 51.4-8); o foco na “semente” de Abraão (Jr 31.36; Ez 36.37; Is 63.16), especialmente sua “semente” real (Jr 33.15-26; Ez 37.24-25; Is 55.3); a utilização da fórmula pactual “eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo” (Jr 31.33; Ez 37.23,27; cf. Is 54.5-10). Logo, apesar de algum tipo de ruptura com o passado ser claramente percebido, “a novidade da nova aliança não deve estar em absoluta contradição com as alianças anteriores. Um fator de continuidade deve ser reconhecido” (Robertson, 1980, p. 281).

Não obstante, a novidade da nova aliança não deve ser subestimada; ela incorpora novas dimensões que refletem uma descontinuidade radical com o passado (cf. Jr 31.32): uma remoção completa do pecado (Jr 31.34; Ez 36.29,33); uma transformação interna do coração (Jr 31.33; Ez 36.26); um relacionamento íntimo com Deus (Jr 31.34a; Ez 36.27). De maneira significativa, todos esses aspectos da nova aliança sublinham sua novidade mais importante: a indestrutibilidade. Ao contrário de alianças anteriores, não haverá possibilidade de a nova aliança ser quebrada unilateralmente. Isto sugere, portanto, o seguinte.

A nova aliança será tanto culminante quanto eterna

Em certo sentido, as alianças divinas encontram seu auge nesta nova aliança, pois ela encerra as principais promessas feitas ao longo da era do Antigo Testamento (por exemplo: uma herança física, um relacionamento divino-humano, uma dinastia perpétua, bênção em escala nacional e internacional) e, ao mesmo tempo, transcende-as. Desse modo, a nova aliança é o cumprimento culminante das alianças que Deus estabeleceu com os patriarcas, a nação de Israel e a dinastia de Davi. As promessas dessas alianças anteriores encontram seu cumprimento definitivo nesta nova aliança e nela se tornam “eternas” no sentido mais verdadeiro.

¹ [Pace Brueggemann, 1998, p. 292. Para mais informações sobre supersessionismo, veja a seguir.](#)

² [Possivelmente tal redefinição é iniciada no próprio AT, com profetas como Jeremias fornecendo “a transição necessária de Israel como nação a Israel como ideal teológico” \(Dumbrell, 1984, p. 173\).](#)

³ Embora seja necessário reconhecer que a era da nova aliança contemplada pelo próprio Jeremias estava longe de ser tão grandiosa quanto aquela discernida pelo autor de Hebreus, é equivocado sugerir que a teologia do NT e/ou cristã impôs uma interpretação “irrelevante para o sentido do texto” (Carroll, 1986, p. 612; igualmente Brueggemann, 1998, p. 292). Apesar de Jeremias talvez não ter estimado totalmente o significado do que estava anunciando, é evidente que ele tinha em vista o auge da história pactual. Assim, Thompson (e outros) identifica(m) corretamente esta passagem como “uma das percepções mais profundas de todo o Antigo Testamento” (1980, p. 580).

⁴ Isso é evidente, quer se concorde ou não com acadêmicos como Brueggemann, os quais consideram Hebreus “uma leitura distorcida” que “lê e interpreta o texto de maneira errada” (1998, p. 294-295).

⁵ Estas passagens do NT, além de várias outras, serão analisadas em mais detalhes no capítulo seguinte.

⁶ Conforme Rendtorff (1993, p. 196) observa, “o intérprete cristão não pode deixar de ter em mente toda a tradição cristã, na qual a noção de uma ‘nova aliança’ é de importância crucial. Assim, sua tarefa é dupla: ler aquilo que a Bíblia Hebraica diz sobre a nova aliança da maneira mais imparcial possível e tentar encontrar uma explicação apropriada para o entendimento cristão sobre o conceito”. Infelizmente, entretanto, Rendtorff acredita que nem mesmo certos autores do NT estavam particularmente interessados na primeira, além de estarem claramente equivocados quanto ao modo de realizar a segunda. Com uma postura igualmente depreciativa, Holmgren afirma categoricamente que “o Novo Testamento foi escrito para nutrir a fé, não para transmitir o significado verdadeiro da Escritura” (1999, p. 104).

⁷ Para outras passagens relevantes do AT, veja a discussão a seguir.

⁸ Seguindo Wallis (1969), Holmgren (1999, p. 90-92) alega que a linguagem sugerindo descontinuidade (por exemplo, “não conforme” e “nova”) é, na verdade, uma ironia satírica, com significado totalmente oposto ao que está sendo dito. O objetivo disso seria destacar a ignorância espiritual dos ouvintes e a compreensão distorcida que eles tinham de seu relacionamento pactual com Yahweh, de modo a impactá-los e levá-los ao arrependimento antes que a nação fosse arruinada. Todavia, tanto a ideia de um discurso irônico quanto a noção de um arrependimento de última hora são problemáticas. Holmgren aparentemente

identificou tal ironia retórica sem quaisquer indícios ou sinais óbvios no texto. De fato, sem a premissa de Holmgren (isto é, de que a nova aliança deve ser equiparada à aliança estabelecida no Sinai), tal interpretação da linguagem de descontinuidade está longe de ser óbvia. Além disso, Holmgren parece negligenciar o fato de que, para os contemporâneos de Jeremias, os dados já estavam lançados; o juízo da nação era, então, inevitável. Mais importante ainda, Jeremias 31.31-34 e os oráculos circundantes olham para além do exílio, para a restauração (“aí vêm dias”, v. 31; “depois daqueles dias”, v. 33). É, portanto, difícil ver como Holmgren pode interpretá-los como um chamado a um arrependimento radical que impediria o juízo.

⁹ Por exemplo, Lohfink, 1991, que vê seu cumprimento final – a dimensão profunda – exclusivamente na pessoa de Jesus. Holmgren (1999, p. 99) discorda, alegando que tal reducionismo – limitando, a uma única pessoa, o cumprimento do oráculo de Jeremias relativo a uma comunidade – é exegeticamente injustificado. Outros projetam o cumprimento final deste oráculo no fim dos tempos, quando aquilo que é dito aqui a respeito da comunidade pactual será concretizado de forma mais completa e permanente. Esta última perspectiva também é refletida por evangélicos como Robertson (1980, p. 297-300), Dumbrell (1984, p. 174,182-185) e (com mais cautela) McComiskey (1985, p. 80-93), para quem o retorno histórico de Israel após o exílio apenas prefigurava uma concretização mais plena da expectativa de Jeremias na pessoa e obra de Jesus Cristo.

¹⁰ Estes capítulos podem ser subdivididos da seguinte forma: Jeremias 30–31 e Jeremias 32–33. No entanto, apesar de constituírem subdivisões distintas em termos de cena e tom, a ênfase geral é a mesma.

¹¹ Cf. a garantia de Jeremias 23.3-8.

¹² Seja qual for seu significado exato, Jeremias 31.26 constitui claramente uma interrupção entre a seção precedente e os versículos 27-40.

¹³ Explicar a anomalia alegando diferentes autorias não faz justiça à inteligência do redator final.

¹⁴ Jones, 1992, p. 399.

¹⁵ Cf. a sugestão de Shead (2000a, p. 42) de que Jeremias 31 apresenta “um processo de reversões graduais” que culmina em perdão incondicional, e a

purificação completa parece chegar a uma conclusão semelhante por uma rota ligeiramente diferente. Carson (2004, p. 278), entretanto, afirma que as antíteses em Jeremias 31.29-30 e Jeremias 31.31-34 destacam que o sistema tribal e representativo de Israel não será uma característica da nova era: “Em ambos os casos, a mudança é a mesma. Sob a nova aliança, tudo será transformado (...) e, na expectativa de que o provérbio deixe de se aplicar, todos enfrentam juízo sem enfrentar juízo herdado dos ‘pais’”. Isso, entretanto, não parece dar atenção suficiente à progressão refletida nesta série de oráculos.

¹⁶ É certamente significativo o fato de que trajetórias de todas as alianças divino-humanas anteriores convergem em Jeremias 30–33 (o mesmo se aplica, em menor grau, a Ez 36–37 e Is 40–66), indicando que a nova aliança constitui o cumprimento final de todas as alianças de Deus; cf. 2Coríntios 1.20.

¹⁷ Sobre a contaminação passada, consulte Jeremias 2.7; 7.30-34; 19.13; 32.34-35.

¹⁸ Como Robertson (1980, p. 277) alega, “ela é não apenas a nova aliança; ela é a última aliança. Uma vez que ocasionará a realização completa daquilo que Deus pretende na redenção, ela nunca será substituída por uma aliança posterior”. Cf. a observação semelhante de Dumbrell (1984, p. 174): “No retorno prenunciado do exílio, Jeremias viu a irrupção do fim”.

¹⁹ É evidente, em Jeremias 31.32, que a aliança substituída é a aliança nacional, não a “aliança abraâmica-mosaica” (pace Baker, 2005, p. 43). Curiosamente, Robertson (1980, p. 281), embora reconheça esse contraste explícito, afirma que o contraste também é feito de modo implícito com as alianças abraâmica e davídica. Isso, entretanto, não parte automaticamente do fato de que todas as três alianças estão, sem dúvida, relacionadas.

²⁰ Apesar de a palavra hebraica (h*D*v) também significar “renovado” (por isso, para muitos estudiosos, Jr 31.31 fala de uma renovação de aliança), a descontinuidade radical enfatizada no texto (cf. Shead, 2000a, p. 36-37) parece apontar para uma nova aliança em vez de uma mera renovação. Conforme Dumbrell observa (1984, p. 175), isso também pode ser sugerido pelo uso do verbo “criar” (B*r*a) em associação com h*D*v no contexto imediato (Jr 31.22), um verbo que “sempre se refere à novidade criativa da experiência” (ibid.). Todavia, como o próprio Dumbrell reconhece, isso não necessariamente exclui elementos de continuidade, que podem ajudar a explicar a escolha do

termo grego kainos na Septuaginta.

²¹ Conforme Shead (2000a, p. 34) observa, a inclusão tanto de Israel quanto de Judá amplia a esperança “para além do círculo do povo de Deus então existente”. Ele também nota que isso está bem alinhado com o livro como um todo, cuja utilização dos termos e cuja orientação para as nações (Jr 1.10) “apontam para uma realidade que vai além de Israel e Judá como eles costumavam ser” (2000a, p. 39). Claramente Jeremias, como Ezequiel (cf. Ez 37.15-23), esforça-se para sublinhar o escopo abrangente da restauração em vista aqui (cf. Jr 30.3; 31.1). Embora o “Israel” com o qual esta futura aliança seria feita certamente incluísse descendentes biológicos de Abraão, ele também incluiria outros (Jr 12.14-17; cf. Is 19.18-25), assim como a aliança que ela substituía (cf. Êx 12.38).

²² Apesar de isso ser aceito de modo geral, alguns intérpretes sugerem algo diferente. Huey (1993, p. 286), por exemplo, alega, com base em Gênesis 26.5 e 1Coríntios 9.21, que a “minha lei” especificada no versículo 33 refere-se a algo mais básico ou fundamental do que sua manifestação específica na lei mosaica. Contudo, isso parece estar introduzindo uma dicotomia não apenas questionável do ponto de vista exegético, mas também difícil à compreensão de Jeremias. Parece melhor entender Gênesis 26.5 e 1Coríntios 9.21 como textos que resumem a essência da Torá de Deus, tal como refletida na lei mosaica e em toda a Escritura.

²³ Veja também Jeremias 24.7; 30.22; 32.38. Cf. Jeremias 7.23; 11.4; também Gênesis 17.7-8; Êxodo 6.7; 29.45; Levítico 26.12; Deuteronômio 26.17-18. Para uma discussão mais aprofundada sobre a fórmula pactual, consulte Rendtorff, 1998, p. 57-94 e Sohn, 1999, p. 355-372.

²⁴ Holmgren (1999, p. 83) critica os comentaristas bíblicos que “consideram a linguagem ‘somente Deus’ da Bíblia literal em excesso”, dessa maneira, acusando-os de ter “forçado demais o discurso religioso”. Contudo, apesar de alguns de seus exemplos ilustrarem que nem todas as ações de Deus são unilaterais, ele parece estar perdendo de vista a questão quando equipara um texto que fala da circuncisão de corações humanos por Deus (Dt 30.6) com outros (Dt 10.16; Jr 4.4) que incentivam o povo a fazê-lo. Com efeito, parece que a insistência de Holmgren no “livre-arbítrio” (1999, p. 94) levou-o a negar a soberania divina.

²⁵ Como Dumbrell (1984, p. 178) insiste, “a tendência de ver a aliança de

Jeremias como uma nova aliança por substituir obrigação por promessa cria uma lacuna entre promessa e lei. Essa divisão não é coerente com a relação dessas entidades em alianças do Antigo Testamento, tais como a mosaica. (...) A aliança simplesmente confirma a promessa, reconhece a existência de um relacionamento ao qual promessa e obrigação estão ligadas”.

²⁶ O verbo hebraico aqui parece ser um “perfeito retórico” – isto é, um perfeito qatal descrevendo uma realidade futura considerada certa do ponto de vista retórico do locutor (Arnold e Choi, 2003, p. 55).

²⁷ Essa internalização da vontade de Deus é descrita por Ezequiel (cf. Ez 11.19; 36.26) em termos de uma cirurgia espiritual realizada no coração pelo Espírito de Deus (Ez 36.27; 37.14). Para a terminologia do NT, veja João 1.10-13; 3.1-10; Tito 3.5; 1Pedro 1.3,23; 1João 4.7; 5.18.

²⁸ Como Thompson observa em relação à fórmula pactual, “sua realização havia fugido do alcance de Israel” (1980, p. 581). Isso está claramente refletido no versículo 32, que, conforme Shead (2000a, p. 39) plausivelmente argumenta, talvez constitua a contraparte negativa da fórmula: “Eles anularam a minha aliança [isto é, eles não agiram como meu povo], não obstante eu os haver desposado”.

²⁹ No entanto, conforme Shead (2000a, p. 38) observa corretamente, Deus atua como agente apenas em Deuteronômio 30.6, um texto que também aborda a experiência pós-exílica.

³⁰ Quer esteja implícito ou não no emprego de substantivos no singular (literalmente “em seu meio” e “seu coração”), isso é claramente evidenciado no versículo seguinte: “Todos eles me conhecerão, desde o menor até o maior” (Jr 31.34, minha tradução).

³¹ Como Huey (1993, p. 285) corretamente observa, “é a exortação, não a instrução, que deve ser considerada supérflua pela nova aliança. Ter a lei escrita no coração não é tanto uma questão de conhecimento imediato, mas de atitudes e comportamentos transformados (22.16). O resultado é não apenas o conhecimento da lei, mas o conhecimento do Senhor, isto é, um relacionamento com o Senhor da aliança pela fé, o objetivo de todas as alianças anteriores”. Veja também McComiskey, 1985, p. 86-87. Cf. Dumbrell, 1984, p. 181-182.

³² Conhecimento de Deus (D~u~T \$l)hîm) é um tema importante em Oseias, um

livro que parece ter influenciado Jeremias de forma significativa (para informações sobre a influência de Oseias nesta passagem específica, veja Robinson, 2001, p. 184-193). Em Oseias 6.6, o conhecimento de Deus é mais importante do que a observância cerimonial. Em Oseias 4.6, o povo perece por falta de conhecimento (consulte também Os 5.4; 8.2 e 13.4). O conhecimento de Deus parece referir-se à aceitação fiel daquilo que Deus revelou de si mesmo em seus atos salvíficos. Isso é evidente em Oseias 13.4, onde está escrito que o povo conhece apenas Yahweh como Deus, visto que somente ele demonstrou sua existência e poder ao salvá-lo da escravidão no Egito. “Conhecer Deus” é “a fórmula de Oseias para a fé normativa, a apreensão da história de Yahweh com Israel na era clássica antes de sua vida em Canaã” (Mays, 1969, p. 63). De maneira significativa, em Oseias 2.20, é dito do povo: “(...) conhecerás ao Senhor” (“reconhecerás”, na NVI/TNIV, obscurece o significado) na era da restauração. Ao que parece, é exatamente tal conhecimento de Yahweh que o profeta também tem em mente aqui em Jeremias 31.34, um conhecimento fundamentado na realidade do perdão divino.

³³ Igualmente, Kaiser afirma que “Jeremias não quer dizer meros dados intelectuais, mas, segundo seu uso em Jeremias 22.15-16, um conhecimento que resulta em ações e um viver apropriados” (1972, p. 20, n. 46). Para outros, é mais uma questão de mediação da aliança (isto é, o papel de Moisés, dos levitas, dos sacerdotes e dos profetas): “A interpretação mais natural no contexto apontaria para o fato de que, na situação da nova aliança, a necessidade de pessoas mediando a aliança desapareceria” (Robertson, 1980, p. 293). A sugestão de D. A. Carson (2004) de que não mais haverá qualquer necessidade de “instrutores mediadores” (em lugar dos mestres teológicos propriamente ditos) segue a mesma linha.

³⁴ Cf. Dumbrell, 1984, p. 181-184. É bem verdade, entretanto, que essas promessas da nova aliança alcançam seu cumprimento definitivo no fim dos tempos, quando qualquer tipo de ensinamento pessoal (seja exortação ou instrução) presumivelmente se tornará, de fato, redundante.

³⁵ A cláusula final Kî parece fornecer a razão para o fato de que “todos me conhecerão” e, possivelmente, para tudo o que veio antes (também segundo Brueggemann, 1998, p. 294).

³⁶ Como Brueggemann (1998, p. 290) observa, “os cinco verbos negativos [em Jr 31.28] foram totalmente realizados. Não há mais ameaça neles. Deus monitorou

(...) o cumprimento de todas essas ações negativas e vigiou (‘velou’) até que a promessa de destruição tivesse sido totalmente cumprida”.

³⁷ Não fica imediatamente claro se os corações gravados com a Torá erradicam o pecado por completo ou simplesmente o tratam da maneira apropriada (isto é, por meio de sacrifício) nem se o perdão descrito em Jeremias 31.34 é uma ação definitiva ou uma característica contínua da era da nova aliança. Contudo, a descontinuidade radical da nova aliança aponta, em última análise, para a primeira opção em ambos os casos.

³⁸ Este é o significado da frase “dos seus pecados jamais me lembrarei”, proferida por Yahweh. O ato de lembrar significa mais do que uma recordação mental; muitas vezes, implica tomar a atitude adequada e obrigatória (cf. Jr 14.10).

³⁹ Outros textos do AT que parecem prenunciar realidades da nova aliança também poderiam ser acrescentados (por exemplo, Joel 2.18-32). Porém, por motivos de economia, a discussão a seguir será restrita a passagens que empregam vocabulário pactual de modo explícito.

⁴⁰ A organização desses textos em ordem cronológica é agravada pelo fato de que não há consenso quanto à data de publicação/redação final desses livros proféticos. Isto se aplica especialmente em relação à segunda metade de Isaías (isto é, Is 40–66). Outra complicação decorre do fato de que, mesmo se o material de Isaías tiver uma data antiga (isto é, pré-exílica), ele foi indiscutivelmente escrito com uma situação exílica e pós-exílica inicial em mente. Logo, embora uma justificativa convincente da autoria de Isaías 40–66 pelo próprio profeta possa ser apresentada (veja, por exemplo, Webb, 1996; cf. também Motyer, 1993, 1999; Oswalt 1986, 1998), os cenários contextuais representados por ele nesses capítulos só se desenvolveram historicamente após o ministério tanto de Jeremias quanto de Ezequiel. Diante de tais complexidades, parece melhor simplesmente organizar a discussão a seguir de acordo com a ordem canônica desses livros proféticos.

⁴¹ Consulte as páginas 145-147 acima.

⁴² A única referência explícita a uma aliança divino-humana na primeira parte do livro é Isaías 24.5, muito provavelmente uma referência à aliança noética.

⁴³ As alianças noética, abraâmica e mosaica recebem alusão em Isaías 54, e a

aliança real é aludida em Isaías 55. O contexto escatológico de Isaías 56.6 sugere que a aliança ali referida é a nova aliança.

⁴⁴ O primeiro cântico do servo é tradicionalmente identificado como Isaías 42.1-4. No entanto, os versículos seguintes (v. 5-9) parecem explicar a missão do servo. Cf. Isaías 49.7-13, que igualmente explica a obra do servo após sua reintrodução nos versículos 1-6. A maioria entende que o segundo cântico termina no versículo 6, identificando o sujeito do “vós” nos versículos 7-8 como Israel. Nesse caso, o chamado do servo como “a aliança com o povo” prossegue por meio da comunidade pactual restaurada (também segundo Webb, 1996, p. 194-195). Contudo, os versículos seguintes (v. 7-13) parecem estar descrevendo a obra do servo (também A. Motyer; Oswalt), e o “povo” parece referir-se principalmente a Israel. Logo, não há razão convincente para identificar Israel, em vez do servo, como a “aliança com o povo” em Isaías 49.8.

⁴⁵ Aos quatro tradicionais “cânticos do servo”, Webb (1996, p. 170, n. 37) adiciona um quinto, a saber, Isaías 61.1-3. Sem dúvida, um relacionamento entre o locutor em Isaías 61.1-3 e o servo está implícito pelas semelhanças na descrição e função (consulte Oswalt, 1998, p. 562-563).

⁴⁶ Para um resumo e crítica concisos das principais interpretações desta expressão, veja Dumbrell, 1984, p. 193.

⁴⁷ Para um resumo e crítica proveitosos das diversas interpretações do Servo em Isaías, consulte Hugenberger, 1995, p. 106-138. Em vez de confrontar as interpretações real, sacerdotal e profética dessa figura (como parcialmente feito por Hugenberger, com sua insistência em afirmar que a trajetória de um “profeta como Moisés” predomina), parece melhor (especialmente em vista da interpretação do NT desta figura como Jesus e sua descrição como profeta, sacerdote e rei) considerar que todas as três trajetórias se unificam no Servo.

⁴⁸ Em algumas passagens, o servo é claramente Israel (por exemplo, Is 41.8-9; 42.18-19; 44.1-2; 45.4; 48.20). Todavia, nos cânticos do Servo, o Servo parece ser distinto de Israel. Como Webb (1996, p. 170-172) sugere, “o Servo (...) parece ser uma figura que incorpora tudo o que Israel deveria ser, mas não é. Ele é o Servo perfeito de Deus. (...) uma pessoa real que é a resposta divina à fraqueza e ao fracasso do povo. (...) É por meio dele que os propósitos de Deus para este mundo serão realizados”.

⁴⁹ Faz pouca diferença se “povo” é considerado referência em primeiro lugar a Israel (o referente mais provável, conforme o contexto imediato de 49.8 sugere) ou, como o paralelismo de Isaías 42.6 talvez implique, às nações em geral. A missão do servo e, portanto, seu papel como personificação da aliança aplicam-se a ambos em última instância. Para uma descrição concisa desse dilema exegético (a identidade do “povo”), consulte Oswalt, 1998, p. 118.

⁵⁰ Ao prender estes textos com muita rigidez a um contexto histórico observado (isto é, o fim do exílio e o iminente retorno à Palestina), McKenzie (2000, p. 62) rejeita qualquer ideia de previsão de uma nova aliança no futuro distante. No entanto, isso negligencia não apenas a importância singular da figura do servo, como também o foco culminante e escatológico destes capítulos. Assim, apesar de algumas imagens usadas nestas passagens serem de restauração (cf. Is 49.5,6a,8-9), a ênfase internacional (cf. Is 42.1,4,6; 49.1,6b,7b,12) claramente aponta para uma libertação de cativeiro (Is 42.7) em uma escala muito maior; cf. 2Coríntios 6.2, onde Paulo aplica o prospecto apresentado em Isaías 49.8 à era messiânica. Perceba também a linguagem do Jubileu (Is 49.8-9; cf. Lv 25.8ss.), retomada mais uma vez em Isaías 61.1-3. Cf. Lucas 4.16-21.

⁵¹ Paz é o tema recorrente que liga este capítulo ao seguinte; cf. Is 54.10,13; 55.12. Anteriormente no livro, ela é associada ao Messias (Is 9.6,7), àqueles que confiam em Yahweh (Is 26.3,12) e às boas novas da salvação que serão proclamadas (Is 52.7).

⁵² Igualmente Heim, 1998, p. 310.

⁵³ De modo significativo, a essência desse relacionamento divino-humano é descrita em termos de discipulado, “ensinados do Senhor”; Jr 31.34.

⁵⁴ Para a dependência sugerida entre Isaías 55.1-5 e Salmos 89 e a democratização aqui em Isaías 55 da aliança davídica, consulte Heim, 1998, p. 306-314. Heim insiste corretamente no fato de que o que temos aqui não é uma transferência das promessas originais dos descendentes de Davi para Israel, mas uma extensão (em conformidade com a mensagem geral de esperança em Isaías) que, de modo algum, exclui a dinastia davídica.

⁵⁵ Dada a importância central da casa davídica na primeira parte de Isaías, isso não surpreende.

⁵⁶ Consulte Motyer, 1993, p. 13-14; Schultz, 1995, p. 154-159; Heim, 1998, p.

306-314.

⁵⁷ O emprego de “eis” no início de cada versículo descrevendo essas tarefas respectivas incentiva a comparação (também Oswalt, 1998, p. 439). Ao passo que a identidade do primeiro agente (isto é, Davi) está bem clara (muito embora o termo “testemunho” não seja aplicado a ele nem a seu papel de liderança em outros lugares; porém, cf. Sl 9.11; 18.49; 57.9-11; 108.3-4; 145.21; observe também a símile em Sl 89.37), a identidade do segundo agente é menos óbvia. Apesar de alguns identificarem o sujeito do versículo 5 como Israel, ele talvez o seja apenas em um sentido secundário, sendo o referente principal o Servo/Messias (também segundo Oswalt, 1998, p. 439; igualmente Motyer, 1999, p. 345).

⁵⁸ Isaías 61.1-3 é quase certamente uma alusão ao ano do Jubileu; cf. Levítico 25.8-55 (especialmente v. 10).

⁵⁹ Conforme Oswalt declara (1998, p. 451, n. 22), a abundância de reconstruções históricas (variando do início da época exílica ao tempo dos Macabeus) sugere que os dados são insuficientes para a reconstrução histórica em qualquer caso.

⁶⁰ De modo significativo, todos os primeiros e parte dos segundos eram excluídos na aliança mosaica; cf. Deuteronômio 23.1-8. Claramente, tal exclusão não se aplicaria à realidade futura que o povo de Deus do AT prenunciou.

⁶¹ A incapacidade humana de fazê-lo com as próprias forças é ressaltada na seção seguinte (Is 56.9–57.13; cf. também Is 59.1-20), a qual enfatiza ainda mais a depravação humana e a necessidade de intervenção divina.

⁶² Também segundo Oswalt, 1998, p. 456.

⁶³ Cf. 1Samuel 10.6; 16.13; Isaías 11.2-4; 61.1-2; Ezequiel 2.2.

⁶⁴ Apesar de não mencionar “aliança” explicitamente, Jeremias 24.7 também é relevante. Concentrando-se no prospecto da restauração futura de Israel, o profeta prevê o anúncio subsequente de transformação espiritual (“Dar-lhes-ei [novo] coração”), novo conhecimento de Deus (“para que me conheçam que eu sou o Senhor”), compromisso total com Deus (“se voltarão para mim de todo o seu coração”) e realização do objetivo da aliança (“eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus”).

⁶⁵ Ao que parece, a despeito de sua tremenda fé na promessa de Deus (demonstrada em sua obediência exemplar às instruções divinas), Jeremias não estava livre de dúvidas ou perplexidade – daí sua súplica por tranquilização. Essa interpretação parece preferível àquela que compreende a oração simplesmente como um recurso retórico para reforçar a mensagem do profeta (para esta última, veja Jones, 1992, p. 410-411).

⁶⁶ A imagem pastoral nos versículos 12-13 é, muito provavelmente, metafórica; cf. a imagem negativa refletida em Jeremias 23.1-2 e Ezequiel 34.1-6, com o prospecto futuro retratado em Jeremias 33.14-16; Ezequiel 34.11-31; e Ezequiel 36.37-38; cf. também Ezequiel 37.15-28.

⁶⁷ Com Jones (1992, p. 424), considero a alusão aqui como sendo à aliança noética (para mais informações sobre isso, consulte o material anterior relacionado à questão de uma aliança de criação). Como Jones observa, a palavra usada aqui para “violar” uma aliança (Prr) é a mesma de Jeremias 31.22; logo, um contraste foi provavelmente intencional (cf. Jr 31.35-37). Seja como for, as alianças com Davi e os sacerdotes levitas são claramente abrangidas pela aliança nova e eterna de Jeremias. Conforme Carroll (1986, p. 639) comenta, “liderança real permanente e sacrifício levítico perpétuo caracterizarão esse futuro”.

⁶⁸ Segundo o comentário de Jones (1993, p. 525), “seu pranto não é mais de lamentação em meio à calamidade, mas sinal de um arrependimento verdadeiro e piedoso”. Faz pouca diferença se o versículo 5b é traduzido como “virão e se apegarão” (NVI) ou “vinde, e unamo-nos” (ARA). Em qualquer caso, tal ação é a causadora da restauração.

⁶⁹ A sugestão de que o que está em vista é uma renovação de aliança é questionada pelo fato de o profeta falar de “uma aliança eterna”, não “a aliança eterna”.

⁷⁰ Apesar de a linguagem de regeneração pertencer ao NT, tal conceito de transformação interior radical está, sem dúvida, em vista aqui e em textos semelhantes do AT; daí a repreensão de Nicodemos por Jesus (Jo 3.10).

⁷¹ O lšm~u~n no início de Ezequiel 11.20 introduz uma oração de finalidade (cf. ESV).

⁷² Esta fórmula é um refrão que se sobressai tanto em Ezequiel (cf. Ez 14.11; 34; 30-31; 36.28; 37.23,27) quanto em Jeremias (cf. Jr 7.23; 11.4; 24.7; 30.22;

31.1,33; 32.38). Muito provavelmente derivada de terminologia jurídica arcaica utilizada em cerimônias matrimoniais, ela repercute em todo o AT (cf. também 2Co 6.16; Ap 21.3). Para uma crítica mais abrangente, consulte Rendtorff, 1998.

⁷³ É bem verdade que os sujeitos neste versículo (“àqueles cujo coração está afeiçoado às suas imagens repugnantes”) são um tanto ambíguos. Contudo, apesar de talvez serem aqueles contra os quais as acusações anteriores haviam sido feitas, uma vez que se encontram após o anúncio da nova aliança, o versículo parece ser especialmente direcionado ao público imediato (exílico) de Ezequiel (também segundo Block). Seja como for, conforme Block solenemente nos lembra, “a verdadeira espiritualidade não é expressa pela reivindicação das promessas de Deus nem pela imitação de dogmas teológicos. Aqueles que se preocupam muito com essas aparências podem ser aqueles que Deus rejeita. Para o verdadeiro israelita, a reivindicação de um relacionamento pactual com Deus é acompanhada por piedade genuína (...)”. (1997, p. 356).

⁷⁴ Por exemplo, Greenberg, 1983, p. 291; Block, 1997, p. 516-517; Duguid, 1999, p. 215. Embora reconheça que $h\#q\hat{im} B\hat{r}\hat{T}$ possa descrever a instituição de uma aliança, Block (1997, 516) prefere entender a expressão (citando os seguintes textos como base: Gn 6.18; 9.9,11,17; 17.7,10,19,21; Êx 6.4; Lv 26.9; Dt 8.18) como o cumprimento de uma aliança preexistente, identificada por ele como a aliança mosaica, com base nas duas passagens que estão por trás deste parágrafo, Levítico 26 e Jeremias 31.31-34. Block também considera o segundo texto como uma referência à renovação da aliança mosaica. No entanto, o fato de que a expressão mais comum para o estabelecimento de uma aliança ($K^*r\sim T B\hat{r}\hat{T}$) é utilizada ali certamente milita contra o argumento dele a favor de se insistir que $h\#q\hat{im} B\hat{r}\hat{T}$ significa “cumprir uma aliança” aqui em Ezequiel 16.60.

⁷⁵ Consulte Block, 1997, p. 517.

⁷⁶ Evidentemente, o peso deste argumento favorece ambos os lados. Se, segundo Block e outros, Jeremias 31.31-34 referir-se a uma renovação de aliança, o caso desta aliança eterna deve ser o mesmo.

⁷⁷ O significado exato da expressão final do versículo 61 (literalmente “não pela tua aliança”) não é claro, mas o contexto parece sugerir que essa subordinação acontecerá não por causa de qualquer obrigação, mas simplesmente como um ato de graça divina (isto é, ela transcenderá os termos da aliança original).

Alternativamente, ela talvez indique que Sodoma e Samaria serão incorporadas por completo à aliança (eterna) (cf. a nota de rodapé da ESV).

⁷⁸ Não fica totalmente claro o que se entende por “e você nunca mais abrirá a boca por causa de sua desgraça” (v. 63b, minha tradução), mas isso parece aludir ao silêncio do discurso verbal, possivelmente a vanglória injustificada da superioridade sobre Sodoma descrita em Ezequiel 16.56 (também segundo Greenberg, 1983, p. 292; Allen, 1994, p. 246). Por outro lado, Block (1997, p. 519) sugere que isso alude ao fim das queixas habituais contra Yahweh por ter desapontado seu povo.

⁷⁹ Em outros lugares, a única menção explícita de uma “aliança de paz” é aquela associada a Fineias (Nm 25.12).

⁸⁰ Como Block também observa, a imagem idílica que Ezequiel fornece da era messiânica traz à memória Isaías 11.6-9, mas apresenta ainda mais semelhanças com Oseias 2.18-23 e Jó 5.23.

⁸¹ O esboço de Block ajuda a mostrar como a unidade, apesar de toda a sua desconexão, está ligada:

Introdução em forma de fórmula (v. 16)

a. Crise para a honra de Yahweh (v. 17-21)

b. Recuperação da honra de Yahweh (v. 22-32)

(1) Objetivo de Yahweh de santificar o nome (v. 22-23)

(2) Relação das ações de Yahweh para santificar o nome (v. 24-30)

(3) Objetivo de Yahweh de santificar o nome (v. 31-32)

c. Vindicação da honra de Yahweh (v. 33-38a)

(1) Entre as nações (v. 33-36)

(2) Em Israel (v. 37-38a)

Conclusão em forma de fórmula (v. 38b)

⁸² Este oráculo – expresso como um discurso divino a ser retransmitido por Ezequiel ao público – começa apresentando a tarefa do profeta de falar à casa de Israel (abordada na segunda pessoa por todo o texto) e é emoldurado pela expressão “não é por amor de vós que eu faço isto” (Block).

⁸³ A preeminência do Senhor como sujeito dos verbos nos versículos 24-30 é impressionante.

⁸⁴ Cf. Ezequiel 11.17; 20.34-35,41-42; 28.25; 29.13; 34.13; 37.12,21; 39.27. Aqui em 36.24, a terminologia de Ezequiel é influenciada por Deuteronômio 30.4.

⁸⁵ A solução aqui é ainda mais radical do que a de Deuteronômio 30.6-8, base textual para a mensagem de Ezequiel.

⁸⁶ Como Block (1998, 356) sugere, parece que tanto o coração novo quanto o espírito novo são explicados nos versículos 26b e 27a respectivamente: assim, o “coração novo” é um “coração de carne”, e o “espírito novo” é “o meu Espírito [isto é, de Yahweh]”. Mas, mesmo se o “espírito novo” e o “coração novo” forem entendidos de modo sinônimo, a ideia básica é a mesma: Israel deve ser submetido a uma transformação interna radical.

⁸⁷ Também segundo Block, 1998, p. 360-361. Isso não invalida o fato de que tal concessão do Espírito era um sinal da era messiânica (Taylor, 1969, que cita Is 42.1; 44.3; 59.21; Jl 2.28-29; cf. Ez 37.14; 39.29).

⁸⁸ Segundo o comentário perspicaz de Wright (2001, p. 301-302), este capítulo fornece profundas reflexões acerca do lugar apropriado da vergonha na vida do crente. “Israel não deveria envergonhar-se na presença de outras nações (15), mas na presença de suas próprias memórias diante de Deus (31-32). Da mesma forma, há um sentido adequado no qual os crentes que foram perdoados por Deus de todos os seus pecados e delitos podem erguer merecidamente a cabeça em meio a outras pessoas. (...) o crente pode enfrentar o mundo, certamente não com orgulho, mas certamente sem vergonha. (...) Em contrapartida, porém, a mesma pessoa, a sós com Deus e as memórias do passado, pode, de modo muito apropriado, sentir a mais aguda vergonha e desonra interna. Esta não é, entretanto, uma emoção destrutiva ou arrasadora. Em vez disso, é o combustível essencial para o verdadeiro arrependimento e humilhação e para a alegria e paz que fluem somente dessa fonte. Quando eu me lembro dos meus pecados, sei

que Deus não se lembra. (...) Afinal, esta não é a memória que gera acusação e culpa – tal é obra de Satanás, o acusador. (...) Não, esta é a memória que extrai gratidão da desonra, celebração da vergonha. É a memória que se maravilha diante do comprimento, da largura e da profundidade do amor resgatador de Deus, o qual me tirou daquilo que eu era antes, ou do que facilmente poderia me tornar, e me colocou onde estou agora, como um filho de sua graça” (ênfase dele).

⁸⁹ Block subdivide o material dos versículos 1-14 mais precisamente da seguinte forma: há uma pausa no versículo 11, onde a visão dá lugar a uma série de comentários interpretativos. Então, um relato da visão (1-10) é seguido por um discurso de disputa (11-14) com duas apresentações de prova (12-13 e 14). O versículo 11 é uma ponte. Ele interpreta as imagens da visão e introduz a disputa que segue.

⁹⁰ O uso da fórmula pactual (Ez 37.23,27; cf. v. 12-14) é muito significativo.

⁹¹ As alianças ancestral, real e nacional estão refletidas nestes versículos, e talvez seja possível detectar uma alusão à aliança universal na “aliança de paz” renunciada (cf. Is 54.9-10).

⁹² Como Block (1998, p. 415-416) observa, ênfase especial é colocada na permanência da restauração por meio do emprego reiterado de uol*m: “Com sua afirmação quántupla da eternidade da restauração, Yahweh transforma este oráculo em uma poderosa declaração escatológica, contemplando uma existência inteiramente nova, onde as antigas realidades históricas são consideradas nulas e sem efeito e a nova obra salvífica de Deus é vista como final” (1998, p. 416).

⁹³ Perceba a repetição de “habitarão na terra” (v. 25) e o enfático “eles, seus filhos e os filhos de seus filhos” (minha tradução).

⁹⁴ Claramente, uma presença divina permanente reflete um relacionamento divino-humano permanente, tal como sublinhado pela fórmula pactual (v. 27).

⁹⁵ É bem verdade que isso é mais do que Ezequiel declara explicitamente no versículo 28. No entanto, o fato de que a restauração prometida afetará o restante das nações é um claro indício do objetivo divino supremo de bênção internacional.

⁹⁶ Interpretações incluem as seguintes: (A) Antíoco IV, o rei grego cuja

hostilidade pérfida contra os judeus ressurgem em Daniel 11 e cujas atrocidades certamente incluíram a suspensão do sistema sacrificial; (b) Jesus Cristo, cuja inauguração da nova aliança está intimamente associada ao fim do sacrifício e da oferta; (c) o general romano Tito, cuja destruição do templo em 70 d.C. significou o fim do ritual sacrificial; (d) o anticristo final, cuja hostilidade contra o povo de Deus é supostamente prefigurada pelas ações de Antíoco.

⁹⁷ Assim como outros, Lucas (2002, p. 248) conclui corretamente que cronografia é um termo preferível a cronologia, como sugerido pela natureza simbólica das figuras empregadas.

⁹⁸ Também segundo Riddlebarger, 2003, p. 154. Riddlebarger alega que o uso do verbo GBr no versículo 27 indica a confirmação de uma aliança já existente, a qual ele prossegue identificando como a abraâmica. Este, entretanto, não é necessariamente o caso; o único outro emprego da forma verbal hifil é no Salmo 12.4 (v. 5 TM), onde o sentido é simplesmente de “prevalecer” ou “estabelecer força”. Por isso, a maioria das versões sugere “ele fará uma aliança forte/firme”.

⁹⁹ Além disso, a imagem desta passagem (Dn 9.27a) é retomada em Apocalipse, onde a era da igreja militante está associada a “um tempo, tempos e metade de um tempo” (Ap 12.14).

¹⁰⁰ Pace Stuart (1987, p. 64-69), eu presumo que, em ambos os capítulos, a referência é à mesma mulher, Gômer.

¹⁰¹ Alternativamente, é possível considerar a divisão principal no versículo 16. Todavia, ao passo que os versículos 16-23 compartilham um tema escatológico (isto é, “naquele dia”, v. 16,18,21), os versículos 14-15 claramente assinalam (é certo que de uma maneira um tanto abrupta, dada a palavra introdutória “portanto”; cf. v. 6,9) a mudança de ais para prosperidade.

¹⁰² Muito provavelmente uma alusão ao exílio.

¹⁰³ Comentaristas discordam quanto à genuinidade desse arrependimento. Certamente, o tema dos versículos seguintes sugere que, neste ponto, ele foi um tanto superficial.

¹⁰⁴ O vale de Acor (que significa “problema”) alude à conquista original, de modo especial ao incidente de Acã, que ameaçou minar seu sucesso (Js 7.24).

¹⁰⁵ Como Achtemeier (1996, p. 26; porém cf. Stuart, 1987, p. 57) observa, “o versículo 16 implica que Yahweh tinha sido adorado como um deus baal (...) a presença de Yahweh havia sido invocada com o nome ‘meu Baal’, uma prática expressamente proibida em Êxodo 23.13. Agora, a mera menção do nome Baal seria apagada do vocabulário de Israel, v. 17”.

¹⁰⁶ Como Dell (2003, p. 116) observa, “Oseias 2.18 parece uma espécie de inversão da imagem que temos em Oseias 4.1-3, indicando que o comportamento do povo de Israel exerce impacto direto sobre a vida da terra”.

¹⁰⁷ Não fica claro se a preposição deve ser traduzida como “em” ou “com” aqui. Do ponto de vista gramatical, ambos são possíveis. No primeiro sentido, essas qualidades acompanharão o casamento, caracterizando a resposta tanto de Israel e quanto de Yahweh. No segundo sentido, é com essas qualidades que Yahweh desposa Israel (isto é, elas são o dote da noiva). Stuart sugere que a ambiguidade é intencional e que ambos os sentidos devem ser entendidos nestes versículos.

¹⁰⁸ Ainda que o relacionamento contemplado não seja considerado explicitamente pactual, o texto é permeado de linguagem e metáforas pactuais e termina com uma reafirmação da fórmula da aliança.

¹⁰⁹ No versículo 23, o verbo “semear” (v. 25 TM, “semearei Israel”, Wz\$~uTîh*) agora significa “Jezreel” (y!zr\$u#al) em um trocadilho – esta última palavra contém a mesma raiz (zru).

¹¹⁰ A identidade desse mensageiro, sua relação com o Senhor (na frase paralela), a aliança específica com a qual ele está associado e a lógica por trás do “desejo” do povo são todos aspectos que não estão claros.

¹¹¹ Isto é especialmente verdadeiro se partirmos do princípio de que o material de Isaías se encontra na base das expectativas do povo. Como já foi observado, Isaías associa a aliança futura à figura do Servo/Messias e claramente prevê o tipo de cenário que Malaquias e seu público estão esperando.

Nova aliança de Deus
inaugurada por Jesus



Introdução

Conforme observado anteriormente, o termo aliança (διαρκή) aparece cerca de 33 vezes no Novo Testamento, distribuídas da seguinte maneira:

1. Evangelhos e Atos: Mateus 26.28; Marcos 14.24; Lucas 1.72; 22.20; Atos 3.25; 7.8.

2. Cartas de Paulo: Romanos 9.4; 11.27; 1Coríntios 11.25; 2Coríntios 3.6,14; Gálatas 3.15,17; 4.24; Efésios 2.12.

3. Hebreus: Hebreus 7.22; 8.6,8,9 (2x),10; 9.4 (2x),15 (2x),16-17,20; 10.16,29; 12.24; 13.20.

4. Apocalipse: Apocalipse 11.19 (“arca da Aliança”).

Além dessas passagens onde a palavra é empregada, certamente há outros textos que ecoam a ideia da aliança ou aludem ao seu cumprimento em Jesus e na comunidade internacional.¹ Idealmente, portanto, uma análise da importância teológica da aliança no Novo Testamento não deve se restringir a textos que empregam o termo de forma explícita. Assim como no Antigo Testamento, o conceito de aliança é muito mais amplo do que isso.² No entanto, por motivos de economia, o presente capítulo se concentrará principalmente em passagens onde a terminologia pactual é utilizada de modo explícito, incorporando outros materiais relevantes quando necessário.

Nova aliança nos Evangelhos

Ainda que a “nova aliança” seja mencionada de forma explícita apenas com relação à última ceia,³ os Evangelhos estão repletos de ideias associadas. Deveras, desde a genealogia inicial até o parágrafo final, Mateus declara que as promessas pactuais do Antigo Testamento encontram seu cumprimento em Jesus. Mesmo que os outros evangelistas não coloquem tanta ênfase no cumprimento,⁴ eles dão testemunho eloquente do fato de que Jesus é o Messias previsto, aquele por meio de quem a salvação vem – não somente a Israel, mas a todos os que se submetem a ele em arrependimento e fé.

Além dos relatos da última ceia, a única ocorrência da palavra *diakhkh* nos Evangelhos (Lc 1.72) encontra-se na narrativa do nascimento em Lucas, uma narrativa saturada de ideias sobre o cumprimento de esperanças do Antigo Testamento: (a) a descrição do filho ainda não nascido de Zacarias por Gabriel (cf. Lc 1.13-17; especialmente v. 17); (b) o anúncio do nascimento de Jesus por Gabriel (Lc 1.26-33; especialmente v. 33); (c) o cântico de louvor de Maria (Lc 1.46-55; especialmente v. 54-55); (d) a profecia de Zacarias (Lc 1.68-79; especialmente v. 69-75).⁵

Haja vista sua utilização de terminologia pactual explícita (v. 72-73), bem como as várias alusões à aliança que contém, este último texto é especialmente significativo.⁶ O cântico de Zacarias é composto por duas partes distintas; a primeira (v. 68-75) relata a fidelidade pactual de Deus até o presente; a segunda (v. 76-79) prenuncia o auge da história pactual na futura visita do alto.⁷ É claro que Zacarias entendia a atividade presente de Deus como o ápice de suas promessas pactuais, sendo a mais básica delas o “juramento que fez a Abraão”.⁸ Ainda que o contexto imediato da profecia de Zacarias seja o nascimento de João, a referência a uma “plena e poderosa salvação na casa de Davi” indica que o pensamento de Zacarias se concentra de forma mais precisa no filho ainda não nascido de Maria do que em seu próprio filho recém-nascido (cf. Lc 1.31-33). Isto é enfatizado na segunda parte do cântico, a qual, apesar de reconhecer o papel singular do precursor do Messias, olha para além de João, para o cumprimento das bênçãos divinas prometidas de salvação, perdão, luz e paz.

Segundo o testemunho do Novo Testamento, a nova aliança foi ratificada pela morte sacrificial de Jesus. Embora a evidência textual ponha em dúvida a originalidade da palavra “novo” no relato que Mateus e Marcos fazem da instituição da ceia,⁹ a presença do adjetivo em 1Coríntios 11.25 (talvez nosso relato mais antigo da ceia) e Lucas 22.20 sugere que ele estava, no mínimo, implícito no que Jesus disse.¹⁰ Seja como for, Jesus estava claramente se referindo a algo além da aliança com a qual seus discípulos judeus estavam mais familiarizados (isto é, a mosaica). As alusões tanto ao perdão previsto por Jeremias (Mt 26.28; Jr 31.34) quanto ao sangue associado ao estabelecimento da aliança mosaica original (Lc 22.20; Êx 24.7) também sublinham o fato de que Jesus entendia sua morte como a inauguração da nova aliança.¹¹

De acordo com essa premissa, os Evangelhos apresentam Jesus como o ápice das promessas pactuais do Antigo Testamento.¹² Por meio de Jesus, as promessas feitas a Abraão encontram seu cumprimento definitivo (Mt 1.1,17; 3.9; 8.11-12; cf. Lc 1.55,72-73; Jo 8.31-59). Ele é a pessoa prenunciada no Pentateuco, em quem as obrigações da aliança mosaica foram cumpridas e transcendidas (Mt 3.15; 5.17-48; 9.16-17; 11.28-30). Ele é o filho real de Davi (Mt 1.1; 3.17 [cf. Sl 2.7]; 4.15-16 [cf. Is 9.1-10]; 15.22; 16.16; 21.5; 22.41-46; cf. Lc 1.69-70) que pastoreará o povo de Deus (Mt 2.6; 9.36; 15.29-39 [cf. Ez 34.11-16]; cf. Jo 10.1-16). Ele também é retratado como o remanescente, o “verdadeiro Israel” por meio de quem a salvação virá às nações (Mt 2.15; 4.1-11; 5.13-16; 8.11; 12.18-21; 13.47; 21.42-44; 24.14; 25.32-34; 28.19; cf. Lc 2.14,32) e em quem bênçãos da “nova aliança”, tais como purificação e perdão, são experimentadas (Mt 1.21; 8.1-4,17; 9.1-8; 11.2-15).

No entanto, além dessa ênfase positiva dos Evangelhos no cumprimento de bênçãos pactuais, há também um tema mais negativo: o cumprimento de maldições pactuais (juízo) sobre o Israel incrédulo (Mt 8.12; 13.12-14; 21.43; 23.37-39; cf. Lc 16.19-31). A fim de herdar as promessas da aliança, era necessário mais do que mera descendência biológica (Mt 3.9)!

Nova aliança em Atos

O termo “aliança” aparece apenas duas vezes em Atos (3.25; 7.8), ambas com referência à aliança de Deus com Abraão. A referência de Pedro à aliança patriarcal (At 3.25) parece citar o juramento promissório de Gênesis 22.16-18,¹³ um texto com grande importância no que tange à dimensão internacional das promessas divinas a Abraão. Claramente, Pedro vê o cumprimento dessa aliança nos benefícios oferecidos pela morte e ressurreição de Jesus; a saber, a bênção da salvação (“cancelados os vossos pecados” e “tempos de refrigério”) que poderia ser experimentada por meio de arrependimento e fé nele (At 2.18-20).

A rápida referência à “aliança” no discurso de Estêvão (At 7.8) é menos significativa; Estêvão parece ter em vista aqui simplesmente a concessão do sinal da aliança; daí sua expressão “a aliança da circuncisão”. Seu foco não parece estar na aliança ou em seu cumprimento e, portanto, apresenta pouca relevância para a presente discussão.

Contudo, apesar de Atos empregar a palavra “aliança” apenas nessas duas ocasiões, o livro claramente apresenta Jesus como o cumprimento da esperança messiânica do Antigo Testamento e a igreja como povo de Deus, a herdeira genuína das promessas pactuais no Antigo Testamento (cf. At 2.30,39; 3.25; 7.52; 13.16-39; 15.14-17; 26.6,23). De modo significativo, esse povo da nova aliança inclui não somente judeus crentes, mas também gentios crentes (veja especialmente At 10.1–11.18; 15.1-29), refletindo, mais uma vez, a dimensão internacional da esperança do Antigo Testamento.

Nova aliança em Paulo

De modo um tanto surpreendente, o termo *diakhkh* é utilizado explicitamente apenas nove vezes no corpus paulino (Rm 9.4; 11.27; 1Co 11.25; 2Co 3.6,14; Gl 3.15,17; 4.24; Ef 2.12). Porém, além destes textos que empregam o termo “aliança” de forma explícita, há outras passagens onde ideias associadas estão em foco (por exemplo, Rm 4; 15). Além disso, apesar de Sanders (1977, p. 420-421) talvez ter exagerado em seu argumento a favor do judaísmo do segundo templo em geral, é preciso reconhecer que o conceito pode, às vezes, ser pressuposto mesmo onde a terminologia está ausente. Assim, haja vista o peso que Paulo coloca no conceito onde é mencionada, a aliança – especialmente a nova aliança e suas implicações para o lugar da lei – é, sem dúvida, mais fundamental e presente na teologia paulina do que um mero estudo vocabular poderia sugerir. Com efeito, desde a publicação da monografia seminal de Sanders, um enorme esforço acadêmico foi investido na reconsideração da importância da aliança (em particular, a relação entre aliança e justiça) na teologia paulina.

Argumentando que o judaísmo do segundo templo não era, na verdade, a religião de “justiça legalista por obras” refletida na literatura talmúdica subsequente, Sanders insistia em afirmar que uma imagem mais precisa poderia ser reconstruída a partir de fontes anteriores (datadas de 200 a.C. a 200 d.C.). O “padrão de religião” que Sanders extraiu desse material e batizou de “nomismo pactual” foi resumido por ele (1977, p. 422) da seguinte maneira:

(1) Deus escolheu Israel e (2) deu a lei. A lei implica tanto (3) a promessa divina de conservar a eleição quanto (4) a exigência de obediência. (5) Deus recompensa a obediência e castiga a transgressão. (6) A lei provê os meios para a expiação, e a expiação resulta em (7) manutenção ou restabelecimento do relacionamento pactual. (8) Todo aquele que é mantido na aliança por obediência, expiação e misericórdia divina pertence ao grupo que será salvo.

Assim entendido, o judaísmo do século 1º não era, como estudos protestantes

tradicionais haviam sugerido, uma “religião de obras” sustentada por uma “teologia de mérito”; ele era uma religião na qual a obediência à lei era simplesmente o meio para se conservar a aliança (isto é, para permanecer em um relacionamento com Deus), não o meio para se entrar na aliança (isto é, para estabelecer um relacionamento com Deus) – este último, alegava Sanders, acontecia unicamente com base na eleição graciosa de Deus.

Apesar de uma discussão mais completa sobre o conceito de Sanders de “nomismo pactual” e seu impacto nos estudos do Novo Testamento encontrar-se bem fora do escopo do presente estudo,¹⁴ as seguintes observações são particularmente pertinentes para nosso entendimento da aliança em Paulo:

1. O “nomismo pactual”, mesmo que não seja uma teologia de mérito pura,¹⁵ ainda é antitético à teologia de Paulo. Conforme vários críticos da “nova perspectiva” observaram,¹⁶ Sanders e seus discípulos apenas substituíram um entendimento pelagiano do judaísmo por um entendimento semipelagiano.¹⁷ Como tal, isso ainda era algo a que Paulo se opunha completamente.

2. O “nomismo pactual”, mesmo se fosse o “padrão de religião” universal refletido no judaísmo do segundo templo,¹⁸ não parece se alinhar com o ensinamento de Paulo. O’Brien (2004, p. 260-272) observa as seguintes diferenças irreconciliáveis: (a) o ensinamento de Paulo sobre eleição e sua definição de Israel não se encaixam com o paradigma de Sanders; (b) Paulo salienta a prioridade da graça na salvação, não a exclusividade da graça sugerida por Sanders; (c) a crítica de Paulo à segurança judaica equivocada com base nos privilégios da eleição reflete um “padrão de religião” completamente diferente; (d) a insistência de Paulo nas obras como evidência divinamente produzida de fé é muito diferente de interpretá-las como a base da perseverança; (e) Paulo insiste que a graça divina sustenta a salvação do começo ao fim, não que a salvação resulta de um sinergismo entre graça divina e esforço humano; (f) as pressuposições antropológicas de Paulo (por exemplo, sua insistência na depravação humana e suas ramificações) eram radicalmente diferentes daquelas do judaísmo palestino (por exemplo, a pressuposição do livre-arbítrio e suas ramificações).

3. O “nomismo pactual”, apesar de conferir visibilidade ao conceito de “aliança” no pensamento paulino, o faz à custa de outras doutrinas (por exemplo, justificação pela fé) que são radicalmente reinterpretadas de modo a se encaixar na premissa subjacente, a saber, que as “boas obras” são, em certo sentido,

instrumentais na salvação ou completamente descartadas (por exemplo, a imputação da justiça de Cristo aos eleitos). Deste modo, “justiça” é entendida de uma maneira extremamente reducionista; em termos divinos, ela é definida como “fidelidade pactual de Deus”, ao passo que, em termos humanos, ela é equiparada a “estar na aliança”. No entanto, conforme destacado pelos críticos, exceto pelo fato de que esses dois conceitos (“aliança” e “justiça”) são raramente associados no Antigo Testamento,¹⁹ é completamente equivocado reduzir “justiça” ao âmbito dos relacionamentos; a nuance básica do grupo vocabular de justiça é “conformidade com uma norma”, e este é possivelmente o entendimento mais apropriado do conceito em Paulo.

Por conseguinte, por mais que “nomismo pactual” seja um padrão de religião discernível no judaísmo do segundo templo, ele é de pouca ajuda no entendimento do papel da aliança em Paulo.

Em vez de considerar os textos paulinos relevantes em sequência cronológica,²⁰ a presente sequência canônica será respeitada na discussão seguinte. Assim sendo, a primeira menção explícita de aliança no corpus paulino (Rm 9.4) abrange todas as alianças relativas ao Israel nacional,²¹ presumivelmente incluindo tudo, desde a aliança de Gênesis 15 até o prospecto de uma nova aliança prenunciada pelos profetas.²² O argumento de Paulo é que essas alianças eram um dos vários privilégios desfrutados por Israel como povo especial de Deus (cf. Ef 2.12, onde o mesmo argumento é apresentado de forma negativa com relação aos privilégios dos quais os gentios eram anteriormente excluídos),²³ o que introduz o receio abordado pelo apóstolo nesses capítulos: a possibilidade de que a palavra e os propósitos de Deus para Israel tivessem fracassado de alguma forma (cf. Rm 9.6; 11.1-2,28-29).²⁴

Na menção explícita seguinte à aliança (Rm 11.27) nesta importante discussão sobre o lugar de Israel no plano divino de salvação, não são as alianças de modo geral que estão em foco, mas a nova aliança. Independentemente do que mais o apóstolo esteja dizendo nesses capítulos, ele, sem dúvida, está insistindo no fato de que todos os verdadeiros israelitas serão salvos, pois Deus está obrigado à sua palavra da aliança. O que está menos claro, entretanto, é se “todo o Israel” abrange a semente espiritual de Abraão em sua totalidade (isto é, judeus e gentios)²⁵ ou se denota exclusivamente aqueles que são seus descendentes biológicos também.²⁶

A segunda premissa – de que Paulo emprega “Israel” sistematicamente em um

sentido étnico nesses capítulos – levou alguns a encontrarem apoio para uma teologia de “duas alianças” em Romanos 9–11 (isto é, em vez de substituir a aliança de Deus pelo Israel étnico, a aliança de Deus em Cristo com a Igreja existe paralelamente àquela).²⁷ De fato, alguns defensores de uma tal teologia de “duas alianças” interpretam os versículos-chave (11.25-27) como a previsão de uma salvação escatológica de judeus baseada na adesão à Torá ou algum outro “meio especial” (em alemão, Sonderweg), não na fé em Cristo.²⁸ No entanto, conforme Moo (1996, p. 725-726) observa, apesar de exercer óbvia atração sobre aqueles que vivem em uma era “pós-holocausto” e pluralista, tal interpretação é absolutamente estranha ao apóstolo Paulo: “Paulo ensina que a salvação pode ser encontrada em um lugar apenas: na comunidade composta por aqueles que creem em Jesus Cristo. (...) Os judeus, bem como os gentios, só podem ser salvos respondendo ao evangelho e sendo enxertados no povo único de Deus”. Logo, independentemente de como estes versículos sobremaneira difíceis de Romanos 11 sejam entendidos com respeito à salvação do Israel étnico – seja em termos de uma reunião contínua de judeus eleitos ao longo do tempo ou de uma reunião culminante deles no fim dos tempos – a base de tal salvação só pode ser a fé em Jesus Cristo.

Se, como Wright sugere, o propósito geral de Romanos for incentivar a unidade na Igreja demonstrando como Deus foi fiel às promessas pactuais feitas a Abraão (veja Wright, 1992, p. 234), a ênfase de Romanos 9–11 está certamente no fato de que as promessas pactuais de Deus vis-à-vis Israel serão de fato cumpridas, mas somente nos herdeiros genuínos da(s) aliança(s), os descendentes espirituais de Abraão (sejam judeus ou gentios; cf. Ef 2.11-22). Assim, Paulo destaca o fato de que, apesar de o Israel étnico ter desfrutado de tremendos privilégios espirituais (Rm 9.4-5), Deus nunca prometera que toda a prosperidade física de Abraão herdaria as promessas pactuais (Rm 9.6-13). Em vez disso, por intermédio de Jesus, Deus fez exatamente o que havia prometido a Abraão (Gn 12.3) e, depois, reiterado por meio dos profetas: estender a bênção a todas as nações da terra. Desse modo, Romanos 9–11 reforça com clareza o argumento apresentado por Paulo anteriormente nessa carta (cf. Rm 4.16-19) – que o evangelho é o meio pelo qual a promessa pactual feita a Abraão é realizada: a posição como “pai de muitas nações” e numerosos descendentes diz respeito à extensão (além do Israel étnico) do povo de Deus.

Todavia, Paulo também se esforça para enfatizar, em Romanos 9–11, que essa extensão do povo de Deus, incluindo gentios, não negava nem revogava o cumprimento das promessas pactuais com relação aos israelitas étnicos.

Infelizmente, essa importante advertência é negada de modo explícito em muitas leituras supersessionistas da Escritura, as quais sugerem que Israel foi substituído por completo pela igreja como povo de Deus.²⁹ Como Horton argumentou recentemente (2006, p. 131-132), em vez de considerar a Igreja como um mero substituto de Israel, é mais condizente com a Escritura considerar a igreja como “fruição de Israel”. Assim entendida, a Igreja é a continuação e extensão de Israel como povo de Deus, incluindo tanto judeus eleitos quanto gentios eleitos que, juntos, compõem “o Israel de Deus” (Gl 6.16).³⁰ Por conseguinte, os descendentes biológicos de Abraão não estavam, de forma alguma, em desvantagem sob a nova aliança, como alguns adversários de Paulo estavam aparentemente sugerindo (cf. Rm 11.13-22). Em vez disso, eles (assim como os gentios) poderiam responder de modo positivo à mensagem do evangelho – e evidentemente Paulo estava convencido de que, por meio da misericórdia de Deus, muitos o fariam (se isso aconteceria ao longo da era presente e/ou imediatamente antes da parousia é, em certo sentido, irrelevante) – “E, assim, todo o Israel [isto é, todos os israelitas eleitos; cf. Rm 9.6-8] será salvo” (Rm 11.26).³¹ Portanto, as promessas pactuais haviam sido herdadas não só por Israel em um sentido exclusivamente étnico ou biológico, mas por todos os verdadeiros descendentes de Abraão – aqueles unidos a Abraão por meio da fé em Jesus Cristo.

De modo significativo, a herança deste último grupo parece incluir até mesmo a promessa territorial, porém em um sentido cósmico (Rm 4.13; cf. Mt 5.5). Assim entendida, a promessa da terra, embora incluía o território de Canaã, abrange muito mais, a saber, os “novos céus e nova terra” anunciados pelos profetas (Rm 8.17-25; cf. 2Pe 3.13).

Seja como for, a discussão de Paulo sobre aliança em Romanos serve principalmente para reforçar a confiança na fidelidade de Deus às suas promessas antigas e ao cumprimento delas em um Israel que, apesar de não incluir todos os descendentes biológicos de Abraão, certamente incorpora todos os israelitas étnicos que – quer no presente, quer no futuro – abandonam a incredulidade e, juntamente com seus irmãos gentios, entram na herança prometida.

As passagens de Coríntios onde a “aliança” é explicitamente mencionada (isto é, 1Co 11.25; 2Co 3.6,14) são importantes por causa de seu uso associado dos adjetivos “novo” e “antigo”. Isso claramente alude ao contraste entre a antiga aliança e a nova aliança refletida em Jeremias e sugere que a nova aliança

preludiada pelo profeta foi agora inaugurada. De fato, o texto eucarístico (1Co 11.25) atesta o fato de que Paulo, presumivelmente seguindo o próprio Jesus,³² identificou a morte de Cristo na cruz como o rito sacrificial pelo qual essa nova aliança foi ratificada de modo solene.

De igual modo, em defesa de seu ministério apostólico (2Co 2.14–7.16), Paulo identifica a “nova aliança” como o evangelho de Jesus Cristo (2Co 4.3-6)³³ e a comunidade cristã como aqueles em quem as bênçãos da nova aliança foram concretizadas (2Co 3.3; cf. Jr 31.32-33; Ez 11.19; 36.26-27). Dado o contraste implícito em 2Coríntios 3 entre duas perspectivas conflitantes da nova aliança, parece que os oponentes judaizantes de Paulo também alegavam ser “ministros de uma nova aliança”.³⁴ Todavia, no que diz respeito a Paulo, esses oponentes estavam seriamente equivocados em sua compreensão de Jeremias 31, concentrando-se “na letra”, não no “espírito”. O apóstolo, portanto, discorre sobre esse contraste entre a letra que trata de morte e o Espírito que concede vida nos versículos seguintes (2Co 3.7-18). A “letra” é claramente identificada com o código mosaico, “gravado com letras em pedras” (2Co 3.7). Apesar de admitir que essa época (a administração da lei) foi inaugurada com esplendor divino (2Co 3.7), Paulo insiste que tal esplendor (associado a um ministério de condenação) é sobrepujado em alto grau pela glória associada ao ministério de justiça inaugurado por Cristo (2Co 3.8-9).³⁵ Além disso, a inferioridade da era mosaica é refletida também na natureza desvanecente de seu esplendor (2Co 3.7), contrastando nitidamente com a glória associada àquilo que é permanente (2Co 3.11). O argumento de Paulo, portanto, não é que a letra associada à antiga aliança é má ou inerentemente falha, mas vastamente inferior ao Espírito vivificador associado à nova aliança. Conforme McKenzie (2000, p. 103) observa, “Paulo (...) menciona Moisés não para depreciar sua pessoa ou obra, mas para destacar que seu ‘ministério’, embora necessário para a época, era imperfeito e que segui-lo cegamente não faz sentido à luz da disponibilidade de algo muito superior”. O problema, entretanto, conforme o apóstolo destaca nos versículos seguintes (2Co 3.12-18), é que a realidade escatológica foi obscurecida por um véu. Esse véu, inicialmente introduzido pelo próprio Moisés para esconder a glória desvanecente,³⁶ permanece de modo metafórico (2Co 3.15), impedindo que os que estão cegos por mentes endurecidas vejam a glória de Deus até que se voltem para o Senhor.³⁷ Somente então eles verão, com o rosto descoberto, sua glória superior e transformadora (2Co 3.16-18). Por conseguinte, Paulo argumenta que, ao insistir no cumprimento da letra da lei segundo a antiga aliança, seus oponentes judaizantes obscurecem a realidade da nova aliança – a época do Espírito na qual a glória de Deus é perfeitamente

revelada “na face de Cristo” (2Co 4.6). Ele, então, encoraja seus leitores coríntios a manterem a confiança nessa realidade escatológica (cf. 2Co 5.17; 6.2),³⁸ a fim de que não recebam “em vão a graça de Deus” (2Co 6.1).

É evidente, portanto, no emprego de “aliança” nas cartas de Paulo aos coríntios, o entendimento do apóstolo de que a nova aliança foi inaugurada por meio da morte de Cristo e substituiu a antiga aliança, extremamente inferior.

O uso de terminologia pactual por Paulo em Gálatas serve principalmente para definir a importância da aliança abraâmica em contraste com a aliança mosaica. Mais uma vez (cf. Rm 11), entretanto, o ponto crucial a ser observado é que os “herdeiros” genuínos de Abraão não são simplesmente aqueles que alegam ser descendentes biológicos do patriarca, mas “os da fé” (Gl 3.7). Estes últimos, como a Escritura havia previsto (Gl 3.8-9; cf. Gn 12.3), abrangiam não só crentes judeus, mas também crentes gentios; assim, era esse grupo de crentes – os quais, assim como Abraão, eram justificados perante Deus pela fé, não pela lei (Gl 3.6,11) – que constituía os filhos e herdeiros da bênção de Abraão (Gl 3.9).

Este capítulo é especialmente importante em vista de sua discussão sobre como as promessas da aliança são herdadas. Paulo é inflexível na opinião de que isso se dá mediante a fé em Cristo, não por “obras da lei” (Gl 3.10-14). De fato, a confiança nas “obras da lei” resulta não em bênção, mas em maldição (Gl 3.10). Esta última afirmação é entendida tradicionalmente pela premissa implícita de que ninguém consegue cumprir a lei com perfeição e, portanto, a justiça por obras é impossível. Apesar de aceitar a premissa, Dumbrell (2004) argumentou recentemente que isso está além da questão aqui. Para ele, a premissa subjacente é a de que, com a morte de Jesus, o mecanismo de expiação (isto é, o ritual sacrificial) para violadores da lei sob a aliança mosaica foi removido. Desse modo, “no ‘agora’ da época da nova aliança, todos os judeus que confiam na obediência à lei para permanecer na aliança estão sob a maldição da lei, visto que a aliança mosaica que oferecia expiação por meio de sacrifício cessou com a cruz” (Dumbrell, 2004, p. 303). Porém, salvo pelo fato de que sua premissa deve igualmente ser considerada, a sugestão de Dumbrell não confere o peso adequado à ênfase que Paulo (seguindo a Septuaginta) parece colocar na palavra “todo” e, de modo mais importante, ao fato de que a morte de Jesus é explicitamente apresentada aqui como o remédio para essa maldição, em vez de causa (Gl 3.13).

Após enfatizar que as bênçãos da aliança são (e sempre foram) herdadas por fé e, portanto, não podem ser asseguradas por obras da lei, Paulo introduz o conceito de aliança de forma explícita (Gl 3.15-18). Aqui é amplamente aceito que Paulo emprega uma analogia jurídica que tira proveito das diferentes nuances de *diakhkh*: por isso, sua ocorrência inicial (Gl 3.15) é traduzida, na maioria das versões inglesas, como “testamento” e, depois, é utilizada (Gl 3.17) em seu sentido bíblico tradicional, traduzida, assim, como “aliança”. Essa interpretação, porém, não obteve apoio universal. Em tempos mais recentes, ela foi fortemente desafiada por Hahn, o qual argumenta que, se *diakhkh* é entendida como “testamento” em Gálatas 3.15, “o contexto jurídico da declaração de Paulo e a lógica de seu argumento nos versículos 15-17 são obscuros” (2005a, p. 79). Desse modo, Hahn sugere considerar o termo no sentido paulino comum de “aliança” ao longo dessa perícopa. Como apoio, Hahn apresenta os seguintes argumentos:

1. No judaísmo helenístico, *diakhkh* (cujo significado inicial é uma “disposição”) não evoluiu a ponto de significar, em outros lugares, uma “disposição testamentária final” (isto é, um testamento), mas um relacionamento legalmente vinculativo de obrigação ratificado por um juramento (isto é, na terminologia hebraica, uma *BšrT*) – explicando assim a tradução, de outro modo anômala, deste último termo como *diakhkh* em vez de *sunqkh* na Septuaginta.
2. Em todos os outros lugares em Paulo, no Novo Testamento,³⁹ na Septuaginta⁴⁰ e nos Pais Apostólicos, *diakhkh* é empregada em seu sentido bíblico comum de “aliança”.
3. A introdução de um “testamento” helenístico em Gálatas 3.15 minaria a coerência do argumento de Paulo e careceria de força ou relevância retórica quer para Paulo, quer para seus oponentes.
4. Se *diakhkh* for entendida como “testamento” em Gálatas 3.15, a alegação de

Paulo de que “ninguém a revoga ou lhe acrescenta” é errônea.⁴¹ Todavia, isso é inegavelmente verdadeiro no caso de uma “aliança” (cf. Js 9.3-27; 2Sm 21.1-14; Ez 17.11-18; Ml 2.14-15) e, entendida desta maneira, a declaração de Paulo faz perfeito sentido.

5. Como meio legal de estender privilégios familiares a estrangeiros, “aliança” é uma ilustração particularmente adequada aqui em Gálatas 3.6-18 (onde a extensão de tais privilégios é de interesse especial).

6. Na antiguidade (conforme atestado em textos bíblicos e extrabíblicos), as alianças transmitiam bênçãos e maldições; logo, são especialmente pertinentes à discussão anterior (Gl 3.10-14).

7. A presença de terminologia jurídica em Gálatas 3.15 é tão condizente com “aliança” (um instrumento legal) quanto com “testamento”.

8. A frase introdutória “falo como homem” não introduz um “exemplo da vida cotidiana”, mas um argumento a fortiori (isto é, se, segundo padrões humanos, alterar as obrigações de uma aliança é ilegal, quanto mais segundo padrões divinos), no qual o termo central *diaghkh* deve carregar o mesmo significado.⁴²

Ao que parece, portanto, em vez de estar introduzindo uma ideia estranha (isto é, um “testamento”) à discussão, Paulo está introduzindo o conceito bíblico de aliança aqui a fim de ilustrar seu argumento principal: assim como uma aliança humana, após ser ratificada, não podia ser alterada ou anulada, uma aliança divina também não podia. Assim sendo, a aliança que Deus havia ratificado com Abraão, por meio da qual as promessas divinas ao patriarca e sua “semente” foram solenemente garantidas, não podia ser anulada pela lei (isto é, a aliança mosaica),⁴³ que veio 430 anos depois (Gl 3.16-18).⁴⁴

Como Hahn também sugere, a aliança patriarcal que Paulo parece ter em mente é aquela ratificada por juramento divino em Gênesis 22.⁴⁵ Só aqui todas as três

características destacadas na discussão de Paulo estão presentes.⁴⁶ Além disso, a citação mista de Paulo em um trecho anterior desta passagem (Gl 3.8; cf. Gn 12.3; 22.18) talvez seja uma alusão deliberada ao juramento da aliança associado ao incidente de Aqedá,⁴⁷ bem como a citação de Deuteronômio (Gl 3.13; cf. Dt 21.23; Gn 22.9),⁴⁸ seguida diretamente, ao que tudo indica, por uma reformulação do juramento (Gl 3.14; cf. Gn 22.18). Ademais, o fato de que essa aliança é imediatamente precedida pela ratificação da primeira aliança humana relatada na Escritura (Gn 21.22-34) é, sem dúvida, sugestivo em vista do argumento a fortiori que Paulo emprega aqui.⁴⁹ Desse modo, uma justificativa plausível pode ser apresentada a favor de se identificar a aliança mencionada aqui (Gl 3.17) como aquela ratificada por juramento divino em Gênesis 22.

Ainda que o argumento de Hahn seja convincente de modo geral, há um elo fraco ao qual ele presta atenção insuficiente.⁵⁰ A expressão-chave (“e ao seu descendente”; Gl 3.16) não é utilizada em Gênesis 22. Porém, embora esta expressão apareça em textos anteriores (isto é, Gn 13.15; 15.18; 17.8), ela está relacionada principalmente a uma única promessa em cada um deles: a promessa da terra. Apesar de esta promessa ter sido ratificada por um juramento divino (cf. Gn 24.7),⁵¹ Paulo fala de promessas (Gl 3.16), e tal pluralidade de promessas ratificadas por juramento divino aparece somente em Gênesis 22. De modo significativo, quando Yahweh reitera a promessa de herança territorial a Isaque, ela é incluída nos parâmetros do juramento feito a Abraão no contexto do incidente de Aqedá (Gn 26.3-5).⁵²

Se, como foi sugerido, a aliança divina em vista em Gálatas 3 for aquela ratificada por juramento divino em Gênesis 22, não surpreende que Paulo interprete a “semente” de Abraão em termos de Jesus Cristo e aqueles que, mediante a fé, estão unidos a ele (Gl 3.16-17,29). Apesar de a exegese de Paulo nos versículos 16-17 ter sido considerada um tanto extravagante ou midrástica, uma análise cuidadosa das alianças patriarcais e, em especial, do uso duplo de “semente” em Gênesis 22 (veja capítulo 4), fornece credibilidade exegética à lógica que o apóstolo aplica aqui: como semente real, triunfante, de Abraão, Jesus Cristo exclusivamente medeia bênção a todos que, por pertencer-lhe, tornam-se “herdeiros segundo a promessa” (Gl 3.29). Também (ou alternativamente) é possível defender (com Hahn, 2005a, p. 96) uma tipologia Isaque/Cristo, já aparente em Gálatas 3, o que talvez explique a ênfase de Paulo na “semente” singular de Abraão.⁵³ Seja como for, fica claro, na identificação feita por Paulo da “semente” de Abraão como Jesus e aqueles unidos a Abraão por fé em Cristo (Gl 3.29), seu reconhecimento de que “semente” (z#r~u) é um

substantivo hebraico coletivo e, portanto, pode significar tanto um descendente individual quanto uma pluralidade de descendentes. O fato de que o substantivo pode ser utilizado em ambos os sentidos, mesmo na própria narrativa de Abraão, é uma possibilidade que não pode ser descartada e, conforme argumentado anteriormente, faz muito sentido no contexto original.

Além disso, Hahn (2005a, p. 97-98; ênfase dele) observa com grande discernimento:

Compreender o juramento pactual do Aqedá como contexto de Gálatas 3.6-18 esclarece o argumento de Paulo concernente à relação das alianças abraâmica e mosaica, bem como o cumprimento delas na morte maldita de Cristo sobre o “madeiro”. (...) Paulo considera a prioridade histórica da aliança abraâmica vis-à-vis a aliança mosaica como um fator revelador da primazia teológica da obrigação divina juramentada de abençoar todas as nações em relação à obrigação israelita juramentada de cumprir a Torá mosaica (v. 17). Em outras palavras, Paulo argumenta que, uma vez que a aliança mosaica é subsequente à abraâmica, o propósito divino de obrigar Israel no Sinai a cumprir a lei (isto é, como semente de Abraão) deve ser legalmente subordinado ao seu propósito de obrigar-se no Aqedá a abençoar todas as nações (isto é, por meio da semente de Abraão). Aquilo que Deus prometeu a Abraão não foi negado pelo que aconteceu no Sinai. (...) O juramento do Aqedá assegurou o êxito do plano divino de abençoar todas as nações por intermédio da semente de Abraão apesar da apostasia. Ao fazer o juramento, Deus sujeitou-se a uma maldição caso a semente de Abraão deixasse de transmitir bênção às nações.

Assim entendidas, as consequências pactuais malditas da morte de Cristo recebem foco nítido quando ele é suspenso em um madeiro (Dt 21.23). Como havia sido prefigurado por Isaque, o consentimento de Jesus à suspensão “em um madeiro” significava “o que somente Deus deve fazer para transmitir ‘a bênção de Abraão’ para Israel e as nações” (Hahn, 2005a, p. 99).

Paulo reintroduz a linguagem pactual no capítulo seguinte (Gl 4.21–5.1), porém naquilo que ele identifica como coisas “alegóricas” (*allegoroumena*; Gl 4.24).⁵⁴ Aqui, Agar e Sara, esposas de Abraão, são interpretadas como representações de duas alianças diferentes. A primeira delas (representada por Agar) é identificada como a aliança mosaica (“o monte Sinai, na Arábia”, Gl 4.25), a qual, assim

como a escrava, gera filhos para a escravidão (Gl 4.24-25). A segunda aliança (representada por Sara), embora não seja identificada de modo explícito, está claramente associada ao monte Sião e às promessas da nova aliança (Gl 4.26-27; cf. Is 54.1). Desta forma, Agar representa uma aliança de escravidão (à lei), correspondendo “à Jerusalém atual” (Gl 4.25), ao passo que Sara representa uma aliança de liberdade e promessa relacionada à “Jerusalém lá de cima” (Gl 4.26). Claramente, Paulo associava a si mesmo e seus leitores à última (Gl 4.28,31), e os judaizantes – por sua hostilidade contra “ao que nasceu segundo o Espírito” (Gl 4.29) – alinhavam-se com “o filho da escrava”, que foi deserdado (Gl 4.30). O argumento que Paulo está apresentando com esta analogia é semelhante a um argumento encontrado em outros lugares (por exemplo, 2Co 3), a saber, que, como herdeiros da nova aliança, os cristãos estão livres da letra da lei associada à aliança mosaica.⁵⁵ Como tais, não devem se submeter “de novo, a jugo de escravidão”, mas permanecer firmes na liberdade de que gozam por meio de Cristo (Gl 5.1).

Na última menção explícita da aliança em Paulo (Ef 2.12),⁵⁶ o apóstolo relata as antigas desvantagens de seus leitores gentios. As cinco deficiências listadas dizem respeito ao fato de que eles não faziam parte do povo escolhido de Deus (Israel).⁵⁷ Assim, entre outras coisas, eles haviam sido “estranhos às alianças da promessa” (Ef 2.12; cf. Rm 9.4). Esta última frase claramente implica que toda a série de alianças entre Deus e Israel (isto é, as alianças patriarcais, as alianças nacionais, a aliança real e a nova aliança renunciada) compartilhava um ponto importante de similaridade. Essa “promessa”, presumivelmente a promessa fundamental pela qual Deus articulou sua agenda programática a Abraão (Gn 12.1-3), foi agora cumprida em Cristo, por meio do qual as antigas desvantagens dos gentios foram completamente removidas (Ef 2.13-22), e eles agora se tornaram “concidadãos dos santos, e (...) família de Deus” (Ef 2.19). Desse modo, apesar de os gentios serem antes “estranhos às alianças da promessa”, eles agora, por meio da união com Cristo, foram incorporados à comunidade da aliança e, portanto, desfrutaram dos direitos totais como herdeiros (Ef 3.6; cf. Ef 1.11-14).

Em suma, Paulo entendia que a nova aliança foi inaugurada por Cristo e ratificada por sua morte na cruz. Os herdeiros das promessas divinas não eram principalmente os descendentes biológicos de Abraão, mas sua verdadeira “semente” por meio da fé em Cristo. Como filhos da promessa nascidos do Espírito, eles estavam livres da letra da aliança mosaica, vastamente inferior à luz da glória transformadora que agora tinham diante de Jesus Cristo.

Nova aliança em Hebreus

A “teologia da nova aliança” mais desenvolvida no Novo Testamento encontra-se em Hebreus. De fato, este é um assunto ao qual o autor se volta repetidas vezes (cf. Hb 7.22; 8.6–10.31; 12.18-24; 13.20), até mesmo empregando o texto de Jeremias como inclusio (8.8-12; 10.16-17).⁵⁸ Estas referências concentram-se na parte central da carta (Hb 8–10), onde a superioridade da nova aliança é a questão dominante.

A superioridade da nova aliança já foi sublinhada na passagem anterior (Hb 7.22), com base na natureza do sacerdócio de Jesus. Por ser um sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, Jesus era superior ao sacerdócio levítico em vários aspectos: (a) esse sacerdócio fora honrado por Abraão e, implicitamente, também por Levi (Hb 7.4-10); (b) esse sacerdócio não tinha como base exigências legais, mas o juramento divino (Hb 7.11-21); (c) esse sacerdócio era tanto eficaz quanto eterno (Hb 7.23-28). Assim, após apresentar o argumento de que Jesus é “fiador de superior aliança” (Hb 7.22), o autor discorre sobre isso nos capítulos seguintes.

Em vez de desempenhar seu ministério sumo sacerdotal na terra, Jesus realiza sua função no céu, a realidade que a adoração cerimonial de Israel simplesmente prefigurou (Hb 8.1-5). Como tal, o ministério que ele exerce é claramente superior, bem como a aliança associada ao seu ministério (Hb 8.6).⁵⁹ Assim como a referência a “superiores promessas” e a citação subsequente da profecia de Jeremias implicam, as duas alianças contrastadas aqui são a aliança mosaica (Hb 8.9) e a nova aliança prenunciada por Jeremias e mediada por Cristo. A primeira aliança foi gravemente danificada (Hb 8.7a) pela parte humana (Hb 8.8a)⁶⁰ e precisou ser substituída por outra (Hb 8.7b; cf. Hb 8.13). Ao dizer que a nova [aliança] torna a primeira obsoleta (Hb 8.13), o autor de Hebreus está nitidamente sugerindo a ideia de supersessionismo em lugar de uma mera renovação da aliança. Reconhecidamente, conforme McKenzie (2000, p. 117-118) sugere, a extensão de tal supersessionismo pode ser detalhada pelo que vem logo em seguida:

Nos capítulos 9–10, Hebreus continua explicando que o aspecto obsoleto na primeira aliança é o conjunto de atividades cerimoniais, em especial os sacrifícios, precisamente porque eles não podem aperfeiçoar ou purificar a consciência do adorador (9.9,14) como o sacrifício definitivo de Cristo. (...) As leis morais e a vontade de Deus para a humanidade estavam longe de ser substituídas, pois, na visão do autor de Hebreus, elas são o fundamento e a essência da aliança tanto de Moisés quanto de Jesus.

Contudo, é difícil ver como o limite da obsolescência à legislação cerimonial da aliança mosaica realmente reflete a força total da declaração feita em Hebreus 8.13⁶¹ ou expressa com precisão o grau em que o supersessionismo se aplica na era da nova aliança.⁶²

O capítulo seguinte continua discorrendo sobre a superioridade do ministério sumo sacerdotal de Cristo e a nova aliança da qual, como sumo sacerdote, ele é o mediador. Em nítido contraste com o ritual cerimonial temporário prescrito na primeira aliança (Hb 9.1-10), Cristo, por meio do tabernáculo maior e mais perfeito (Hb 9.11), entrou no próprio céu (Hb 9.12,24) de uma vez por todas (Hb 9.12) para oferecer um sacrifício melhor (Hb 9.12a,23b) que garante redenção eterna (Hb 9.12b-14). Dessa forma, Jesus tornou-se “o Mediador da nova aliança” (Hb 9.15)⁶³ e sua morte assegurou a herança eterna prometida ao tratar o problema básico da primeira aliança: a transgressão humana.

É amplamente considerado que, neste ponto (Hb 9.16-17), o autor introduz o conceito helenístico de *diathēkē* (isto é, um testamento) em seu argumento.⁶⁴ Em favor dessa interpretação, pode ser observado que (a) a necessidade da “morte do testador” (Hb 9.16) sugere “testamento” em vez de “aliança”; e (b) o fato de que ele só tem efeito após a morte e é desprovido de força enquanto o testador estiver vivo (Hb 9.17) certamente se aplica a um “testamento”, não a uma “aliança”.

Os críticos, entretanto, destacaram as seguintes dificuldades:⁶⁵

1. Aquilo que o autor diz em Hebreus 9.17 não está em conformidade com qualquer prática legal conhecida (helenística ou não) em relação à validação ou ratificação de um testamento.⁶⁶

2. Caso se refiram à prática testamentária, as frases de Hebreus 9.16b e 9.17a são gramaticalmente estranhas.

3. Em outros lugares, o autor usa *diaqhkh* – claramente uma palavra importante nesta carta – apenas em seu sentido de “aliança” da Septuaginta.

4. O fluxo sintático de Hebreus 9.11-22 sugere fortemente que o argumento coeso do autor progride de forma lógica, tornando a introdução de *diaqhkh* em um sentido completamente diferente bastante improvável.

5. O modelo do testamento helenístico secular é incongruente com o contexto mais amplo (por exemplo, a opinião do autor sobre herança e sua ênfase no ritual).⁶⁷

Diante desses problemas,⁶⁸ uma minoria de acadêmicos argumenta que *diaqhkh* é empregado aqui (Hb 9.16-17) em seu sentido bíblico normal de “aliança”.⁶⁹ Em vez de introduzir um tipo diferente de *diaqhkh*, o autor está aludindo a rituais antigos de estabelecimento de aliança, os quais envolviam um juramento de maldição própria encenado pelo abatimento e desmembramento de animais.⁷⁰

Para aqueles que entendem esses versículos como uma alusão a essa antiga prática de estabelecimento de aliança em geral, a “morte” que deve ser “introduzida” (*feresqai*) é a morte simbólica de quem estabelece a aliança; os corpos (*nekrois*) sobre os quais a aliança é ratificada são os animais sacrificados, pois uma aliança nunca está em vigor enquanto aquele que a estabelece ainda está cerimonialmente vivo. Ainda que essa interpretação preserve o fluxo lógico do argumento do autor e se encaixe muito melhor no contexto literário e teológico, Hahn (2004, p. 431) faz duas importantes objeções: (a) ainda que um juramento de maldição própria talvez sempre estivesse implícito no estabelecimento de uma aliança, nem todas as alianças eram ratificadas por abate cerimonial; (b) embora não seja impossível, o entendimento figurado de “a morte de quem estabelece a aliança” (v. 16, minha tradução) e “enquanto quem estabelece a aliança está vivo” (v. 17, minha tradução) não é o mais plausível; a morte real daquele que estabelece a aliança parece estar implícita.⁷¹ Diante de

tais dificuldades, portanto, Hahn (2004, p. 431-436) defende um entendimento mais específico de *diaqhkh* como “aliança” nesses versículos.

A chave para a interpretação de Hahn é o contexto imediato dos versículos: “Não são alianças em geral, mas a aliança violada do Sinai que compõe o contexto no qual as declarações dos versículos 16-17 devem ser entendidas” (2004, p. 431). Da mesma maneira, esses versículos servem para explicar por que uma morte para a remissão dos pecados na primeira aliança (Hb 9.15) era necessária. A explicação reside no fato de que essas transgressões foram cometidas em um contexto pactual – aqueles que haviam estabelecido a aliança invocaram sobre si cerimonialmente a maldição de morte.⁷² Portanto, sob essas circunstâncias (nas quais a aliança em questão havia sido ratificada por um ritual sangrento de juramento; cf. Hb 9.18-22), “é necessário que a morte daquele que estabelece a aliança aconteça” (Hb 9.16, minha tradução). Além de conferir ao verbo (*ferw*) seu significado normal em vez de algum significado não comprovado, esta interpretação dá sentido ao estranho circunlóquio:⁷³ o uso da forma passiva de “intervir” deixa aberta a possibilidade de a morte necessária ser enfrentada por outra pessoa (isto é, Jesus, o sumo sacerdote). Isso está de acordo com a insistência do autor de que Cristo, desempenhando o papel do Servo sofredor,⁷⁴ suportou a pena de morte em favor daqueles que transgrediram sob a primeira aliança (Hb 9.15).

Segundo Hahn (2004, p. 433-435), o autor reforça seu argumento principal (isto é, a necessidade de morte em vista da aliança mosaica violada) no versículo seguinte (Hb 9.17), destacando que, a fim de que tal aliança fosse preservada e garantida, as maldições pactuais (ou seja, a morte daqueles que estabeleceram a aliança e a violaram) devem ser concretizadas. Assim entendido, tanto “quem estabeleceu a aliança” (*diaqemenos*) quanto os corpos (*nekrois*) referem-se ao povo de Israel, que, por ter violado a aliança, deve enfrentar a maldição de morte a fim de que ela tenha eficácia.

Apesar de a interpretação de Hahn ter muitos aspectos a serem elogiados, em alguns pontos – particularmente sua interpretação do versículo 17 – ela parece um pouco forçada. Em vez de identificar os “corpos” com Israel, parece melhor entendê-los como referência aos animais mortos com os quais os juramentos pactuais de maldição própria eram cerimonialmente encenados. Tal abatimento cerimonial foi, sem dúvida, parte do estabelecimento da aliança no Sinai (cf. Êx 24.5-8), mas o autor talvez esteja apresentando um argumento mais geral aqui.⁷⁵ Ou seja, após confirmar o fato de que alguém tinha de enfrentar a pena de morte

necessária pelos transgressores da aliança, o versículo 17 explica que isso era refletido na morte de animais sacrificiais, por meio dos quais tais alianças (isto é, alianças envolvendo juramentos de maldição própria) eram ratificadas.⁷⁶ Então, depois de apresentar o argumento a respeito de tais alianças em geral, o autor o ilustra com a aliança do Sinai em particular (Hb 9.18-22).⁷⁷ A sequência de pensamento parece ser a seguinte: Jesus medeia uma nova aliança por causa de sua morte, a qual redime pessoas da pena (a maldição de morte) garantida para transgressores da aliança; enfrentar tal pena é necessário no contexto de uma aliança que implica um juramento de maldição própria; esse fato é refletido claramente no ritual normal envolvido no estabelecimento de tal aliança; ele é ratificado sobre corpos, e quem estabelece a aliança permanece vivo. Essa ameaça de maldição pactual explica a necessidade do ritual sangrento envolvido no estabelecimento e manutenção da primeira aliança: “Sem derramamento de sangue, não há remissão” (Hb 9.22). Porém, tudo isso meramente prefigurava a realidade celestial – quando Cristo, o único Sumo Sacerdote perfeito, viria de “uma vez por todas, para aniquilar, pelo sacrifício de si mesmo, o pecado” (Hb 9.26).

O principal pensamento nos versículos finais deste capítulo (Hb 9.23-28) e na primeira parte do capítulo seguinte (Hb 10.1-18) é a eficácia perpétua do sacrifício definitivo de Cristo. Ao contrário de outros sacerdotes, não havia necessidade de Jesus repetir o sacrifício realizado (Hb 9.25-28),⁷⁸ pois ele efetuou aquilo que o sangue de touros e bodes nunca poderia efetuar: o perdão completo de pecados (Hb 10.1-14).⁷⁹ O autor enfatiza esses fatos a fim de ilustrar seu argumento geral: a superioridade da nova aliança em relação à antiga. Esta última havia sido “sombra das boas coisas que viriam”,⁸⁰ mas não a “imagem dessas realidades” (Hb 10.1, minha tradução).⁸¹ A perfeição da qual o autor fala (Hb 10.1,14) é alcançável apenas na nova aliança, conforme evidenciado por sua promessa superior de perdão permanente (Hb 10.16-18; cf. Hb 8.6).

Após declarar a superioridade da nova aliança, o autor exorta os leitores a se aproximarem de Deus com plena certeza de fé (Hb 10.19-22), a se apegarem às verdades que confessam (Hb 10.23) e a incentivarem uns aos outros ao amor e às boas obras à luz do retorno do Senhor (Hb 10.25). É neste ponto que o autor inclui mais uma passagem grave de alerta (Hb 10.26-39; cf. Hb 5.11–6.12), na qual se refere ao castigo que será infligido àquele que, entre outras coisas, profanar “o sangue da aliança com o qual foi santificado” (Hb 10.29). O que talvez seja surpreendente é que o autor, mais uma vez, contrasta a antiga e a nova aliança, mas aqui ele parece contemplar um cenário no qual o prospecto de

perdão total oferecido por esta última não parece se aplicar. Uma comparação bem semelhante entre a antiga e a nova aliança encontra-se no capítulo 12 (Hb 12.18-29), onde novamente a menção da “nova aliança” (Hb 12.24) está inserida no contexto de um alerta sombrio (cf. Hb 12.14-17,25-29). Presumivelmente, ambos os textos (Hb 10.29; 12.24) servem como lembrete aos leitores da carta de que sua posição na nova aliança não deve ser considerada ponto pacífico e que eles devem, por meio de perseverança na fé e obediência cristã, “confirmar a (...) vocação e eleição” (2Pe 1.10). Contudo, fica claro na referência final do autor à nova aliança (Hb 13.20) que, para tanto, eles eram totalmente dependentes do Senhor da aliança (Hb 13.20-21).

O escritor de Hebreus, desse modo, contrasta a antiga e a nova aliança, enfatizando a superioridade das promessas, do sacrifício, do mediador, da bênção e da herança da nova aliança. Ainda que a necessidade dessa nova aliança demonstre que a antiga era, em certo sentido, deficiente, a culpa não era da aliança em si, mas daqueles que deixaram de cumpri-la.⁸² Não surpreende, portanto, que seja essa imperfeição intrínseca o aspecto tratado pela espiritualidade da nova aliança, um fato que o autor se empenha em sublinhar (Hb 8.10-12; 10.16-17). Assim, o contraste em Hebreus é semelhante ao de Paulo (cf. 2Co 3): não entre algo ruim e algo bom, mas entre algo bom e algo melhor.

¹ Segundo Tan (2005, p. 151-152), o emprego do verbo cognato (*diatiqhmi*) por Lucas com relação ao reino de Deus (Lc 22.29) é especialmente significativo, haja vista sua associação com a ratificação de alianças em outros lugares (cf. Gn 15.18; 21.27,32; Êx 24.8; Dt 5.2; 2Rs 10.19; At 3.25; Hb 8.10; 9.16-17; 10.16). Se esta for, de fato, a conotação de *diatiqhmi* aqui, este versículo talvez forneça base exegética para a ideia de alguma forma de acordo pactual envolvendo o Pai e o Filho. Todavia, é possível que o verbo seja usado simplesmente com o significado de “conferir”, conforme refletido na maioria das traduções.

² Por exemplo, como Tan (2005) sugere, alusões mais sutis às realidades da nova aliança incluem a redefinição das fronteiras do povo de Deus, prefigurada pela seleção dos 12 por Jesus e sua descrição como o novo Moisés. Veja também Gräbe, 2006, p. 82-107.

³ Veja a seguir.

⁴ Apesar de o tema do cumprimento ser especialmente pronunciado em Mateus, ele – conforme Wilson sublinhou recentemente (2005, p. 159-177) – também é significativo em Lucas. De modo específico, Wilson observa a ênfase de Lucas no perdão (para ele, a principal promessa de Jr 31) como aspecto central do ministério de Jesus (2005, p. 172-177).

⁵ O tema do cumprimento continua no capítulo seguinte; cf. as alusões a Isaías no louvor angélico (Lc 2.14) e na reação de Simeão diante do menino Jesus (Lc 2.29-32; cf. v. 25-26).

⁶ As alusões à aliança são discerníveis no uso de Israel (v. 68), na linguagem do êxodo (v. 68,71,74), na figura de um Salvador davídico (v. 69) e na palavra dos profetas (v. 70). Além disso, há ecos claros de realidades prenunciadas da nova aliança (v. 69,74b-75,77,79).

⁷ Conforme Wilson (2005, p. 168) observa, “o uso do importante termo *episkeptomai* (visitar) nos versículos 68 e 78 parece formar um *inclusio* em torno da profecia”.

⁸ Isto está obviamente em harmonia com a ideia de que a história de Israel começa com o chamado de Abraão.

⁹ O adjetivo está ausente em várias evidências primitivas importantes, sugerindo sua inserção em Mateus 26.28 e Marcos 14.24 a partir de relatos paralelos; cf. Lucas 22.20; 1Coríntios 11.25. A omissão de alguns manuscritos (isto é, o Códice Bezae) em Lucas 22.19b-20 é muito provavelmente resultado de um erro ou mal-entendido por parte do escriba (com respeito ao segundo cálice) e, portanto, não precisa ser levado em conta no que tange à crítica textual.

¹⁰ Apesar de a pergunta da crítica textual ser relativamente clara, a pergunta histórica que ela suscita é mais difícil: qual relato – se é que um dos dois – reflete com precisão as palavras de Jesus? Para McKenzie (2000, p. 88), “é improvável que a palavra nova, caso seja original, tenha sido omitida. (...) Assim, Jesus provavelmente nunca falou sobre uma ‘nova aliança’”. Embora este talvez seja o caso, ecos de Isaías nos relatos sinóticos sugerem, pelo menos, uma conexão implícita com a aliança prevista pelo profeta.

¹¹ Para uma análise mais detalhada, consulte Gräbe, 2006, p. 68-107.

¹² Para uma discussão magnífica sobre isso, veja Holwerda, 1995, p. 27-145.

¹³ Ainda que a palavra “famílias” (patriai) não apareça em texto algum de Gênesis na Septuaginta onde este aspecto da promessa ancestral é explicitamente mencionado, Gênesis 22.18 (citado posteriormente em Gn 26.4) associa a bênção internacional à semente de Abraão, não a Abraão (Gn 12.3; 18.18), ou tanto ao ancestral (Jacó) quanto à sua semente (Gn 28.14).

¹⁴ Para uma crítica perspicaz, consulte Gundry, 1985. Para uma discussão muito mais abrangente, veja Carson, O’Brien e Seifrid, 2001, 2004. Para algo mais conciso, porém com uma revisão bibliográfica proveitosa, consulte Waters, 2004.

¹⁵ A ideia de Sanders parece abranger um grau significativo de teologia de mérito. Veja Carson, O’Brien e Seifrid, 2001, p. 545.

¹⁶ Esta expressão, cunhada por Dunn (1983), foi adotada como nomenclatura para abordagens recentes de Paulo que compartilham e desenvolvem o conceito de “nomismo pactual” de Sanders.

¹⁷ Por exemplo, consulte Waters, 2004, p. 57-58, 152, 186-187.

¹⁸ Os críticos de Sanders alegam que o grau em que esse suposto padrão de religião é, de fato, sustentado na literatura do segundo templo foi extremamente exagerado. Não que Sanders esteja errado por completo; a questão é que ele não está totalmente certo, e isso enfraquece sua premissa essencial: que o judaísmo do segundo templo deve ser entendido em termos de nomismo pactual. Veja Carson, O’Brien e Seifrid, 2001, p. 543.

¹⁹ Veja Seifrid, 2001.

²⁰ A sequência histórica mais provável, pressupondo uma data antiga para Gálatas, é a seguinte: Gálatas; 1Coríntios; 2Coríntios; Romanos; Efésios.

²¹ Ainda que algumas evidências importantes apresentem o singular, o plural (“alianças”) é preferível: a forma plural de *diakhkh* é raramente utilizada, tanto na Septuaginta quanto no NT, e é mais provável que os copistas tenham assimilado o plural ao uso predominante do singular nesta lista específica (cf. a evidência de uma assimilação análoga com respeito às “promessas” no fim do versículo) do que o contrário.

²² A inclusão da nova aliança aqui é discutível. No entanto, uma vez que a nova

aliança foi prometida principalmente a Israel e é claramente o foco na menção subsequente de aliança nesses capítulos (Rm 11.27), não vejo razão para excluí-la.

²³ O fato de Paulo diferenciar aqui “alianças” de “promessas” é certamente sugestivo, embora talvez fosse insensato tirar muitas conclusões da distinção neste ponto.

²⁴ Esses capítulos (Rm 9–11) constituem uma unidade distinta dentro da carta e abordam, de modo especial, o relacionamento de Deus com o Israel étnico na era da nova aliança.

²⁵ Também de acordo com Wright, 1991, p. 250. Apesar de não ser mais popular hoje, essa interpretação ostenta uma longa data e é defendida por muitos (seguindo Calvino) em círculos reformados.

²⁶ Para uma defesa não técnica dessa interpretação, consulte Motyer, 1989, p. 148-159. Motyer argumenta que “todo o Israel” em Romanos 11.26 compreende todos os israelitas eleitos (isto é, o grupo anteriormente distinto de meros israelitas étnicos em Rm 9.6). Em vez de esperar uma conversão em grande escala de israelitas étnicos no auge da história da salvação, entretanto, Motyer alega que a salvação desses israelitas étnicos é um fenômeno contínuo, acontecendo desde a primeira vinda de Cristo (aludida em Rm 11.26a) até o fim da era presente (aludida em Rm 11.25b). Apesar de seguirem uma interpretação semelhante de “todo o Israel”, muitos outros exegetas entendem Romanos 11.26 em termos da segunda vinda e/ou preveem um reavivamento espiritual culminante dos israelitas étnicos como precursor imediato da parousia. Uma pesquisa detalhada das questões interpretativas envolvidas situa-se bem fora dos parâmetros do presente estudo. Para discussões concisas, consulte Holwerda, 1995, p. 147-176 e Riddlebarger, 2003, p. 183-194. Para uma análise de debates acadêmicos recentes em um nível mais técnico, veja Moo, 1996, p. 710 -739 e 2004, p. 196-205.

²⁷ Tal abordagem de duas alianças foi adotada por alguns no contexto do diálogo ecumênico pós-holocausto que considera qualquer noção de “supersessionismo” cristão desconcertante e/ou censurável.

²⁸ Para uma crítica perspicaz deste ponto de vista Sonderweg, consulte Hvalvik, 1990.

²⁹ Por vezes chamado de “teologia da substituição”, o supersessionismo foi categorizado por Soulen (1996, 30-34) da seguinte maneira: supersessionismo punitivo ou retributivo, que explica a destituição de Israel como juízo divino por causa de sua rejeição de Jesus e do evangelho; supersessionismo econômico, que considera a história do Israel nacional meramente como um símbolo ou tipo do antítipo eterno (a Igreja); supersessionismo estrutural, que trata os elementos israelitas distintivos na Escritura como mero contexto do foco principal – uma história de salvação de proporções universais. Ainda que nenhuma dessas categorias esteja isenta de mérito bíblico e teológico (pace Blaising), tal teologia de substituição possivelmente se tornou o berço do antissemitismo que infelizmente maculou a história cristã. Contudo, é evidente na discussão de Paulo em Romanos 9–11 que qualquer antipatia em relação ao Israel étnico não apenas é injustificável como também expressa uma arrogância bruta e uma falta de reflexão teológica madura (Rm 11.11-24). Assim, embora a interpretação apostólica do AT, sem dúvida, envolva certo grau de “supersessionismo” (contra Blaising, para quem o “supersessionismo vive na teologia cristã hoje puramente no impulso de sua própria tradição”, 2001, p. 436), esse conceito precisa ser cuidadosamente depreendido a fim de que uma ênfase excessiva na igreja como povo de Deus não cause a exclusão do Israel étnico. Independentemente de como se interprete “todo o Israel” de Romanos 11.26, é evidente que ele deve abranger descendentes eleitos e biológicos de Abraão; além do mais, fica claro, no tema geral do argumento de Paulo, que a extensão da graça de Deus aos gentios não sinalizou sua consagração do Israel étnico à perdição.

³⁰ O significado deste texto também é controverso, mas o argumento precedente (isto é, que os filhos de Abraão são identificados pela fé em Cristo, não pela circuncisão) parece justificar a leitura de “o Israel de Deus” em seu sentido redefinido.

³¹ Esta interpretação de “todo o Israel” parece encaixar-se melhor no fluxo do argumento de Paulo nesses capítulos. Juntamente com outros, Motyer observa duas grandes dificuldades na interpretação de “todo o Israel” como “todos os judeus e gentios eleitos” (isto é, todo o povo de Deus): (a) Israel deve ter dois significados diferentes na mesma frase; (b) afirmar que toda a igreja será salva parece estar além da questão, cujo foco principal é a posição e o destino dos israelitas étnicos (cf. Rm 9.2; 10.1; 11.1,25,28-31).

³² Consulte a discussão anterior sobre o uso de “novo” nas tradições eucarísticas refletidas nos Evangelhos.

³³ Claramente esses versículos explicam o “ministério do Espírito” vivificador, libertador e mais glorioso (2Co 3.8) associado aos “ministros de uma nova aliança” (2Co 3.6); cf. o uso contínuo de palavras-chave da passagem anterior, tais como “encoberto”, “imagem” e “glória” e o óbvio paralelo entre a remoção do véu e seus efeitos (2Co 3.16-18) e a iluminação espiritual descrita em 2Coríntios 4.6.

³⁴ McKenzie (2000, p. 102) infere isso do fato de que a “nova aliança” é definida, em 2Coríntios 3.6, pela descrição “não da letra, mas do espírito”. No entanto, apesar de este não ser necessariamente o caso, o contexto imediato parece sugerir que Paulo está lidando com dois conceitos conflitantes de ministério cristão; assim, seus oponentes, com quase toda certeza, alegavam ser ministros da nova aliança – talvez explicando o emprego de terminologia incomum por Paulo aqui. De forma alternativa, o contraste pode ser entendido simplesmente como sendo entre a nova dispensação e a antiga (por exemplo, veja Barnett, 1997, p. 175, n. 23). Contudo, mesmo nesse caso, Paulo está claramente abordando uma deficiência fundamental no entendimento de seus adversários judaizantes.

³⁵ Apesar de Paulo não discorrer aqui sobre “condenação” ou “justiça”, fica claro, em outros lugares, como esses termos são entendidos: “A lei conduzia inevitavelmente à condenação porque era impossível de ser cumprida por completo, mas a nova aliança traz justificação [justiça] mediante fé em Cristo” (McKenzie, 2000, p. 103).

³⁶ Literalmente “o fim (telos) da [glória] que estava sendo abolida”. Como Barnett (1997, p. 190, n. 6) sugere, essa menção de “fim” ou “objetivo” tem um peso escatológico significativo.

³⁷ Claramente o “Senhor” aqui é o próprio Jesus (2Co 3.14; cf. 1Co 15.45; 2Co 4.5), e “converte ao Senhor” denota a penitência e fé associadas à conversão cristã.

³⁸ Embora a linguagem de 2Coríntios 5.15–6.2 seja principalmente de “criação”, uma comparação entre a antiga e a nova aliança também pode estar implícita, uma vez que a nova aliança prevista pelos profetas claramente abrange a ideia de nova criação.

³⁹ Hahn reconhece a possível exceção de Hebreus 9.15-22, mas afirma (cf. Hahn,

2004) que, também aqui, “aliança” é a leitura preferível. Para mais informações sobre isso, veja a discussão seguir.

⁴⁰ Na Septuaginta, 270 das 286 ocorrências de B\$řT no TM são traduzidas como diaghkh.

⁴¹ É óbvio que isso depende do significado de “ratificada”; se a morte do testador estiver subentendida, obviamente nenhuma mudança no “testamento” é possível do ponto de vista legal. Contudo, é certo que não há sugestão explícita de morte no texto, e a analogia com Deus em Gálatas 3.17 parece tornar isso improvável.

⁴² Longenecker (1990, p. 127) categoriza esse argumento como um a *minori ad maius* (isto é, partindo do que é verdadeiro na esfera humana ao que é verdadeiro na economia divina), mas o argumento de Hahn permanece válido mesmo assim.

⁴³ McKenzie (2000, p. 99) nega que “a lei” aqui se equipara à aliança mosaica, mas certamente o contexto geral (especialmente Gl 4.21-31) sugere que tal dicotomia inexiste no pensamento de Paulo.

⁴⁴ A propósito, o argumento de Paulo parece reforçar a ideia de que a aliança ratificada em Gênesis 15 deve ser distinta da aliança anunciada em Gênesis 17 e ratificada por juramento em Gênesis 22. A introdução subsequente de obrigações humanas ao que havia sido uma aliança incondicional parece ir contra toda a essência do argumento de Paulo aqui – um argumento que obviamente suscita a importante questão do relacionamento entre as alianças abraâmica e mosaica. Não surpreende, portanto, que o apóstolo aborde esse assunto nos versículos seguintes (Gl 3.19–4.7).

⁴⁵ A favor de se interpretar Gênesis 22 como uma segunda aliança divina com Abraão, Hahn (2005a, p. 89) aponta os seguintes textos: Lucas 1.72-73; Atos 3.25; Assunção de Moisés 3.9; Targum Fragmentário de Levítico 26.42. Todos estes, argumenta ele, refletem “uma trajetória interpretativa [isto é, uma mudança de ‘aliança’ para ‘juramento’] iniciada nas próprias Escrituras hebraicas” (Hahn, 2005a, p. 90-91).

⁴⁶ Isto é, a aliança é ratificada por Deus (Gl 3.17), inclui Abraão e sua semente (Gl 3.16,18) e garante bênção divina aos gentios (Gl 3.14). Ao passo que os dois primeiros elementos estão presentes, o terceiro está claramente ausente em Gênesis 15. Em Gênesis 17, não há ratificação divina, porém (pace Hahn) a bênção internacional está implícita (veja Williamson, 2000a, p. 154-162).

⁴⁷ Isto é, a “amarração” (em hebraico, *a*q~D*, “amarrar”) de Isaque em Gênesis 22.

⁴⁸ Como Hahn (2005a, p. 93-94) observa, tal eco também foi discernido por estudiosos judeus (por exemplo, G. Vermes e J. Levenson).

⁴⁹ Hahn também nota que mais uma perícopes de Gênesis 21 (isto é, a expulsão de Ismael; Gn 21.8-21) é retomada por Paulo no capítulo seguinte (Gl 4.21-31). Assim entendido, o argumento alegórico de Paulo em Gálatas 4 não é tão abrupto como poderia ser de outra forma.

⁵⁰ Cf. Hahn, 2005a, p. 95, n. 75.

⁵¹ O texto de Gênesis 24.7 cita Gênesis 15.18 quase literalmente (no TM, a única diferença é que Gênesis 15.18 emprega uma forma *qatal* do verbo, ao passo que a *yiqtol* é utilizada em Gênesis 24.7). Dado que tal juramento é intrínseco à aliança, não há dúvida de que Abraão está aludindo aqui (Gn 24.7) à aliança de Gênesis 15.

⁵² As promessas aludidas e sua associação com a obediência de Abraão apontam inequivocamente para Gênesis 22.16-18.

⁵³ Hahn observa a ênfase de Gênesis 22 no fato de Isaque ser o “único filho” de Abraão (isto é, seu único herdeiro, visto que Ismael já havia sido expulso), cujo sacrifício frustrado foi concretizado na cruz de Cristo, por meio do qual a bênção prometida das nações foi cumprida.

⁵⁴ Há certa discussão quanto ao que exatamente Paulo quer dizer com “alegóricas” (Gl 4.24). Muitos intérpretes entendem o termo mais no sentido de “tipologia” (isto é, a identificação de correspondência analógica entre o tipo do AT e o antítipo da nova aliança) em vez de “alegoria” no sentido estrito (isto é, no qual a realidade histórica é ignorada por completo e uma interpretação totalmente alheia ao sentido original é imposta ao texto).

⁵⁵ Como Barnett (1997, p. 202-203) observa, em 2Coríntios 3.17, “é uma ‘liberdade’ da ‘letra’; ‘letra’ é a antítese de ‘espírito’ (v. 6). (...) A nova aliança, conforme prometida pelos profetas, não era uma aliança sem lei, mas uma aliança na qual o povo seria induzido a andar ‘nos meus estatutos [de Deus]’ e a guardar ‘os meus juízos’ (Ez 36.27) e também a ter impressas ‘na mente (...) as minhas leis’ e inscritas ‘também no coração’ (Jr 31.33)”.

⁵⁶ A autoria paulina de Efésios é presumida aqui. Para uma crítica recente dos argumentos contra a autoria paulina e uma defesa persuasiva da opinião tradicional, consulte O’Brien, 1999, p. 4-47.

⁵⁷ As cinco deficiências são as seguintes: eles eram (a) isolados de Cristo; (b) alienados da comunidade israelita; (c) estranhos às alianças da promessa; (d) sem esperança; (e) abandonados por Deus no mundo.

⁵⁸ Ainda que não utilize terminologia pactual explícita, Hebreus 6.13-17 destaca a continuidade entre o juramento promissório de Deus a Abraão e seu juramento aos “herdeiros da promessa” (isto é, a comunidade da nova aliança). No entanto, embora o autor de Hebreus não descreva explicitamente o incidente de Aquedá (Hb 6.14; cf. Gn 22.17) como o estabelecimento de uma “aliança” – um termo reservado para a aliança mosaica e a nova aliança inaugurada por Cristo –, a função expressa do juramento aqui é claramente sinônimo da função de uma aliança: garantir solenemente a promessa ou as obrigações de uma ou ambas as partes envolvidas.

⁵⁹ A nova aliança serve, aqui, para reforçar o argumento principal do autor – a superioridade do ministério sumo sacerdotal de Cristo refletida no contraste entre os santuários celestial e terreno.

⁶⁰ Alguns manuscritos dão a entender que o defeito estava na própria aliança, não nas pessoas (lendo “repreendendo-a, diz” em vez de “repreendendo-os, diz”). É bem verdade que isso se encaixa melhor com as palavras imprecisas do versículo anterior (“aliança” não aparece no texto grego de Hb 8.7a, mas está claramente implícita). Contudo, a citação seguinte de Jeremias coloca a culpa diretamente no povo (Hb 8.9b). Parece, portanto, que o autor deseja especificar sua afirmação acerca da imperfeição da primeira [aliança] destacando exatamente onde o defeito estava.

⁶¹ A internalização das exigências de Deus, o conhecimento universal de Deus e o perdão completo do pecado (isto é, as “superiores promessas” nas quais a nova aliança está fundamentada; Hb 8.6) tornam a letra da aliança mosaica obsoleta em sua totalidade (cf. 2Co 3).

⁶² Tentativas de negar ou subestimar o supersessionismo em um esforço de promover um diálogo judaico-cristão são certamente equivocadas. Para uma síntese e uma crítica proveitosa, consulte Holwerda, 1995.

⁶³ A expressão inicial em Hebreus 9.15 (kai dia touto) transmite uma forte relação de causa entre os dois parágrafos (isto é, Hb 9.11-14 e Hb 9.15-22).

⁶⁴ De acordo com a maioria das traduções em inglês (a NASB é uma exceção) e alguns dos principais comentários (por exemplo, Attridge, 1989, p. 253-256; Ellingworth, 1993, p. 462-463; Koester, 2001, p. 418,424-426).

⁶⁵ Hahn, 2004, p. 417-426 agrupa essas dificuldades nas seguintes categorias: questões legais e questões textuais (subdividas em gramaticais, lexicais, sintáticas e contextuais). Apesar de ignorar as categorias, o resumo a seguir foi extraído de sua síntese e análise.

⁶⁶ A interpretação testamentária supõe que os termos-chave em Hebreus 9.17 são sinônimos de “executado”; seguindo Hughes (1976, 1977), entretanto, Hahn alega que “tal significado ou uso não é atestado para nenhum dos termos” (2004, p. 418).

⁶⁷ Como Hahn (2004, p. 422) explica, “de forma sistemática em Hebreus, é o herdeiro, não o testador, quem deve morrer antes de a herança ser transmitida”. Além disso, “a mediação de ambas as alianças [comparadas aqui, isto é, a antiga e a nova] é essencialmente cerimonial. (...) Em contraste, um ‘testamento não envolve cerimônia nem liturgia, mediador nem sacerdócio, sacrifício nem santuário, lei cerimonial nem sua transgressão. (...)’ É difícil saber como o autor ou seu público teriam visto uma relação entre um ‘testamento’ e os contornos cerimoniais da aliança desenvolvidos na carta” (2004, p. 424-425).

⁶⁸ Embora reconheçam alguns dos problemas, vários defensores da interpretação testamentária sugerem que o autor está simplesmente utilizando algum tipo de retórica lúdica ou trocadilho perspicaz a fim de divertir o público. Todavia, assim como Hahn, é possível desafiar a sabedoria de tal conduta em meio a um argumento tão sério.

⁶⁹ Defensores dessa posição incluem Westcott (1892), Hughes (1976, 1977), Lane (1991) e Hahn (2004). Diferentemente dos outros, entretanto, Hahn argumenta que a alusão é a uma aliança específica do AT, a saber, a aliança ratificada em Êxodo 24.

⁷⁰ Para mais informações sobre essa prática, consulte as páginas 102-104. Hahn (2004, p. 427ss.) apresenta os seguintes argumentos preeminentes: (a) o juramento está intimamente associado ao estabelecimento de aliança tanto na

Bíblia quanto no antigo Oriente Próximo – cf. o uso intercambiável dos termos em Ezequiel 17.13-19; (b) o juramento com o qual se ratificava uma aliança era, quase invariavelmente, uma maldição própria condicional; (c) a maldição pela quebra do juramento pactual costumava ser a morte; (d) em muitas ocasiões, o juramento de maldição própria (Drohritus) era cerimonialmente encenado durante o estabelecimento da aliança – provavelmente dando origem à típica expressão de cortar a aliança; por exemplo, Gênesis 15.9-10; Gênesis 17; Gênesis 22.13; Êxodo 24.3-8; Jeremias 34.18-20; cf. também o tratado entre Assurnirari V e Mati’ilu (veja McCarthy, 1963, p. 195). Com a possível exceção de Gênesis 17 (consulte minha discussão anterior), as observações de Hahn são convincentes.

⁷¹ Igualmente Gordon, 2000, p. 103-104.

⁷² Para a maldição de morte como consequência necessária da primeira aliança, veja Hebreus 2.15; 3.17; 10.28.

⁷³ Como Hahn (2004, p. 432) sugere, seria de se esperar um simples “é necessário que quem estabeleceu a aliança morra”.

⁷⁴ Cf. as alusões a Isaías 53 em Hebreus 9.28. Para os paralelos linguísticos e teológicos entre Hebreus 9 e Isaías 53, veja Hahn, 2004, p. 433.

⁷⁵ Embora, conforme observado, nem todas as ocasiões de estabelecimento de aliança envolvessem tal ritual de sangue, o contexto imediato (abordando a aliança do Sinai) talvez sugira que esse tipo de aliança está particularmente em vista. Isso faria mais sentido à luz do versículo seguinte (Hb 9.18), o qual parece reintroduzir e abordar a aliança do Sinai de modo mais específico. Isso parece especialmente problemático para a interpretação de Hahn, uma vez que ele alega que a aliança do Sinai – e nenhuma outra – está em foco o tempo todo.

⁷⁶ Isto é, os versículos poderiam ser traduzidos da seguinte forma: “Porque onde há uma aliança, a morte de quem a estabeleceu deve acontecer. Pois uma aliança é ratificada sobre corpos [isto é, os animais sacrificados], uma vez que ela não é garantida enquanto quem a estabeleceu estiver vivo” (minha tradução).

⁷⁷ Como Hahn (2004, p. 434) observa, a conjunção com a qual o versículo 18 começa (\$oqen) transmite uma forte relação inferencial entre os versículos 16-17 e os versículos 18-22.

⁷⁸ Sobre a alusão de Hebreus 9.28 ao reaparecimento prenunciado do Sumo Sacerdote no Lugar Santíssimo, significando a aceitação divina do sacrifício oferecido no dia da expiação, consulte Bruce, 1990, p. 232-233.

⁷⁹ Após oferecer seu sacrifício, Jesus “assentou-se à direita de Deus” (Hb 10.12, minha tradução), em contraste com os sacerdotes aarônicos, que permaneciam em pé durante toda a realização de suas tarefas (Hb 10.11).

⁸⁰ É importante observar que essas coisas boas novas já vieram, segundo Hebreus 9.11 (a leitura majoritária, “que estão por vir”, deve ser rejeitada).

⁸¹ A equiparação de “imagem” e “sombra”, sugerida no papiro Chester Beatty (p⁴⁶), deve ser rejeitada.

⁸² Consulte a página a nota 60 deste capítulo.

Nova aliança de Deus

consumada no

reino escatológico



Como ilustrado no capítulo anterior, a aliança culminante prevista por Jeremias e outros profetas do Antigo Testamento já foi ratificada por meio da morte do Senhor Jesus Cristo. Essa nova e eterna aliança serve como selo divino definitivo, como juramento de sangue que garante solenemente a realização final do propósito criativo de Deus em seu reino.

No entanto, apesar de a morte e ressurreição de Jesus terem inaugurado esse reino, nós ainda aguardamos a realidade escatológica derradeira, quando as esperanças oferecidas pela nova aliança receberão expressão plena e eterna. Isso já foi sugerido nas páginas anteriores, mas é importante detalhar um pouco mais a fim de que não caiamos na armadilha de uma escatologia excessivamente realizada. O relacionamento divino-humano ideal – representado em diversos textos do Antigo Testamento que prenunciam a era da nova aliança – encontrou cumprimento na pessoa e na obra de Jesus Cristo. Por meio do sangue da eterna aliança, o povo de Deus obteve perdão completo dos pecados. Por meio da obra regeneradora do Espírito de Deus, as exigências divinas foram escritas no coração de todo o seu povo. Por meio da iniciativa salvífica de Deus em Cristo, o povo de Deus foi posto em um relacionamento divino-humano cuja segurança é absoluta e eterna. Por meio de Jesus, a semente real de Abraão, a bênção divina agora foi estendida a todas as famílias da terra. Contudo, embora essas bênçãos

já sejam desfrutadas por cristãos, a plena realização das esperanças oferecidas na nova aliança acontecerá apenas no fim dos tempos, quando o grande pedido contido na oração dominical finalmente será atendido: o reino de Deus virá à terra assim como é no céu. Em última análise, o prospecto apresentado por Jeremias e outros profetas do Antigo Testamento é de natureza escatológica. É bem verdade que nós já o vemos concretizado, mas somente em parte. Em suma, o melhor está por vir. Essas esperanças proféticas ainda aguardam um cumprimento mais abrangente e glorioso quando Jesus retornar. A esperança de restauração apresentada em Jeremias e nos profetas não foi esgotada no repatriamento dos judeus após o exílio babilônico, tampouco na primeira vinda de Cristo ou no derramamento do Espírito Santo. Conforme Dearman (2002, p. 289) expressa,

a transformação completa do povo de Deus ainda está no futuro. (...) a redenção futura prometida por Deus por intermédio de Jeremias (ou qualquer um dos profetas) raiou no ministério de Jesus Cristo e receberá cumprimento final em sua segunda vinda, no fim dos tempos. (...) a Igreja provou um “já” do futuro previsto por Jeremias. Não obstante, existe um “ainda não” no curso da época presente.

Dumbrell (1984, p. 181-183) conclui igualmente:

A imediação da nova situação à qual o versículo 34 [Jr 31] nos remete parece levar-nos para além de toda a experiência pessoal bíblica; as limitações da situação puramente humana foram transcendidas. A época para a qual Jeremias aponta aqui e sua caracterização pela ausência da necessidade de qualquer instrução humana trazem consigo o conceito de naturezas alteradas; na verdade, de naturezas humanas aperfeiçoadas. (...) na nova era, não será absolutamente necessário lidar com o pecado. Esta é uma suposição de comunhão mútua irrestrita entre Deus e os homens, a criação de uma comunidade onde inexiste não apenas a necessidade de instrução, como também qualquer quebra de comunhão, e nenhuma divisão dentro da nova comunidade é esperada. (...) Jeremias não está simplesmente apontando para a inauguração da nova era pela cruz e pela ressurreição, embora elas, sem dúvida, o façam. (...) Em Jeremias, estamos olhando para além da época do Novo Testamento, para a comunidade do

fim dos tempos, para uma situação em que o reino de Deus terá finalmente vindo e Deus será tudo em todos. Nessa situação, as bênçãos da nova aliança de Jeremias serão alcançadas. O pecado não só deixará de ser imputado; na nova era, ele não será um fator.¹

Logo, embora a nova aliança seja cumprida na pessoa e obra de Jesus Cristo, a realidade escatológica final aguarda “novos céus e nova terra, nos quais habita justiça” (2Pe 3.13). É somente após Jesus colocar “todos os inimigos debaixo dos pés” (1Co 15.25) e “o reino do mundo (...) [se tornar] de nosso Senhor e do seu Cristo” (Ap 11.15) que as bênçãos da nova aliança – e, portanto, as bênçãos eternas prenunciadas em todas as alianças anteriores – receberão cumprimento definitivo, e o propósito universal de Deus será finalmente realizado. Então, e somente então – nessa realidade escatológica, a Nova Jerusalém – a esperança expressa na antiga fórmula pactual será experimentada de maneira mais completa: “Eis o tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus, e Deus mesmo estará com eles” (Ap 21.3). Independentemente de quanto tempo demore para que esse objetivo escatológico seja finalmente realizado, a certeza absoluta dessa grande esperança cristã nunca pode ser duvidada. Nossa segurança vem do fato de que Deus não somente proferiu sua palavra de promessa, como também a selou com um juramento.

¹ [É bem verdade que Dumbrell talvez não coloque peso suficiente na dimensão “realizada” da comunidade da nova aliança de Jeremias, mas ele está, sem dúvida, correto em projetar o cumprimento final desta esperança no fim dos tempos.](#)

ANDERSEN, A. A. 2 Samuel. WBC. Waco: Word, 1989.

ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, N. Hosea. AB. Nova York: Doubleday, 1980.

ANDERSON, B. W. From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives. Mineápolis: Fortress, 1994.

_____. Contours of Old Testament Theology. Mineápolis: Fortress, 1999.

ARMERDING, C. E. “‘Did I Ever Ask For a House of Cedar?’ The Contribution of 2 Samuel 7 and 1 Chronicles 17 to the Theology of the Temple”. Em: ALEXANDER, T. D.; GATHERCOLE, S. (orgs.). Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology. Carlisle: Paternoster, 2004, p. 35-47.

ARNOLD, B. T. 1 & 2 Samuel. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

ARNOLD, B. T.; CHOI, J. H. A Guide to Biblical Hebrew Syntax. Cambridge: CUP, 2003.

ATTRIDGE, H. W. The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Hermeneia. Filadélfia: Fortress, 1989.

BADCOCK, G.D. “The God of the Covenant”. Em: CARTLEDGE, M. J.; MILLS, D. (orgs.). Covenant Theology: Contemporary Approaches. Carlisle: Paternoster, p. 67-83, 2001.

BAKER, D. L. “Covenant: An Old Testament Study”. In: GRANT, J. A.; WILSON, A. I. (orgs.) The God of the Covenant: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives. Leicester: Apollos, 2005, p. 21-53.

BALLA, P. Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

_____. “Challenges to Biblical Theology”. Em: ALEXANDER, T. D.; ROSNER, B. S. (orgs.). New Dictionary of Biblical Theology. Leicester: IVP, 2000, p. 20-27.

BALTZER, K. Das Bundesformular. WMANT 4. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964. (TE The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish and Christian Writings. Oxford: Basil Blackwell, 1971).

BARNETT, P. The Second Epistle to the Corinthians. NICNT. Grand Rapids:

Eerdmans, 1997.

BARR, J. "Some Semantic Notes on the Covenant". Em: DONNER, H.; HANHART, R.; SMEND, R. (orgs.). *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie* (Festschrift W. Zimmerli). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 23-38.

_____. *The Concept of Biblical Theology*. Mineápolis: Fortress, 1999.

_____. "Reflections on the Covenant with Noah". Em: MAYES, A. D. H.; SALTERS, R. B. (orgs.). *Covenant as Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson*. Oxford: OUP, 2003, p. 11-38.

BARTHOLOMEW, C. G. "Covenant and Creation; Covenant Overload or Covenant Deconstruction". *CTJ* 30, 1995, p. 11-33.

BARTON, J. "Covenant in Old Testament Theology". Em: MAYES, A.D. H.; SALTERS, R. B. (orgs.). *Covenant as Context: Essays in Honour of E.W. Nicholson*. Oxford: OUP, 2003, p. 23-38.

BATTO, B. F. "The Covenant of Peace: A Neglected Ancient Near Eastern Motif". *CBQ* 49, 1987, p. 187-211.

BECKWITH, R. T. "The Unity and Diversity of God's Covenants". *TynB* 38, 1987, p. 92-118.

BECKWITH, R. T. "Sacrifice". Em: ALEXANDER, T. D.; ROSNER, B. S. (orgs.). *New Dictionary of Biblical Theology*. Leicester: IVP, 2000, p. 754-762.

BLAISING, C. A. "The Future of Israel as a Theological Question". *JETS* 44.3, 2001, p. 435-450.

BLOCK, D. I. "Bringing back David: Ezekiel's Messianic Hope". Em: SATTERTHWAITE, P. E.; HESS, R. S.; WENHAM, G. J. (orgs.). *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 1995, p. 167-188.

_____. *The Book of Ezekiel Chapters 1–24*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

_____. *The Book of Ezekiel Chapters 25–48*. NICOT. Grand Rapids:

Eerdmans, 1998.

BOECKER, H. J. Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East. Londres: SPCK, 1980 (original alemão, 1976).

BRITT, B. “Unexpected Attachments: A Literary Approach to the Term *dsh* in the Hebrew Bible”. JSOT 27, 2003, p. 289-307.

BRUCE, F. F. The Epistle to the Hebrews (ed. rev.). NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

BRUEGGEMANN, W. A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

BUSH, F. W. “Images of Israel: The People of God in the Torah”. Em: HUBBARD, R. L.; JOHNSTON, R. K.; MEYE, R. P. (orgs.). Studies in Old Testament Theology: Historical and Contemporary Images of God and God’s People. Dallas: Word, 1992, p. 99-115.

CARPENTER, E. “Exodus: Theology of”. Em: NIDOTTE 4, 1997, p. 605-615.

CARROLL, R. P. Jeremiah. OTL, Londres: SCM, 1986.

CARSON, D. A. “‘You Have No Need That Anyone Should Teach You’ (1 John 2:27): An Old Testament Allusion That Determines the Interpretation”. Em: WILLIAMS, P. J.; CLARKE, A. D.; HEAD, P. M.; INSTONE-BREWER, D. (orgs.). The New Testament in its First Century Setting: Essays on Context and Background in Honour of B. W. Winter on his 65th Birthday. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 269-280.

CARSON, D. A., O’BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. (orgs.). Justification and Variegated Nomism, v.1. The Complexities of Second Temple Judaism. Grand Rapids: Baker; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

_____. Justification and Variegated Nomism, v.2. The Paradoxes of Paul. Grand Rapids: Baker; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

CASSUTO, U. Commentary on the Book of Exodus. I. Abraham (trad.). Jerusalém: Magnes, 1983 (original hebraico, 1953).

CHENNATTU, R. M. Johannine Discipleship as a Covenant Relationship. Peabody: Hendrickson, 2006.

CHILDS, B. A. The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary. OTL, Louisville: Westminster, 1974.

_____. Biblical Theology of the Old and New Testaments. Mineápolis: Fortress, 1993.

CLEMENTS, R. E. “gôy”. TDOT 2, 1977, p. 426-433.

_____. “The Davidic Covenant in the Isaiah Tradition”. Em: MAYES, A. D.H.; SALTERS, R. B. (orgs.). Covenant as Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson. Oxford: OUP, 2003, p. 39-69.

CLINES, D. J. A. The Theme of the Pentateuch. 2 ed. Sheffield: SAP, 1997.

CONRAD, E.W. “The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah”. JSOT 41, 1988, p. 67-81.

CRAIGIE, P. C. The Book of Deuteronomy. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

CROSS, F. M. “Kinship and Covenant in Ancient Israel”. Em: CROSS, F. M. From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998, p. 3-21.

DAHOOD, M. “Zacharia 9,1, uenad*m”. CBQ 25, 1963, p. 123-124.

DAVIES, G. “Covenant, Oath, and the Composition of the Pentateuch”. Em: MAYES, A. D. H.; SALTERS, R. B. (orgs.). Covenant as Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson. Oxford: OUP, 2003, p. 71-89.

DAVIS, D. R. 2 Samuel: Out of Every Adversity. Fearn: Christian Focus, 1999.

DAVIS, J. P. “Who are the Heirs of the Abrahamic Covenant?”. Evangelical Review of Theology 29:2, 2005, p. 149-163.

DAY, J. “Pre-Deuteronomic Allusions to the Covenant in Hosea and Psalm LXXVIII”. VT 36, 1986, p. 1-12.

_____. "Why Does God 'Establish' Rather Than 'Cut' Covenants in the Priestly Source?". Em: MAYES, A. D. H.; SALTERS, R. B. (orgs.). *Covenant as Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson*. Oxford: OUP, 2003, p. 91-109.

DEARMAN, J. A. *Jeremiah and Lamentations*. NIVAC, Grand Rapids: Zondervan, 2002.

DELL, K. J. "Covenant and Creation in Relationship". Em: MAYES, A. D.H.; SALTERS, R. B. (orgs.). *Covenant as Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson*. Oxford: OUP, 2003, p. 111-133.

DEMPSTER, S. G. *Dominion and Dynasty: A Theology of the Hebrew Bible*. NSBT. Leicester: Apollos; Downers Grove: IVP, 2003.

DILLARD, R. B.; LONGMAN III, T. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan; Leicester: Apollos, 1995.

DUGUID, I. M. *Ezekiel*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 1999.

DUMBRELL, W. J. *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants*. Exeter: Paternoster, 1984.

_____. "The Prospect of Unconditionality in the Sinaitic Covenant". Em: A. GILEADI (org.). *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of R. K. Harrison*. Grand Rapids: Baker, 1988, p. 141-155.

_____. "Covenant, Creation and Work". *Evangelical Review of Theology*. 13.2, 1989, p. 137-156.

_____. *The Faith of Israel: A Theological Survey of the Old Testament*. 2 ed. Grand Rapids: Baker, 2002a.

_____. "Genesis 2:1-17 A Foreshadowing of the New Creation". Em: HAFEMANN, S. J. (org.). *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*. Downers Grove: IVP; Leicester: Apollos, 2002b, p. 52-65.

_____. "Paul and Salvation History in Romans 9:30–10:4". Em: BARTHOLOMEW, C.; HEALY, M.; MÖLLER, K.; PARRY, R. (orgs.). *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*. Scripture and Hermeneutics Series. v.5. Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 2004,

p. 286-312.

DUNN, J. D. G. "The New Perspective on Paul". BJRL 65, 1983, p. 95-122.

DURHAM, J. I. Exodus. WBC. Waco: Word, 1987.

EICHRODT, W. Theology of the Old Testament. 2 v. OTL. Londres: SCM, 1961, 1967.

ELLINGWORTH, P. The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

ENNS, P. "Exodus". Em: ALEXANDER, T.D.; ROSNER, B. S. (orgs.). New Dictionary of Biblical Theology. Leicester: IVP, 2000a, p. 146-152.

_____. Exodus. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2000b.

ESLINGER, L. House of God or House of David: The Rhetoric of 2 Samuel 7. Sheffield: SAP, 1994.

FIRTH, D. G. "Speech Acts and Covenant in 2 Samuel 7:1-17". Em: GRANT, J. A.; WILSON, A. I. (orgs.). The God of Covenant: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives. Leicester: Apollos, 2005, p. 79-99.

FOX, M. V. "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly *aôt* Etiologies". RB 81, 1974, p. 557-596.

FUTATO, M. D. "Because It Had Not Rained: A Study of Genesis 2:5-7 with Implications for Genesis 2:4-25 and Genesis 1:1-2:3". WTJ 60, 1998, p. 1-21.

GERSTENBERGER, E. S. Theologies of the Old Testament. Mineápolis: Fortress, 2002 (original alemão, 2001).

GILEADI, A. "The David Covenant: A Theological Basis for Corporate Protection". Em: GILEADI, A. (org.). Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of R. K. Harrison. Grand Rapids: Baker, 1988, p. 157-163.

GOLDING, P. Covenant Theology: The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition. Geanies House: Mentor (Christian Focus), 2004.

GOLDINGAY, J. "A Response to Stephen Clark". Em: CARTLEDGE, M. J.; MILLS, D. (orgs.). *Covenant Theology: Contemporary Approaches*. Carlisle: Paternoster, 2001, p. 21-32.

_____. *Old Testament Theology*. v.1. *Israel's Gospel*. Downers Grove: IVP, 2003.

GOODER, P. *The Pentateuch: A Story of Beginnings*. Continuum Biblical Studies Series. Londres: Continuum, 2000.

GORDON, R. P. *I and II Samuel: A Commentary*. Library of Biblical Interpretation. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

_____. *Hebrews. Readings: A New Biblical Commentary*. Sheffield: SAP, 2000.

GOWAN, D. E. *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*. Louisville: WJK, 1994.

GRÄBE, P. J. *New Covenant, New Community: The Significance of Biblical and Patristic Covenant Theology for Contemporary Understanding*. Carlisle: Paternoster, 2006 (original alemão, 2001).

GREENBERG, M. *Ezekiel 1–20*. AB. Nova York: Doubleday, 1983.

GRISANTI, M. A. "The Davidic Covenant". *MSJ* 10:2, 1999, p. 233-250.

GRÜNEBERG, K. N. *Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in its Narrative Context*. BZAW 332. Berlim: de Gruyter, 2003.

GUNDRY, R.H. "Grace, Works, and Staying Saved in Paul". *Bib* 66, 1985, p. 1-38.

HAHN, S. W. "A Broken Covenant and the Curse of Death: A Study of Hebrews 9:15–22". *CBQ* 66, 2004, p. 416-436.

_____. "Covenant, Oath, and the Aqedah: Diaqh,kh in Galatians 3:15–18". *CBQ* 67, 2005a, p. 79-100.

_____. “Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004)”. CRBS 3.2, 2005b, p. 263-292.

HAMILTON, V.P. The Book of Genesis Chapters 1–17. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

_____. The Book of Genesis Chapters 18–50. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

HARAN, M. “The Berit ‘Covenant’: Its Nature and Ceremonial Background”. Em: COGAN, M.; EICHLER, B. L.; TIGAY, J. H. (orgs.). Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997, p. 203-219.

HARTLEY, J. Genesis. NIBCOT. Peabody: Hendricksen; Carlisle: Paternoster, 2000.

HASEL, G. Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate. 4 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

HEIM, K. “The Perfect King of Psalm 72: An Intertextual Inquiry”. Em: SATTERTHWAITE, P. E.; HESS, R. S.; WENHAM, G. J. (orgs.). The Lord’s Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts. Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 1995, p. 223-248.

_____. “The (God-)Forsaken King of Psalm 89: A Historical and Intertextual Enquiry”. Em: DAY, J. (org.). King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. JSOTS 270. Sheffield: SAP, 1998, p. 296-322.

HESS, R. S. Joshua: An Introduction and Commentary. TOTC. Leicester: IVP, 1996.

HILL, A. E. Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary. AB. Nova York: Doubleday, 1998.

HILLERS, D. R. Covenant: The History of a Biblical Idea. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969.

HOEKSEMA, H. The Triple Knowledge: An Exposition of the Heidelberg Catechism. Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1970.

HOLMGREN, F. C. The Old Testament and the Significance of Jesus: Embracing Change – Maintaining Christian Identity. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

HOLWERDA, D. E. Jesus and Israel: One Covenant or Two? Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1995.

HORTON, M. God of Promise: Introducing Covenant Theology. Grand Rapids: Baker, 2006.

HUBBARD, D. A. Hosea. TOTC. Leicester: IVP, 1989.

HUEY JR., F. B. Jeremiah, Lamentations. Broadman Commentary. Nashville: Broadman, 1993.

HUGENBERGER, G. P. Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi. Leiden: Brill, 1994; Grand Rapids: Baker, 1998.

_____. “The Servant of the Lord in the ‘Servant Songs’ of Isaiah: A Second Moses Figure”. Em: SATTERTHWAITE, P. E.; HESS, R. S.; WENHAM, G. J. (orgs.). The Lord’s Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts. Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 1995, p. 105-140.

HUGHES, J. J. “Hebrews IX 15ff. and Galatians III 15ff.: A Study in Covenant Practice and Procedure”. NovT 21, 1976-1977, p. 96.

HVALVIK, R. “A ‘Sonderweg’ for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25–27”. JSNT 38, 1990, p. 87-107.

HYATT, J. P. Exodus. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans; Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1971.

JONES, D. R. Jeremiah. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans; Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1992.

KAISER JR., W. C. “The Old Promise and the New Covenant: Jeremiah 31:31–34”. JETS 15, 1972, p. 11-23.

_____. “The Blessing of David: The Charter for Humanity”. Em: SKILTON, J. H. (org.). The Law and the Prophets: Old Testament Studies in Honor of Oswalt

T. Allis. Nutley: Presbyterian & Reformed, 1974, p. 298-318.

_____. “Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles (Amos 9:9–15 and Acts 15:13–18): A Test Passage for Theological Systems”. JETS 20, 1977, p. 97-111.

_____. Toward an Old Testament Theology. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

_____. “Images for Today: The Torah Speaks Today”. Em: HUBBARD, R. L.; JOHNSTON, R. K.; MEYE, R. P. (orgs.). Studies in Old Testament Theology: Historical and Contemporary Images of God and God’s People. Dallas: Word, 1992, p. 117-132.

_____. The Messiah in the Old Testament. SOTBT. Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 1995.

_____. Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations. Grand Rapids: Baker, 2000.

KIDNER, D. Psalms 1–72: A Commentary on Books I and II of the Psalms. TOTC. Leicester: IVP, 1973.

_____. Psalms 73–150: A Commentary on Books III, IV, and V of the Psalms. TOTC. Leicester: IVP, 1975.

KITCHEN, K. A. “The Fall and Rise of Covenant, Law and Treaty”. TynB 40, p. 118-135, 1989.

_____. On the Reliability of the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

KITTEL, R. A History of the Hebrews. Londres: Williams & Norgate, 1895 (original alemão, 1888).

KLINE, M. G. The Structure of Biblical Authority (ed. rev.) Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

_____. Kingdom Prologue. 3 v., S. Hamilton, Mass.: M. G. Kline (autopublicação), 1986.

KNOPPERS, G.N. "Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel?". JAOS 116, 1996, p. 670-697.

_____. "David's Relation to Moses: The Contexts, Content and Conditions of the Davidic Promises". Em: DAY, J. (org.). King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. JSOTS 270, Sheffield: SAP, 1998, p. 91-118.

KOESTER, C. R. Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary. AB. Nova York: Doubleday, 2001.

KRASOVEC, J. "Two Types of Unconditional Covenant". HBT18, 1996, p. 55-77.

KRAUS, H.-J. Psalms 1–59. CC, Mineápolis: Augsburg, 1988 (original alemão, 1978).

KRUSE, H. "David's Covenant". VT 35, 1985, p. 139-164.

LANE, W. L. Hebrews 9–13. WBC. Dallas: Word, 1991.

LEHNE, S. The New Covenant in Hebrews. JSNTS 44. Sheffield: JSOT Press, 1990.

LEVENSON, J. D. "The Davidic Covenant and Its Modern Interpreters". CBQ 41, 1979, p. 205-219.

LIGHT, G. W. "The New Covenant in the Book of Hosea". RevExp 90, 1993, p. 219-238.

LOHFINK, N. Die Landverheissung als Eid: Eine Studie zu Gn15. SBS 28. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1967.

_____. The Covenant Never Revoked: Biblical Reflections on Christian–Jewish Dialogue. Nova York: Paulist, 1991(original alemão,1989).

LONGENECKER, R. N. Galatians. WBC. Dallas: Word, 1990.

LORETZ, O. "The Perfectum Copulativum in 2 Sm 7, 9–11". CBQ 23, 1961, p. 294-296.

LUCAS, E. C. Daniel. AOTC. Leicester: Apollos, 2002.

_____. "Cosmology". Em: ALEXANDER, T. D.; BAKER, D.W. (orgs.). Dictionary of the Old Testament: Pentateuch. Downers Grove: IVP, 2003, p. 130-139.

MARSHALL, I. H. New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel. Leicester: Apollos; Downers Grove: IVP, 2004.

MAYES, A. D. H. Deuteronomy. NCBC. Londres: Marshall, Morgan & Scott; Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

MAYS, J. L. Hosea. OTL. Londres: SCM, 1969.

MCCARTHY, D. J. Treaty and Covenant: A Study in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament. AnBib. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1963.

_____. "berît in Old Testament History and Theology". Bib 53, 1972, p. 110-121.

_____. Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions. Oxford: Blackwell, 1973.

MCCOMISKEY, T. E. The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants. Leicester: IVP, 1985.

MCCONVILLE, G. J. Grace in the End: A Study in Deuteronomistic Theology. SOTBT. Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 1993a.

_____. Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah. Leicester: Apollos; Winona Lake: Eisenbrauns, 1993b.

_____. "berît". NIDOTTE 1, 1997, p. 747-755.

MCGOWAN, A. T. B. "In Defence of 'Headship Theology'". Em: GRANT, J. A.; WILSON, A. I. (orgs.). The God of Covenant: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives. Leicester: Apollos, 2005, p. 178-199.

MCKENZIE, S. L. Covenant. Understanding Biblical Themes. St Louis:

Chalice, 2000.

MENDENHALL, G. E. Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East. Pittsburg: Bible Colloquium, 1955.

MENDENHALL, G. E.; HERION, G. A. "Covenant". Em: ABD 1,1992, p. 1179-1202.

MERRILL, E. H. "A Theology of the Pentateuch". Em: ZUCK, R. B. (org.). A Biblical Theology of the Old Testament. Chicago: Moody, 1991, p. 7-87.

MILLAR, J. G. Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy. NSBT. Leicester: Apollos; Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

MILLER, P.D. "Creation and Covenant". Em: MILLER, P.D. Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays. JSOTS 267. Sheffield: SAP, 2000, p. 470-491.

MITCHELL, C. W. The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament. SBLDS 95. Atlanta: Scholars Press, 1987.

MOBERLY, R. W. L. At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34. JSOTS 22. Sheffield: JSOT Press, 1983.

MOO, D. The Epistle to the Romans. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

MOO, D. "Israel and the Law in Romans 5–11: Interaction with the New Perspective". Em: CARSON, D. A.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. (orgs.). Justification and Variegated Nomism. v.2. The Paradoxes of Paul. Grand Rapids: Baker, 2004, p. 185-216.

MOTYER, J. A. The Prophecy of Isaiah. Leicester: IVP, 1993.

_____. Isaiah: An Introduction and Commentary. TOTC. Leicester: IVP, 1999.

MOTYER, S. Israel in the Plan of God: Light on Today's Debate. Leicester: IVP, 1989.

MOWINCKEL, S. Psalmenstudien I–IV. Kristiania: Videnskapsselskaps Skrifter, 1921-1924.

MULLEN JR., E. T. "The Divine Witness and the Davidic Royal Grant: Ps 89:37–38". JBL 102, 1983, p. 207-218.

MURRAY, D. F. "MQWM and the Future of Israel in 2 Samuel VII 10". VT 40, 1990, p. 298-320.

MURRAY, J. The Covenant of Grace: A Biblico-Theological Study. Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1953. Reimpresso em 1988.

NICHOLSON, E. W. God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament. Oxford: Clarendon, 1986.

NIEHAUS, J. J. God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East. SOTBT. Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 1995.

NOTH, M. Das System der zwölf Stämme Israels. BWANTIV/1. Stuttgart: Kohlhammer, 1930.

_____. Exodus: A Commentary. OTL. Filadélfia: Westminster, 1962 (original alemão, 1959).

O'BRIEN, P. T. The Letter to the Ephesians. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1999.

_____. "Was Paul a Covenantal Nomist?". Em: CARSON, D. A. et al. (orgs.). Justification and Variegated Nomism. v.2. 2004, p. 249-296.

OSWALT, J. N. The Book of Isaiah Chapters 1–39. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

_____. The Book of Isaiah Chapters 40–66, NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

PERLITT, L. Bundestheologie im Alten Testament. WMANT. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.

POLAK, F. H. "The Covenant at Mount Sinai in the Light of Texts from Mari". Em: COHEN, C.; HURVITZ, A.; PAUL, S. M. (orgs.). Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004, p. 119-134.

PORTER, S. E. "The Concept of Covenant in Paul". Em: PORTER, S. E.; DE ROO, J. C. R. (orgs.). The Concept of the Covenant in the Second Temple Period. JSJSup 71. Leiden: Brill, 2003, p. 269-286.

PRITCHARD, J. B. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 3 ed. J. B. Pritchard (org.). Princeton: Princeton University Press, 1978.

PROVAN, I. "The Messiah in the Book of Kings". Em: SATTERTHWAITE, P. E.; HESS, R. S.; WENHAM, G. J. (orgs.). The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts. Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 1995, p. 67-85.

PROVAN, I.; LONG, V.P.; LONGMAN III, T. A Biblical History of Israel. Louisville: WJK, 2003.

PRYOR, J. W. John: Evangelist of the Covenant People: The Narrative and Themes of the Fourth Gospel. Londres: Darton, Longman & Todd, 1992.

RAD, G. VON. Genesis (ed. rev.). OTL. Londres: SCM, 1972.

RENDTORFF, R. Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology. Edimburgo: T. & T. Clark, 1993 (original alemão, 1991).

_____. The Covenant Formula. Edimburgo: T. & T. Clark, 1998 (original alemão, 1995).

_____. The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament. Leiderdorp: Deo, 2005 (original alemão, 2001).

RIDDLEBARGER, K. A Case for Amillennialism: Understanding the End Times. Grand Rapids: Baker; Leicester: IVP, 2003.

ROBERTSON, O. P. The Christ of the Covenants. Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1980.

ROBINSON, B. P. "Jeremiah's New Covenant: Jer 31, 31-34". SJOT 15, 2001, p. 181-204.

ROEHRS, W. R. "Divine Covenants: Their Structure and Function". Concordia Journal 14. 1988, p. 7-27.

ROSNER, B. S. "Biblical Theology". Em: ALEXANDER, T. D.; ROSNER, B. S. (orgs.). *New Dictionary of Biblical Theology*. Leicester: IVP, 2000, p. 3-11.

ROST, L. *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*. BWANT. Stuttgart: Kohlhammer, 1926 (TE *The Succession to the Throne of David*. Sheffield: Almond, 1982).

SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Londres: SCM, 1977.

SARNA, N. M. *Genesis*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: Jewish Publication Society, 1989.

SATTERTHWAITE, P. E. "David in the Books of Samuel: A Messianic Expectation?". Em: SATTERTHWAITE, P. E.; HESS, R. S.; WENHAM, G.J. (orgs.). *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 1995, p. 41-65.

SCHIBLER, D. "Messianism and Messianic Prophecy in Isaiah 1–12 and 28–33". Em: SATTERTHWAITE, P. E.; HESS, R. S.; WENHAM, G. J. (orgs.). *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 1995, p. 87-104.

SCHULTZ, R. "The King in the Book of Isaiah". Em: SATTERTHWAITE, P. E.; HESS, R. S.; WENHAM, G. J. (orgs.). *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster, 1995, p. 141-165.

SCOBIE, C. H. H. *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

SEITZ, C. R. "Isaiah, Book of". Em: ABD 3, 1992, p. 472-488.

SEIFRID, M. A. "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism". Em: CARSON, D. A. et al. (orgs.). *Justification and Variegated Nomism*. v.1, 2001, p. 415-442.

SHEAD, A. G. "The New Covenant and Pauline Hermeneutics". Em: BOLT, P.; THOMPSON, M. (orgs.). *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*. Leicester: Apollos, 2000a, p. 33-49.

_____. "Sabbath". Em: ALEXANDER, T. D.; ROSNER, B. S. (orgs.). *New Dictionary of Biblical Theology*. Leicester: IVP, 2000b, p. 745-750.

SHERIFFS, D. *The Friendship of the Lord*. Carlisle: Paternoster, 1996.

SMITH, B. D. "New Covenant". Em: ELWELL, W. A. (org.). *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Grand Rapids: Baker, 1996, p. 560-561.

SMITH, G. V. "Structure and Purpose in Genesis 1–11". *JETS* 20. 1977, p. 307-319.

SOHN, S.-T. "'I Will Be Your God and You Will Be My People': The Origin and Background of the Covenant Formula". Em: CHAZAN, R.; HALLO, W. W.; SCHIFFMAN, L. H. (orgs.). *Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, p. 355-372.

SOULEN, R. K. *The God of Israel and Christian Theology*. Mineápolis: Fortress, 1996.

SPEISER, E. A. "'People' and 'Nation' of Israel". *JBL* 79. 1960, p. 157-163.

STEK, J. H. "'Covenant' Overload in Reformed Theology". *CTJ* 29. 1994, p. 12-41.

STUART, D. *Hosea–Jonah*. WBC 31. Waco: Word, 1987.

SUH, M. S. *The Tabernacle in the Narrative of Israel from the Exodus to the Conquest*. SBL 50. Nova York: Peter Lang, 2003.

TAN, K. H. "Community, Kingdom and Cross: Jesus' View of Covenant". Em: GRANT, J. A.; WILSON, A. I. (orgs.). *The God of Covenant: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives*. Leicester: Apollos, 2005, p. 122-155.

TAYLOR, J. B. *Ezekiel: An Introduction and Commentary*. TOTC. Leicester: IVP, 1969.

THOMPSON, J. A. *The Book of Jeremiah*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

TOEWS, B. G. "Genesis 1–4 The Genesis of Old Testament Instruction". Em: HAFEMANN, S. J. (org.). *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*. Downers Grove: IVP; Leicester: Apollos, 2002, p. 38-51.

TURNER, L. A. "The Rainbow as the Sign of the Covenant in Genesis ix 11–13". VT 43. 1993, p. 119-124.

_____. *Genesis. Readings: A New Biblical Commentary*. Sheffield: SAP, 2000.

VAN GRONINGEN, G. "Covenant". Em: ELWELL, W. A. (org.). *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Grand Rapids: Baker, 1996, p. 124-132.

VANGEMEREN, W. *The Progress of Redemption: From Creation to the New Jerusalem*. Grand Rapids: Baker, 1988.

VAUGHN, A. G. "'And Lot Went with Him': Abraham's Disobedience in Genesis 12:1–4a". Em: BATTO, B. F.; ROBERTS, K. L. (orgs.). *David and Zion: Biblical Studies in Honour of J. J. M. Roberts*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004, p. 111-123.

VOGELS, W. F. *God's Universal Covenant: A Biblical Study*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979.

WALLIS, W. "Irony in Jeremiah's Prophecy of a New Covenant". *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 12. 1969, p. 107-110.

WALTKE, B. K.; FREDERICKS, C. J. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

WALTON, J. H. *Covenant: God's Purpose, God's Plan*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

_____. *Genesis. NIVAC*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

WARD, R. S. *God and Adam: Reformed Theology and the Creation Covenant*. Melbourne: New Melbourne Press, 2003.

WATERS, G. P. *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response*. Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 2004.

WEBB, B. G. *The Message of Isaiah: On Eagles' Wings*. BST, Leicester: IVP, 1996.

WEINFELD, M. "Traces of Treaty Formulae in Deuteronomy". *Bib* 41. 1965, p. 417-427.

_____. "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East". *JAOS* 90. 1970, p. 184-203.

_____. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon, 1972.

_____. "B\$řT. Covenant vs. Obligation". *Bib* 56. 1975, p. 120-128.

_____. "The Loyalty Oath in the Ancient Near East". *UF* 8. 1976, p. 379-414.

_____. "B\$řT". *TDOT* 2. 1977, p. 253-279.

WEISER, A. *Die Bedeutung des Alten Testaments für den Religionsunterricht*. Giessen: Töpelmann, 1925.

WELLHAUSEN, J. *Prolegomena to the History of Israel*. Edimburgo: A. & C. Black, 1885.

WELLS, P. "Covenant, Humanity, and Scripture: Some Theological Reflections". *WTJ* 48. 1986, p. 17-45.

WENHAM, G. J. "The Symbolism of the Animal Rite in Genesis 15: A Response to G. F. Hasel". *JSOT* 22. 1982, p. 134-137.

_____. *Genesis 1–15*. WBC. Waco: Word, 1987.

_____. *Genesis 16–50*. WBC. Dallas: Word, 1994.

_____. *Exploring the Old Testament: A Guide to the Pentateuch*. Downers Grove: IVP; Londres: SPCK, 2003.

WESTCOTT, B. F. *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*. 2^a ed. Londres: Macmillan, 1892.

WESTERMANN, C. *Isaiah 40–66*. OTL. Londres: SCM, 1969.

_____. Genesis 1–11. Londres: SPCK; Filadélfia: Fortress, 1984 (original alemão, 1974).

WHYBRAY, R.N. Introduction to the Pentateuch. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

WILLIAMSON, H. G. M. Ezra, Nehemiah. WBC. Waco: Word, 1985.

WILLIAMSON, P. R. Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis. JSOTS 315. Sheffield: SAP, 2000a.

_____. “Covenant”. Em: ALEXANDER, T. D.; ROSNER, B. S. (orgs.). New Dictionary of Biblical Theology. Leicester: IVP, 2000b, p. 419-429.

_____. “Covenant”. Em: ALEXANDER, T. D.; BAKER, D. W. (orgs.). Dictionary of the Old Testament: Pentateuch. Downers Grove: IVP, 2003, p. 139-155.

_____. “Land”. Em: ARNOLD, B. T.; WILLIAMSON, H. G. M. (orgs.). Dictionary of the Old Testament: Historical Books. Downers Grove: IVP, 2005, p. 638-643.

WILSON, A. I. “Luke and the New Covenant: Zechariah’s Prophecy as a Test Case”. Em: GRANT, J. A.; WILSON, A. I. (orgs.). The God of Covenant: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives. Leicester: Apollos, 2005, p. 156-177.

WITSIUS, H. The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity. W. Crookshank (trad. e rev.). 2 v. Reimpresso em Escondido: den Dulk Christian Foundation, 1990.

WOLFF, H. W. Hosea. Hermeneia. Filadélfia: Fortress, 1974 (original alemão, 1961).

WOUDSTRA, M. H. “The Everlasting Covenant in Ezekiel 16:59–63”. CTJ 6. 1971, p. 22-48.

_____. The Book of Joshua. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

WRIGHT, C. J. H. The Message of Ezekiel: A New Heart and a New Spirit.

BST. Leicester: IVP, 2001.

_____. "Covenant: God's Mission through God's People". Em: GRANT, J.A.; WILSON, A. I. (orgs.). The God of Covenant: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives. Leicester: Apollos, 2005, p. 54-78.

WRIGHT, N. T. The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology. Edimburgo: T. & T. Clark, 1991; Mineápolis: Fortress, 1992.

ZIMMERLI, W. Old Testament Theology in Outline. Edimburgo: T. & T. Clark, 1978 (original alemão, 1975).



PAUL R. WILLIAMSON é professor de Antigo Testamento e Hebraico no Moore Theological College, em Sydney, na Austrália. Coautor de The Land of Promise, New Dictionary of Biblical Theology e Dictionary of the Old Testament.